

01083

**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y  
DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

***¿Hombre Profano-Hombre Sagrado?,  
Apuntes para  
una antropología humanista y  
una metafísica simbólica.***

TESIS QUE  
PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
*MTRA. NORA MARÍA MATAMOROS FRANCO*

ASESORA: DRA. DULCE MA. GRANJA CASTRO.

México, D.F., junio de 2005.



MAESTRIA Y DOCTORADO  
EN FILOSOFIA

m345350

co a la Dirección General de Bibliotecas de la  
a difundir en formato electrónico e impreso el  
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: NORA MARÍA MATA-  
MOROS FRANCO

FECHA: 15 Jun / 05

FIRMA: 

*Agradezco el apoyo que, para llevar a cabo este trabajo, he recibido por parte de la Escuela Nacional Preparatoria bajo el Programa de Apoyos para la Superación y Actualización del Personal Académico (PASPA), que otorga la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sin este beneficio, el trabajo aquí presentado difícilmente habría visto la luz.*

*Agradezco, también, la ayuda que recibí del Programa Nacional de Becas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT). Por su conducto tuve los medios para sostener la extensa marcha en la consecución de esta meta.*

*Agradezco la constancia, el interés y la firme dirección, que durante el desarrollo de la presente investigación, tuvieron a bien prodigar los miembros del Comité Tutoral: Dra. Dulce Ma. Granja Castro —quien se desempeñó como Tutora—, Dra. Laura Benítez Grobet y Dr. Bolívar Echeverría Andrade —quienes fungieron como consultores. Sin ese soporte, los resultados que ahora presento no habrían tenido modo de presentarse.*

*A mi padre, sereno testimonio que me  
reveló que no existen imposibles.*

*A mi madre, amor ciego que nunca ha  
encontrado límites.*

*A mis hermanos, mi primera comunidad.*

*A mi amado esposo, por la luz de su  
devota compañía.*

*Nosotros los que conocemos somos  
desconocidos para nosotros, nosotros  
mismos somos desconocidos para nosotros  
mismos: esto tiene un buen fundamento.  
No nos hemos buscado nunca, —¿cómo  
iba a suceder que un día nos  
encontrásemos?*

*F. Nietzsche. La genealogía de la moral.*

# ÍNDICE

## Introducción

1. La inquietud.....	I
2. El método.....	VIII
3. Las expectativas.....	XIII

## *Primera Parte*

Encuentro con lo divino: origen y esencia de la filosofía.  
La filosofía griega.

<i>Introducción</i> .....	1
---------------------------	---

### CAPÍTULO PRIMERO

*Del mito a la filosofía: un acercamiento a través de E. Cassirer.*

Introducción.....	7
1. El mito como forma de pensamiento.....	9
1.1. La percepción mítica del mundo.....	11
1.2. La conceptualización mítica del mundo.....	12
2. La filosofía como forma de pensamiento.....	18
2.1. La percepción filosófica del mundo.....	20
2.2. La conceptualización filosófica del mundo.....	30
Conclusiones.....	36

## CAPÍTULO SEGUNDO

*Del mito a la filosofía: un acercamiento a través de K. Kerényi.*

Introducción.....	39
1. El mito como forma de pensamiento.....	41
1.1. La percepción mítica del mundo.....	44
1.2. La conceptualización mítica del mundo.....	48
2. La filosofía como forma de pensamiento.....	68
2.1. La percepción filosófica del mundo.....	75
2.2. La conceptualización filosófica del mundo.....	79
Conclusiones.....	84

***Segunda Parte***

Ruptura del *Kósmos*:  
Reinvención del hombre y traslación de lo divino.  
*El mundo griego antiguo.*

<b><i>Introducción.....</i></b>	<b>97</b>
---------------------------------	-----------

## CAPÍTULO TERCERO

*El hombre: espectador, concurrente, enviado, convidado a la fiesta;  
su significado en el mito y en la filosofía griegos.*

## Introducción

1. <i>Convivencia con o participación de y en lo divino: ¿Mito Olímpico versus Filosofía?</i> .....	99
---	----

2. La filosofía: ¿fiesta?.....	104
3. La experiencia religiosa en el mito olímpico.....	109
3.1. Telémaco ante los ojos de Néstor.....	110
3.2. El brillo divino del palacio real de Esparta ante los ojos de Telémaco.....	112
3.3. Un extraño visitante cautiva a Helena.....	114
3.4. La belleza divina de Nausica estremece a Odiseo.....	114
4. La experiencia religiosa en la filosofía.....	115
4.1. La experiencia religiosa según Rudolf Otto.....	116
4.2. La experiencia filosófica como experiencia religiosa.....	119
4.3. <i>Participación</i> : una nueva forma de relación con lo divino.....	130
4.4. Cómo y por qué el ser humano <i>toma parte</i> en lo divino.....	134
Conclusiones.....	142

#### CAPÍTULO CUARTO

*Ruptura y reinención del Kósmos en la visión mítica del mundo griego:  
de la religión preolímpica a la religión olímpica.*

Introducción.....	147
1. Religión preolímpica y religión olímpica: dos visiones griegas del Kósmos.....	153
1.1. Un acercamiento a la visión preolímpica del mundo desde el punto de vista de W. Otto.....	154
1.2. Un acercamiento a la visión preolímpica del mundo desde el punto de vista de F. M. Cornford.....	157
1.3. Asunciones básicas de la visión preolímpica del mundo.....	160
2. La visión olímpica del mundo.....	163
2.1. Breve reseña del proceso histórico que dio vida a la visión olímpica del mundo.....	164
2.2. La noche de la titanomaquia o el origen de la religión olímpica.....	167
2.3. La religión olímpica y su relación con la fundación de la democracia griega.....	170
3. Diferencias entre religión olímpica y religión preolímpica.....	176
Conclusiones.....	179

CAPÍTULO QUINTO  
*Ruptura y reinención del Kósmos en la visión filosófica del mundo griego:  
 ¿el mito en la filosofía?*

Introducción.....	183
1. ¿Qué es la <i>renovación orientalizante</i> ?.....	186
1.1. La <i>renovación orientalizante</i> , ¿origen de la filosofía?.....	194
1.2. La crítica de la filosofía a la visión olímpica y sus coincidencias con la preolímpica.....	197
1.3. La filosofía, ¿entramado de las concepciones olímpica y preolímpica?.....	200
1.4. La filosofía, ¿una actividad fiel al espíritu democrático griego?.....	204
1.5. La representación filosófica del mundo: ni arbitrariedad pura ni ciega necesidad.....	206
1.6. La filosofía, ¿una nueva forma de religiosidad?.....	209
1.7. La filosofía, ¿un paso al frente de la visión olímpica?.....	215
1.8. La filosofía, ¿respuesta al dilema abierto por el mito olímpico? La tendencia «mística».....	217
2. El otro cuerno del dilema del mito olímpico, la renovación orientalizante y la filosofía.....	221
2.1. La <i>renovación orientalizante</i> ¿origen de la filosofía?.....	223
2.2. La <i>renovación orientalizante</i> y la vertiente «científica» de la filosofía.....	226
2.3. Eros y Moira o las coincidencias entre visión olímpica y visión preolímpica.....	229
2.4. Alcances de la religión preolímpica.....	233
2.5. El papel de Moira en la vertiente «científica» de la filosofía.....	234
2.6. La democracia y la tendencia «científica» de la filosofía.....	240
2.7. La constitución última del mundo en la visión «científica».....	243
2.8. La comprensión del mundo en la tendencia «científica».....	249
2.9. La tendencia «científica», ¿una tendencia de la filosofía de directriz “secular”?.....	252
Conclusiones.....	255

*Tercera Parte*

Ruptura del *Kósmos*:  
Reinvención del hombre y traslación de lo divino.  
*La visión cristiana del mundo*

<i>Introducción</i> .....	265
---------------------------	-----

## CAPÍTULO SEXTO

*Un contemplador contemplado:*

*alcances y límites de lo humano en el mundo primitivo y en el ideal heroico griego.*

Introducción.....	273
1. El papel de la diferencia en la construcción de la identidad individual humana.....	276
1.1. La vida social en el género humano.....	278
1.2. El "discurso de la diferencia" como inspiración y motivo de la sociabilidad humana.....	282
1.3. Individuo y comunidad en el pensamiento primitivo.....	286
1.4. Identidad individual humana y mundo natural.....	292
1.5. El <i>complemento lógico</i> y el <i>complemento propicio</i> de la identidad humana.....	294
1.6. La construcción de la vida social.....	298
1.7. El totemismo como paradigma de la vida social humana.....	301
1.8. El totemismo como un sistema de referencias.....	310
2. Individuo y comunidad en el pensamiento griego: el mundo heroico.....	313
2.1. El tipo heroico griego, ¿un sistema totémico?.....	315
2.2. Sistema totémico y sociedad de castas.....	318
2.3. El ideal de la vida heroica: honor o negación absoluta del adversario caído.....	326
Conclusiones.....	329

CAPÍTULO SÉPTIMO  
*Un contemplador contemplado.*  
*Alcances y límites de lo humano en la visión cristiana del mundo:*  
*I. El drama mundano.*

Introducción.....	335
1. El universo de pensamiento cristiano como visión del mundo.....	343
1.1. La dimensión religiosa de la existencia humana.....	344
1.2. ¿Qué significa “visión del mundo”?.....	351
2. Un dios creador (Dios que comparte su esencia).....	359
2.1. ¿Creación <i>versus</i> aparición?.....	360
2.2. La visión cristiana: una explicación <i>sui generis</i> del origen del mundo.....	362
2.3. Un dios creador es un dios liberador.....	369
3. Un dios redentor (Dios que cambia el curso de la historia).....	383
3.1. La dignidad de la persona humana: ¿cimiento de la autonomía de la creación?.....	384
3.2. Dos criterios para la autodeterminación humana.....	391
3.3. La serpiente, ¿símbolo en la tradición bíblica del criterio “material”?.....	396
3.4. El pecado y el criterio “material”.....	405
3.4.1. La idea de pecado original.....	410
3.4.2. El concepto de pecado y la lucha radical contra la esclavitud.....	414
3.5. La figura del Cristo: ¿lo sobrenatural en lo natural?.....	420
3.5.1. La encarnación y la lucha radical contra la esclavitud.....	426
3.5.2. Jesús: ¿legislador y antihéroe?.....	433
4. Un dios consolador (Dios que garantiza y promueve la bienaventuranza futura).....	442
5. Un dios contemplador (Dios que es comunidad).....	453
Conclusiones.....	458

CAPÍTULO OCTAVO  
*Un contemplador contemplado.*  
*Alcances y límites de lo humano en la visión cristiana del mundo:*  
*II. El drama humano.*

Introducción.....	461
1. La visión cristiana del mundo como una revisión crítica de su tiempo.....	462
2. La soledad del hombre, una experiencia fundamental.....	467
3. La experiencia de soledad en la visión cristiana del mundo.....	469
4. De la individualidad o del sustento de la comunidad: el amor.....	477
5. La nueva cultura comunitaria y la divinidad.....	486
5.1. Individualidad, soledad y comunidad.....	490
5.2. La comunidad divina, ¿modelo de toda verdadera comunidad?.....	498
6. La nueva cultura comunitaria y la comunidad.: tiempo e historia en la visión cristiana.....	504
6.1. La vivencia de la temporalidad humana en la visión cristiana del mundo.....	508
6.2. Individualidad y comunidad: la lucha por la libertad o el derrocamiento del sistema de poder.....	515
7. Los confines de la acción humana en la visión cristiana del mundo.....	520
Conclusiones.....	536
COMENTARIOS FINALES.....	547
BIBLIOGRAFÍA.....	567

# Introducción

*Confesarse, hacer memoria  
y liberarse humanamente es reducirse...  
Reducir lo humano llevará consigo,  
inexorablemente, dejar sitio a lo divino.*

*María Zambrano. El hombre y lo divino*

*En cierto sentido, todos los problemas centrales de  
la filosofía se dejan reducir a la pregunta: ¿Qué es  
el hombre, y qué lugar y posición ocupa dentro de la  
totalidad del ser del mundo y de Dios?*

*Max Scheler. Metafísica de la libertad*

## 1. La inquietud.

Los nuestros son tiempos de angustia y desesperanza. En ellos, poco interés hay por fomentar un cumplimiento mejor y más pleno de lo que constituyen las determinaciones colectivas del individuo. Antes bien, se promueve el individualismo, pues, en detrimento de las obligaciones colectivas, se destaca y acentúa deliberadamente la peculiaridad de los individuos<sup>1</sup>. Por consiguiente, parece que la sociedad o, lo que es lo mismo, el “conjunto de relaciones de los seres racionales entre sí”<sup>2</sup> está por morir —o, tal vez, ya ha muerto. La realidad, por tanto, de manera ineludible y urgente, exige y espera respuestas.

---

<sup>1</sup>. Cf. Jung, C. G. *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Traducción de Julio Valderrama. Barcelona: Paidós (Biblioteca de Psicología Profunda, 114), 219pp, p. 70.

<sup>2</sup>. Cf. Fichte, J. G. *El destino del sabio y del literato*. Sin datos del traductor. Madrid: Sociedad General Española de Librería (Biblioteca Económica Filosófica, XCV), 126 pp., p. 20.

El filósofo y la filosofía, desde su origen —y en él—, parecen tener como meta fundamental ofrecer un significado pleno a la existencia del hombre en la tierra. Sin embargo, ¿puede o, en todo caso, quiere hoy la filosofía llevar acabo esta tarea para abrir paso a la esperanza? De intentar hacerlo, ¿qué debe hacer?

Puesto que los embates del individualismo relativista han resultado muy degradantes y dañinos tanto para la vida humana como para el orden natural —que acoge y ha de propiciar la estancia del hombre en la tierra—, la filosofía, de intentar ofrecer un significado pleno a la existencia del hombre en la tierra, no puede sino intentar descubrir una vía para solucionarlo y reconducirlo. ¿Cómo ha de hacerlo? Para responder esta pregunta sigo la advertencia de Jaspers:

Osar la comunicación de hombre a hombre sirviéndose de todo espíritu de verdad en una lucha amorosa.<sup>3</sup>

Se trata, pues, de que la filosofía intente hoy fomentar, difundir, propiciar y posibilitar la comprensión recíproca entre los seres humanos. Mas, dado que no se puede propiciar comunidad alguna “sin suponer que hay realmente seres racionales *aparte de nosotros*”<sup>4</sup>, considero que el proyecto filosófico que hoy en día pretenda ofrecer un significado pleno a la existencia del hombre en la tierra, no sólo debe tener como punto de partida la evidencia de la percepción que cada cual tiene de sí mismo (solipsismo) sino, con él, la certeza de que más allá de cada sí mismo, hay seres realmente existentes, conscientes de sí y, por ello, pensantes (intersubjetividad). Esto significa que, en mi opinión, para que la filosofía actual sea capaz de ofrecer un significado pleno a la existencia del hombre en la tierra, no puede tener otra misión que clarificar, repensar y replantear los asuntos del solipsismo y la intersubjetividad.

La superación del solipsismo y el individualismo relativista son, pues, el motivo que ha dado vida a la presente disertación. Con todo, no llegó ella a conformarse en tema de la misma. Pero, antes de enunciar en qué vino a parar el interés suscitado por el problema del solipsismo, quiero brevemente señalar las razones por las cuales considero que la solución del solipsismo puede conducir a la superación del individualismo relativista que, hoy por hoy, encarna y encarcela a la sociedad occidental.

---

<sup>3</sup> Jaspers, K. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Traducción de José Gaos. México: F.C.E. (Breviarios, 77), 1992; 151pp, p. 12.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

El solipsismo es un motivo cartesiano<sup>5</sup>. Consiste en atribuir “a la percepción interior de sí mismo una evidencia mayor que a la percepción del mundo exterior”<sup>6</sup>. ‘Intersubjetividad’, por su parte, hace referencia a un problema o, dicho de otra forma, a un inconveniente, a una contrariedad, a una complicación. “Se refiere no sólo a la cuestión de la posibilidad de un conocimiento objetivo válido para todos los sujetos que lo poseen, sino también a la cuestión del reconocimiento por un sujeto cualquiera de otros sujetos”<sup>7</sup>. Por tal razón, sólo bajo el supuesto del solipsismo tiene sentido el problema de la intersubjetividad.

Me explico partiendo de una constatación banal: el sujeto leibniziano es la mónada como individuo. Puesto que se ha de volver ulteriormente a ello, recuerdo aquí sólo para hacer memoria los temas tan conocidos según los cuales las mónadas que hacen la textura de lo real son únicas por esencia, y cada ser es enteramente diferente de todo otro por esencia... En cierto modo se anuncia ya aquí, en la afirmación de que no hay más que individuos, la ruptura que podrá sufrir el concepto de «naturaleza humana»... Este individualismo ontológico, Leibniz lo expresa desde su tesis sobre la individuación por la materia y condena así el desarrollo que hace de la individualidad una dimensión exterior a la esencia. Pero es a través de la reflexión sobre el principio de los indiscernibles como la fundamentación leibniziana del individualismo ontológico encontrará toda su amplitud.<sup>8</sup>

Es Descartes quien, en primer lugar, intenta dar solución al problema del solipsismo. La importante “Meditación Sexta” de sus *Meditaciones Metafísicas* contiene y desarrolla su propuesta. Mas, según lo corrobora la historia de las ideas, “las trabajosas vigiliias que habrían de reemplazar a la tranquilidad de su reposo, en vez de procurarle alguna luz para conocer la verdad, no fueron bastantes a iluminar por entero las tinieblas de las dificultades que promovió”<sup>9</sup>.

No obstante, pocos pensadores se percataron de lo fallido y pernicioso de aquél, no menos arduo, intento. En efecto, toda la filosofía posterior a Descartes tiene, de un modo u otro, con sus matices y reconducciones, al *ego cogito* por fundamento y, por consiguiente, al problema de la intersubjetividad como su espectro más hondo e incontenible. El solipsismo no fue nunca puesto

<sup>5</sup> Cabrera, M. *Los supuestos del idealismo fenomenológico*. México, UNAM, 1972; 72pp., p. 45.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>7</sup> Cf. Ferrater Mora, J. “Intersubjetividad” en *Diccionario de Filosofía*. (Vol. 2). Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-Maria Terricabras (director de la Càtedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo de la Universitat de Girona), Barcelona: Ariel, 1994; 4 Vols.

<sup>8</sup> Renaut, A. *La era del individuo*. Traducción de Juan Antonio Nicolás. Barcelona: Ensayos/Destino 15, 1993; 407 pp., pp. 55-56.

<sup>9</sup> Cf. Descartes. R. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducción, introducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977; 466 pp., p. 21.

en duda. Ni siquiera el más acérrimo crítico de la modernidad, es decir, Nietzsche, puso en cuestión este fundamento (“yo pienso”).

Nietzsche radicaliza el tema, consustancialmente ligado a la idea monadológica, en virtud del cual el universo, como una ciudad «tomada desde diferentes puntos de vista», no es otra cosa que la suma de las perspectivas monádicas. Si toda percepción es una puesta en perspectiva y si cada mónada es una tal perspectiva sobre el mundo, como el mundo no es él mismo mas que el conjunto de las mónadas, es la totalización de las perspectivas y no hay mundo fuera de estas perspectivas: Leibniz, de todos modos, no explotó hasta el final este descubrimiento del perspectivismo del conocimiento y especialmente, a los ojos de Nietzsche, no pone de manifiesto todavía el alcance profundamente antimetafísico, puesto que al nivel de Dios, como mónada de mónadas, se reintroduce como una objetividad. De Leibniz a Nietzsche, la muerte de Dios, *liberando la monadología de su limitación por la teodicea*, da a la temática perspectivista toda su carga de ruptura con la idea platónica del «verdadero mundo»... En otras palabras...contrariamente a lo alcanzaba el Dios de Leibniz, esta totalización infinita de las perspectivas no puede acabarse nunca y dejar de ser así ella misma una perspectiva. La herencia leibniziana concierne, pues, en Nietzsche al corazón mismo de su empresa filosófica... Nietzsche no es únicamente un adversario del racionalismo leibniziano; en tanto que este racionalismo era monadológico, es igualmente su continuador, por haber creído poder extraer la verdad de la idea monadológica, separándola de su sumisión al valor de la razón<sup>10</sup>.

No soy, pues, la primera en señalar la importancia que tiene dar solución a los asuntos del solipsismo y la intersubjetividad, cuando lo que se busca es fomentar, difundir, propiciar y posibilitar la comprensión recíproca entre los seres humanos. Descartes fue el primero en intentar una respuesta. Tras él, muchos otros autores han reflexionado acerca de este mismo tema. Para hacerlo han pensando más o menos de la manera que describo a continuación:

La experiencia nos enseña únicamente que en nuestra conciencia empírica tenemos la representación de los seres racionales fuera de nosotros, y sobre esto no hay discusión, jamás lo ha negado un egoísta nato. La cuestión es saber si a esta representación responde alguna cosa fuera de ella, si hay algo independiente de nuestra representación, y si, aun cuando no nos los representemos, hay seres racionales aparte de nosotros... ¿Cómo llegaríamos a admitir y a reconocer seres racionales fuera de nosotros?<sup>11</sup>

Empero, según entiendo, muy pocos supusieron que solucionar el asunto de la intersubjetividad habría de tener como resultado reconocer que:

Si algo hay claro y evidente para todos, si algo hay que nadie podría negar, es que *la naturaleza ... bienhechora de la humanidad, nos ha conformado a todos por igual y nos ha sacado de un mismo molde* para que nos reconozcamos como compañeros, o, mejor dicho, como hermanos. Y si, en el reparto que nos hizo de sus dones prodigó alguna ventaja cor-

<sup>10</sup>. Cf. Renaut. A. *Op. Cit.*, pp. 245-246.

<sup>11</sup>. Fichte, J. G. *Op. Cit.*, p. 22.

poral o espiritual a unos más que a otros, jamás pudo querer ponernos en este mundo como en un campo acotado y no ha enviado aquí ni a los más fuertes ni a los más débiles. Debemos creer más bien que, al hacer el reparto, a unos más, a otros menos, quería hacer brotar en los hombres el afecto fraternal y ponerlos en situación de practicarlo, al tener, los unos, el poder de prestar ayuda y, los otros, de recibirla. Así pues, ya que esta buena madre nos ha dado a *todos* toda la tierra por morada, de cierto modo nos ha alojado a *todos* bajo el mismo techo y nos ha perfilado a *todos* según el mismo patrón, a fin de que cada cual pueda, como en un espejo, reconocerse en el vecino... [y] nos ha dado a *todos* ese gran don que son la voz y la palabra para que nos relacionemos y confraternicemos y, mediante la comunicación y el intercambio de nuestros pensamientos, nos lleva a compartir ideas y deseos... [Y, por consiguiente,] ha procurado por todos los medios, conformar y estrechar el nudo de nuestra alianza y de nuestros lazos de sociedad, ... [pues] ha manifestado en todas las cosas el deseo de que estuviéramos, no sólo unidos, sino también que, juntos, no formáramos, por decirlo así, más que un solo ser...<sup>12</sup>

Por tanto, muy pocos han considerado, en primer lugar, que la resolución del asunto de la intersubjetividad pudiese fungir como una vía para la superación del individualismo relativista que tan despreciable y dañino ha resultado para la vida en comunidad. En segundo, que la tarea que tiene la filosofía de ofrecer un significado pleno a la existencia del hombre en la tierra, podría ser satisfecho cuando, gracias a una consideración suficientemente prestada a la singularidad individual, se alcanzaron elementos de importancia para estar en posición de fomentar un cumplimiento mejor y más colmado de lo que constituyen las determinaciones colectivas del individuo.

El solipsismo continua, así, vivo hasta nuestros días. Pero, según he dicho, en la historia de la filosofía, los intentos por superarlo no han faltado. A lo largo de los siglos XIX y XX, no pocos pensadores lo han condenado. Los primeros fueron los Románticos. Después, la tarea la recogieron Heidegger, Scheler, Jaspers, Marcel, Buber, Lévinas, Ricoeur, Panikar y Zambrano. Por tanto, una investigación que toma entre sus manos el asunto de la intersubjetividad y el solipsismo no tiene, de manera general, otro antecedente que los pensadores arriba mencionados. Con todo, el estudio aquí desarrollado no tiene la intención de exponer los puntos de vista que, con respecto a este asunto cada uno por su cuenta desarrolló. Es más, ni en la formulación de la hipótesis que da vida a esta investigación, ni en la argumentación que la ha de sostener, ha sido alguno de ellos asimilado íntegramente. Los pensamientos que con respecto a este tema cada uno desarrolló funcionan, pues, como líneas especulativas de este trabajo. En efecto, junto con ellos he decidido estimar que un reencuentro con lo divino es la condición suficiente para superar el solipsismo. Por tanto, en las

<sup>12</sup>. Boétie de La, E. *El discurso de la servidumbre voluntaria* seguido de *La Boétie y la cuestión de lo político* por Pierre Clastres y Claude Lefort y de *El «Contra Uno»* de Etienne de la Boétie por Pierre Leroux. Edición concebida y realizada por Miguel Abensour. Traducción de Toni Vicens, Barcelona: Tusquets, 1980; 195pp., pp. 62-63.

páginas siguientes procuraré ofrecer reflexiones y argumentos que permitan revelar por qué razón un reencuentro con lo divino es condición suficiente para, usando palabras de Jaspers, “osar la comunicación de hombre a hombre” y superar, por tanto, el solipsismo. Expongo enseguida las razones por las cuales consideré valioso explorar el camino tan fértilmente emprendido por los pensadores ya mencionados y, así, agregar un estudio más a la no sólo amplia sino, ante todo, certera y profunda producción que ellos pudieron legar a la reflexión filosófica actual.

Los estudios realizados en un trabajo anterior<sup>13</sup> me permitieron llegar a vislumbrar varias cosas. Por supuesto, no hablaré aquí de todas y cada una de ellas. Sólo hablaré de mencionar las que en su momento me motivaron a investigar la temática que ahora expongo en la presente disertación. Por ejemplo, descubrí que una de las principales características de la, así llamada, *Revolución Científica*<sup>14</sup> fue la presencia de un proceso muy profundo y fundamental, del que se sucedió un hecho muy significativo; a saber: que el ser humano de ese entonces perdiese la visión del mundo con base en la que especulaba y vivía. Pero, a decir verdad, si bien era verdad que, por razones que no habré de exponer aquí, el ser humano del siglo XVII se vio obligado a transformar y sustituir los conceptos y atributos fundamentales de su ya añeja concepción del mundo, lo que más me inquietó fue corroborar que, a la sazón de tales transformaciones también se llevó a cabo una fuerte modificación del marco de pensamiento bajo el cual actuaba y vivía, esperaba y amaba y, lo más importante, forjaba la imagen que podría tener de sí.

El tema del fin de la metafísica es concomitante al del fin del humanismo<sup>15</sup>.

Con todo, los límites y los alcances de esa investigación —que, como ya señalé, plantó ese basto tema de investigación ante mí, me llevaron por derroteros que sólo llegaron a tocar muy tangencialmente landas tan exuberantes y medulares. En ese momento lo que intentaba probar eran, básicamente dos cosas. Primera, que la primordial y más inmediata consecuencia de esta drástica

<sup>13</sup> Cf. Matamoros Franco, N. M., *Fenomenología: ¿ontológica interpretación del mundo o los límites de la metafísica?* Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México (Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades), 2000, 375pp.

<sup>14</sup> “Se trata de un poderoso movimiento de ideas que adquiere en el siglo XVII sus rasgos definitivos con la obra de Galileo, que encuentra sus filósofos desde perspectivas diferentes en las ideas de Bacon y Descartes, y que más tarde encontrará su expresión clásica mediante la imagen newtoniana del universo, concebido como una máquina, como un reloj.” [Reale, G. y Antiseri, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo II “Del humanismo a Kant”, Barcelona: Herder, 1992; 822pp., p. 171.]

<sup>15</sup> Cf. Lévinas. E. *Humanismo del otro hombre*. Traducción de Graciano Gotzález R. Arnáiz. Madrid: Caparrós Editores (Colección Espirit, 11), 1993; 110pp., p. 66.

*Revolución* no fue otra sino la necesidad de plantear de nueva cuenta la pregunta más radical de todas; a saber, aquella que inquiere por el verdadero sentido universal del ser en general y sus estructuras universales. Segunda, que la acuñación del vocablo 'ontología' respondía a las exigencias de aquella necesidad. Por ello, cuando el trabajo mencionado quedó concluido, me di a la tarea de llevar a cabo una evaluación y estudio de las transformaciones y sustituciones que la revolución científica propició en el marco de pensamiento acerca del ser humano.

Ahora bien, dado que el lugar permitido a lo divino jugó un rol preponderante en la transformación de la visión del mundo acaecida en la ya citada *Revolución Científica*, quedé inclinada a pensar que en la innovación en la concepción de lo humano la reflexión acerca del papel permitido a lo divino también debía tener un lugar fundamental. Así fue como llegué a conjeturar que un intento por alcanzar una vía de solución al problema del solipsismo —a fin de subsanar la actual y urgente necesidad de la filosofía de dar un sentido pleno a la existencia del hombre en la tierra—, bien podría consistir en traer de nueva cuenta al centro de la reflexión filosófica la preocupación por *lo divino*<sup>16</sup>.

¿Es el hombre un advenedizo de la naturaleza infrahumana? ¿Es un «rey destituido»? —cuadro éste en el cual Pascal comprime su teoría—. ¿Se ha elevado hasta sí mismo? ¿Ha descendido hasta sí mismo? ¿Necesitamos de la idea de Dios para constituir su unidad y delimitarlo de todo otro ser? ¿O es esta idea misma sólo una comparación y un producto del hombre? ... Quizá haya personas que ya consideran cuestiones de este tipo como «anticuadas», como incompatibles con nuestro *status* intelectual presente. Puede que lo sean. Si tomamos como objeto de las mismas el ropaje simbólico-místico en que se hallaban envueltas aquí y allá. No lo son si se penetran detrás de este atavío. La totalidad de la filosofía del presente se encuentra prácticamente empapada del contenido material de este interrogante<sup>17</sup>.

Llegué, pues, a pensar que si el papel permitido a lo divino, había procurado una transformación de la concepción de lo humano, la nueva preocupación por él habría de redundar en una posible clarificación de la "naturaleza humana" que, por su parte y en su momento, habría de coadyuvar en la importante misión de la filosofía de ofrecer un sentido pleno a la existencia del hombre en la tierra.

<sup>16</sup>. Pero, cuando digo 'divino' no me refiero ni al Dios de los teólogos ni al de los místicos, sino al Dios de los filósofos. Por tanto, llegué a estar convencida que la preocupación por el reino invisible de la ley, la norma, el régimen, la ordenanza, la constitución última de las cosas, el fondo de las cosas, podría ser de utilidad a la hora de intentar edificar, respecto de lo humano (circunstancialidad, accidentalidad, mortalidad, caducidad, fugacidad y existencia), un reino de la regularidad y la constancia, la estructura y la forma, la ley y la eternidad.

<sup>17</sup>. Scheler, M. "La idea del hombre" en, *Metafísica de la Libertad*. Traducción de Walter Lieblich. Buenos Aires: Nova (Colección: La vida del espíritu), 1960; 276pp., pp. 37-38.

No es el hombre quien, poseyendo no sé qué vocación propia, inventaría, buscaría o poseería la verdad. Es la verdad la que suscita y sostiene al hombre (sin sostenerse en él)...<sup>18</sup>

Cierto, aún no sabía ni cómo ni con qué límites habría de llevar a cabo la reflexión sobre lo divino antes planteada. Por tanto, bien puedo decir que me di comienzo a esa exploración a ciegas. Pues bien, como comúnmente se dice, la realidad ordinariamente supera a la imaginación., la complejidad del asunto que ingenuamente me propuse explorar me exigió andar rutas que, si bien no dejaban de estar encaminadas a dar respuesta a la inquietud inicial, sí se encontraban cada vez más alejados del momento histórico en el que yo llegué a suponer había tenido lugar la orientación antes señalada; a saber: el Renacimiento. Por tanto, lo que se encontrará en las páginas siguientes no alcanza a ser sino la exposición de meras reflexiones o, si se quiere, *apuntes*, sobre lo que, a mi juicio, pueden servir como hitos para hoy día intentar superar el individualismo relativista que actualmente mina la existencia humana. Los resultados de la presente disertación no pueden alcanzar otra meta sino la de presentar algunos elementos que, podrían servir de guías a la hora de buscar construir una entrada y una salida. Salida desesperada y crucial de la visión pragmática e individualista del mundo que ha dejado casi extinta la vida en común. Entrada a la reconciliación con la hoy abandonada visión religiosa y sagrada que, según podrá comprobarse, tiene mucho que aportar al fortalecimiento y reconducción de esa casi extinta forma de vida.

## 2. El método.

Arriba advertí que hoy en día la memoria descubre que el ser humano está arrojado a la profanidad de sus propios límites y que allí, en la dimensión exclusivamente mundana, ha perdido su humanidad, es decir, su finalidad, su fundamento. A la cuestión, que muchos se harán, respecto de si es acaso posible desafiar la realidad y ocupar el sin sentido, el desdén y la decadencia de un mundo profano que nace deshumanizado y vacío, y a la duda de si es posible engendrar un discurso capaz de resarcir y superar la crisis del hombre actual, respondí positivamente. Consideré que, por cuanto que el hombre actual se distingue del arcaico por el olvido de lo divino, una vía potencial de tramontar, resarcir y superar la crisis de un mundo racional pragmático, técnico y preso del individualismo solipsista, bien podía ser la tarea de traer de nueva cuenta al centro de la reflexión

---

<sup>18</sup>. Lévinas, E. *Op. Cit.*, p. 66.

filosófica la preocupación por *lo divino*.<sup>19</sup> Dudosa, en un primer momento, de los límites y fronteras bajo los cuales habría de llevarse a cabo ese planteamiento, comencé la investigación. Pronto, muy pronto me di cuenta que era menester remontarse al pasado más primordial, un pasado, según parece, hierático y sacerdotal. Encontré que era fundamental distanciarse, compararse, relacionarse de cara al pasado, en franca oposición y revaloración de él. ¿De qué otra forma, me pregunté, podría ser posible provocar una nueva noción de hombre que corresponda más cercanamente a las necesidades humanas actuales y que, por ende, coadyuve al desarrollo de la totalidad del carácter humano? 'De qué manera podría ser posible criticar, evaluar, transformar y superar las propuestas que animan las concepciones actuales y, por tanto, tasarlas como pensamientos de hombres, es decir, como productos de una cultura determinada, como resultado de experiencias parciales, contingentes, sujetas al tiempo y a la circunstancialidad? ¿Por qué otra camino habría de ser posible revisar si la tradición filosófica ofrecía o no elementos que permitan dar salida a la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige? Así, la planeada vuelta al pasado lejos estuvo de intentar reducir el presente al pasado. Su meta: descubrir el camino al cual la tradición más remota nos había entregado para, en primera lugar, estar en posición de evaluar si la forma de vida que hoy nos tocó vivir se había o no apartado de él y, en segundo, intentar comprender los motivos y elementos de nuestra propia y peculiar circunstancia.

Según he dicho hasta ahora, inicié la investigación considerando dos cosas. Primera, que la innovación del lugar del hombre en el mundo tal y como ahora la vivimos había formado parte integral de la transformación de la visión del mundo acaecida en el paso del Renacimiento hacia la Modernidad Filosófica. Segunda, que en dicha transformación el papel permitido a lo divino jugó un papel fundamental. Por ello, advertí que mi intención inicial consistió en centrar sólo a ese momento histórico las reflexiones sobre el papel que la tradición filosófica había concedido a *lo divino*. Sin embargo, además comenté que a causa de la complejidad del tema me vi obligada a detener mis pesquisas en una época muy anterior a la que en un inicio pronostiqué. Por tanto, las conclusiones aquí alcanzadas, no obstante su utilidad, no alcanza, ni con mucho, el punto que originalmente las animó. Por tanto, quedó pendiente una importante tarea que buscaré alcanzar más

---

<sup>19</sup>. Ciertamente, no sin matices y diferencias, en esta intención me preceden otras voluntades. Por lo menos deben ser mencionados Zambrano, Jaspers, Marcel, Mounier, Lévinas, Buber, Scheler y Heidegger. Mas, ni en la formulación de la hipótesis que da vida a esta crítica, ni en la argumentación que la ha de sostener, ha sido alguno de ellos asimilado completamente. Sólo partes de ellos constituyen el cuerpo de la argumentación o, mejor dicho, "apuntes" que, según puedo ver, en su momento —el cual no tendrá lugar aquí— procurarán la construcción de lo que he dado en llamar una "Antropología humanística" y una "Metafísica Simbólica".

tarde. El tema de reflexión que en su momento consideré central; a saber, el tema del Renacimiento, queda, pues, postergado, para ser abordado en una investigación posterior. De este modo, la revisión del modo como han sido comprendidas las categorías de lo sagrado y lo profano se concentran en tres grandes momentos de la historia humana; a saber: mito, filosofía y visión cristiana del mundo. Con todo, toda vez que estas últimas son producciones culturales que sin lugar a dudas constituyen el legado teórico con el que el Renacimiento y la Modernidad Filosófica hubieron de trabajar y definirse, las reflexiones aquí ofrecidas preparan el camino para el análisis y tratamiento del periodo de tiempo no abordado: el Renacimiento. Por ello, los resultados de la presente disertación bien pueden ser considerados *apuntes* o, lo que es lo mismo, observaciones y registros que habrán de servir para, en otro momento, coadyuvar en la construcción de una reflexión que tenga a ese periodo como objeto de estudio.

De hecho, la investigación histórica vive de abstracciones, y cada uno de nosotros se labra en ella un dominio cuya fronteras son las de su competencia; lo importante es no creer que las limitaciones de nuestro método sean límites de la realidad.<sup>20</sup>

Ahora bien, puesto que, con el fin de clarificar el papel que la concepción de lo divino ha llegado a tener en la definición de la organización social humana, la temática de la presente disertación consiste en la revisión del modo como han sido comprendidas las categorías de lo sagrado y lo profano en tres grandes momentos de la historia; a saber: mito, filosofía y visión cristiana del mundo, los análisis aquí desarrollados se han dividido en tres partes centrales que comprenden y siguen esos mismos tres momentos de la cultura.

La primera de las tres partes anunciadas está compuesta por dos capítulos. En ellos he analizado el paso del mito a la filosofía a través de los análisis realizados por E. Cassirer y K. Kerényi, respectivamente. En tal exposición se logran precisar varias cosas. En primer lugar, queda claro en qué términos y bajo qué circunstancias el encuentro con lo divino dio origen y constituyó la esencia de la filosofía griega. En segundo lugar, y gracias a esta clarificación, se logra determinar en qué medida el resonar de *lo divino* guarda una íntima relación con la idea de la vida en comunidad. Ahora bien, el desarrollo de estos dos primeros capítulos muestra el camino al cual la tradición filosófica más remota nos conecta es aquél donde la humanidad se ve comprometida a hacer cara, a provocar, a experimentar o a sentir, a poner en obra y a procurar la intimidad, la fraternidad y,

---

<sup>20</sup> Gilson, E. *El espíritu de la filosofía Medieval*. Sin datos del traductor. Madrid: Rialp, 1981; 441 pp., p. 13.

por consiguiente, a tener o hacer en común, a distribuir, a repartir, a participar y recibir de otro alguna cosa como parte que toca a uno. Por tanto, la exposición desarrollada en estos dos primeros capítulos permite concluir que, puesto de lo que se trata no es sino de actuar en consecuencia, proseguir, conservar, depender del λόγος —que como bien se sabe en el pensamiento filosófico griego se consideró ley común a todos—, el camino al cual el origen de la filosofía nos llama y nos conecta es, precisamente, el camino de la κοινῶνία ποιεῖ y de la δυνάμενος κοινῶνεῖν o, lo que es lo mismo, el camino por el cual se trata de cargar con, imponerse, padecer, sufrir, aguantar, soportar, tolerar, llevar, proseguir y poseer el poder y la honra, la virtud generativa, de los actos que fomentan la comunidad, la comunión entre los hombres. Por ello, esta primera parte de la disertación prepara algunas de las herramientas útiles con las que, en su momento, habrá de llevarse a cabo el análisis y la crítica del mundo pragmático y técnico que ha dado vida a una sociedad presa del individualismo solipsista.

La primera parte de la disertación logra, pues, revelar que el camino al cual la tradición nos conecta no es otro sino ese en el que nos vemos conminados a hacer, a crear, a producir, a causar, a ocasionar, a contribuir y a servir a la confraternidad. No obstante, un asunto actual y problemático acomete directamente esta revelación. Se trata de la, así llamada, «crisis de legitimación de la comunidad» cuyos síntomas inequívocos, según M. Frank, son los que enseguida enuncio:

*Una huida masiva fuera de la sociedad que conduce a refugiarse, bien sea en el seno de sectas religiosas en las que, por lo menos en círculos reducidos, los miembros de ellas se sienten solidarios (es decir, se sienten comunidad) ya sea en la droga, que también permite esa experiencia a través del trance y la alucinación, aunque sólo sea ilusoriamente, o ya sea cualquiera de esos otros mundos paralelos de los que, aunque sólo sea mediante los pocos rasgos indicados, fácilmente se puede adivinar lo que tienen en común con los ya citados.<sup>21</sup>*

Conocidas en un primer acercamiento las características de la «crisis de legitimación de la comunidad», parecía reafirmarse la necesidad de realizar un recorrido histórico que permitiera fortalecer y afianzar las conclusiones ofrecidas por la primera parte de la disertación. Así, se presentó obligatorio resolver dos insoslayables tareas. En primer lugar, intentar descubrir los pasos por los cuales la historia humana occidental logró separarse del camino de la vida en común. En segundo, procurar revisar si acaso existen en ella elementos por los que la cultura actual pudiera llegar a reencontrarse con el camino otrora abandonado. Esto último con el afán de ensayar elementos de reflexión

<sup>21</sup> Frank, M. *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva Mitología*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona: Ediciones Serbal (Colección Delos, 8), 1994; 358pp., p. 16. [El subrayado es mío.]

con los que, que a pesar del estado actual de cosas, la *κοινωνία* y la *δυνάμενος κοινωνεῖν*—en tanto camino al cual el origen de la filosofía nos llama y nos conecta— pueden ser consideradas rumbo viable para la resolución de nuestro porvenir. Por tanto, resolver la problemática abierta por la «crisis de legitimación de la comunidad» exigió zanjar una doble petición. Primera, rehuir todo optimismo superficial a fin de situarme en la mejor posición para asumir sin vacilaciones el estado actual de cosas. Segunda, revelar la tradición, el legado de la antigüedad, no como un pasado definitivamente muerto sino, más bien, como algo que encierra “una lección imperiosa, la que tenemos que recoger cuando conjuntamente nos interrogamos respecto de nuestro destino de filósofos, es decir, respecto de lo que hacemos profesión en este mundo.”<sup>22</sup> Por ello, se convirtió en tarea básica del desarrollo ulterior de la presente disertación la necesidad de descubrir la actualidad de la tradición, es decir, la necesidad de *representar* la tradición, que a través de numerosas vicisitudes se prolonga ininterrumpidamente hasta nuestros días.

La segunda y tercera partes de esta disertación tienen, pues, como tarea clarificar si, a pesar del estado actual de cosas, es posible proseguir, persistir y avanzar en la travesía que, desde el origen de la filosofía, la humanidad había considerado posible realizar; a saber: la vida en común. Ahora bien, esa clarificación exigió dos cosas. Primera, localizar en nuestra singular y temporal forma de concebir la humanidad, la presencia de ciertos elementos, esquemas y motivos que descubrieran una unidad estructural, una identidad de forma con la tradición capaz de hacer posible un actual reencuentro con la vida en común propicio para, en su momento, consolidarla como forma sustancial de la destinación humana. Segunda, llevar, a cabo una incursión por la historia capaz de esbozar la génesis y evolución de nuestra propia, singular, y temporal forma de hacer vida y concebir la humanidad. En la resolución de estas metas, se configuró como hilo conductor la concepción que de lo humano se admitió en los tres periodos de tiempo antes señalados.

Así las cosas, la segunda parte de la disertación, constituida por tres capítulos, tomó a cargo la tarea de revisar, una vez más, el paso del mito a la filosofía, pero ahora con la finalidad de alumbrar la concepción que del ser humano una y otra habían generado. Primeramente, pasé a determinar la que, por su parte, había producido el mito. La filosofía, en consonancia con la visión mítica, definió al ser humano como *θεῶπος* o, lo que es lo mismo, como el enviado, el convidado a la fiesta, el ser vivo capaz de ser testigo presencial de lo divino y, por tanto, como espectador, concu-

---

<sup>22</sup> Corbin, H. *Avicena y el relato visionario*. Traducción de Agustín López Tobajas. Barcelona: Paidós (Orientalia), 1995; 295pp., pp. 18-19.

rente, enviado, convidado a la fiesta. Así, antes de analizar la filosofía me di a la tarea de intentar comprender con claridad los supuestos que permitieron al mito definir al ser humano en los términos citados. En esta segunda sección analicé, pues, en primer lugar, la visión mítica. Después, di paso al examen de la visión que en su momento defendió la filosofía.

Con ayuda de Kerényi y Vernant, llegué a la conclusión que, por intervención del mito, la filosofía, y la tradición más remota con ella, libró al ser humano a la contemplación de lo divino, es decir, a la comprensión de la ley que, común a todos, rige y ordena, en la totalidad del tiempo, todo el universo. Por ello, una vez más, pude corroborar que, a través de lo divino, la tradición filosófica más arcaica había puesto a la humanidad en camino a la vida en común. Con todo, el estado actual de cosas, es decir, la sociedad de tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, y que día a día se recrudece con un furor que no parece tener fin, volvió a plantear la urgencia de explicar la razón por la que, a pesar de la tradición, tuvo lugar en el tiempo el tipo de sociedad actual. De este modo, la urgencia de aclarar la forma que la tradición alcanzó en la historia ulterior se constituyó en tarea ineludible de los desarrollos posteriores de la disertación.

Se trataba de explicar por qué, a pesar de los esquemas ofrecidos por la tradición nuestra historia se dirigió a la construcción de un tipo de sociedad individualista, muy distante de la vida en común propuesta por el mundo antiguo. Como esa ruptura podía haberse dado en cualquier momento, decidí dirigirme una vez más, al mundo griego. Con ello procuré no dar nada por sentado ni perder la oportunidad de localizar en tan temprano punto la razón de esa ruptura. Así, volvía a cobrar vida la urgencia de revisar la tradición para intentar localizar las razones por las que se perdió la conexión a la vida en común que el pasado nos legó.

Pues bien, en el capítulo cuarto, revisé, de nueva cuenta y bajo otra perspectiva, la visión mítica del mundo griego. Aunque ahora lo hice centrándome en la religión. Así, con ayuda de W. Otto, Cornford y Vernant, analicé las dos religiones que engloban esa importante visión, a saber: la religión preolímpica y la religión olímpica. Descubrí que en el paso de una religión a otra se llevó a cabo una transformación absoluta de la visión del mundo. Al mismo tiempo, concluí que, en sus supuestos, el mito olímpico engloba la posibilidad de negar o afirmar la presencia en el mundo de un principio misterioso —*voûς*— que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia. Este descubrimiento fue de gran utilidad para explicar por qué, en el contexto de la religión olímpica, el ser humano se encontró constantemente indeciso respecto del carácter

que ha de considerar tiene la realidad y, por consiguiente, en la indisoluble disyuntiva de asumir su existencia esperanzada o desesperanzadamente.

Ahora bien, dado que, según pude ver, “ambos impulsos todavía actúan en el pensamiento actual y, a la vez, caracterizan dos conocidos tipos de temperamento humano”<sup>23</sup>, a saber: «el científico» y «el místico», pude suponer que, hasta el día de hoy, la disyuntiva abierta por el mito no ha podido ser satisfactoriamente resuelta. En todo caso, la resolución del dilema abierto por el mito olímpico es siempre la expresión de un deseo de ser y existir y, por tanto, la elección de una forma de vida. De esta suerte, el capítulo quinto enfrentó la tarea de explicar cuál de las dos opciones abiertas por el dilema citado acogió la filosofía en sus orígenes. Pude concluir que, en un primer momento, la filosofía optó por afirmar la presencia en el mundo de un principio misterioso que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia. Sin embargo, también pude corroborar que muy pronto hizo su aparición la opción que niega la presencia de este principio. Por ello, me fue posible localizar, en los albores mismos de la filosofía, los orígenes del individualismo que hoy nos rige. En efecto, descubrí que en la tendencia científica, que se encuentra ligada al atomismo de Leucipo y Demócrito, a la Sofística y a la Democracia, están los cimientos de la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige.<sup>24</sup>

Pero, una vez descubierto todo eso, hacia falta proseguir la pesquisa y determinar en qué forma esas dos tendencias pudieron permanecer vigentes y vivas en la posteridad para, a su vez, estar encapacidad de establecer, en la medida de lo posible, las circunstancias que promovieron el hecho que la tendencia, así llamada, «científica» llegara a imponerse de manera global en el pensamiento occidental y la sociedad de tipo individualista, que se funda en ella, lograra alcanzar un lugar tan preponderante en la cultura actual.

Puesto que, después del pensamiento griego mítico y filosófico, la visión cristiana es uno de los hitos fundamentales de la cultura occidental, en la tercera parte de esta disertación decidí dirigir mis reflexiones hacia ella.<sup>25</sup> Me di, pues, a la tarea de verificar en qué medida podían fincársele

<sup>23</sup>. Cornford, F. M. *De la religión a la Filosofía*, Traducción de Antonio Pérez Ramos. Barcelona: Ariel (Colección Filosofía), 303pp., p. 8.

<sup>24</sup>. R. Mondolfo, en su texto, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, [Sin datos del traductor. Buenos Aires: EUDEBA (Temas de EUDEBA/Filosofía), 1968; 460pp.] afirma la existencia de elementos llamados *modernos* en la vida antigua. Se refiere, específicamente, a los temas del infinito y la subjetividad. De esta suerte, la posibilidad de situar los orígenes del individualismo en la cultura griega no es un asunto del todo inaudito; aunque en ningún momento sea subsidiario de los análisis expuestos por Mondolfo en el texto citado.

<sup>25</sup>. El tratamiento de este asunto nada tiene que ver con la necesidad, por un lado, de comprobar la existencia de una “filosofía cristiana” ni, por otro, de exponer el modo como “el espíritu cristiano, penetrando la tradición griega, trabajándola desde dentro, logra hacerlo producir una visión del mundo específicamente cristiana” [Cfr. Gilson, E. Op. Cit.,

responsabilidades en la construcción de tipo individualista que hoy nos rige. Empero, por cuanto que la visión cristiana se ve enfrentada a la visión mítica griega, fue inevitable revisar esta última una vez más. El fin que con ello se perseguía no era otra que remarcar las relaciones de oposición y conflicto que la visión cristiana guarda con la tradición griega y determinar, así, en qué medida esta última podía ser considerada parte de la construcción de la vida en común o, en su defecto, disolución de esa antigua e importante ruta y, por ende, causa inmediata y directa del tipo individualista de sociedad que hoy nos rige.

La revisión histórica aparece, de nueva cuenta, ineludible. En esta ocasión, la revisión tendría el fin de comprender los contenidos, límites, valores y procedimientos adoptados por la visión mítica griega a la hora de dotar a la individualidad humana de cierto estatuto más o menos coherente y socialmente establecido. No obstante, para intentar determinar con cierta claridad los dispositivos ideados por el hombre griego para dar unidad y sentido a las relaciones interpersonales, era menester tasar el universo de pensamiento griego con el universo de pensamiento primitivo, pues, así como el pensamiento griego es antecedente del cristiano, el primitivo lo es del griego.

Con la ayuda de Lévi-Strauss, y otros pensadores que se han encargado de estudiar y clarificar el universo de pensamiento primitivo, revisé la tradición totémica y llegué a concluir dos cosas. Primera, que contra todo pronóstico, la tradición mítica griega al identificarse, a través de la figura del héroe, con la sociedad totémica y de castas era en gran medida responsable de la creación y sostenimiento de los supuestos que dan vida a la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige. Segunda, que la visión cristiana del mundo era una visión radicalmente enfrentada a la tradición griega y, por tanto, al individualismo, pues, a través de una serie de supuestos fundamentales había logrado producir una idea de comunidad de índole completamente distinta a la arcaica —incluida toda sociedad de castas y totémica. De esta forma, mientras que el capítulo séptimo se encargó de exponer y clarificar la serie de supuestos que en la visión cristiana sirven de sustento para la “nueva cultura comunitaria” que tiene a bien promover, el capítulo octavo, al tener a su cargo definir en qué consistió esa “nueva cultura comunitaria, no hizo otra cosa que explicar cómo y por qué, en contra de todo presentimiento, la visión cristiana bien puede llegar a ser vista como un proyecto cultural del todo enfrentado al individualismo.

---

p. 11.] Antes bien, lo que aquí se pretende es indicar las ideas centrales que, más allá de cualquier posible sistematización, dan vida al pensamiento cristiano.

### 3. Las expectativas.

Pretendo que, en su momento, las conclusiones alcanzadas en la presente disertación, en concordancia con los estudios que sobre el Renacimiento quedaron pendientes, permitan llegar a obtener eso que he dado en llamar *una antropología humanista y una metafísica simbólica*. Es que, por todo lo que en esta disertación se logra apuntar, la necesidad de poner límites a lo humano para dejar sitio a lo divino, parece no tener otro resultado que una *antropología*, es decir, un «conocimiento del hombre»<sup>26</sup> capaz de designar y evaluar la concepción que del mismo se establece en la actualidad y que, por lo demás, subyace a las diversas exploraciones de las ciencias humanas, así como a los discursos morales o políticos e, incluso, la filosofía.<sup>27</sup>

No es el hombre quien, poseyendo no sé qué vocación propia, inventaría, buscaría o poseería la verdad. Es la verdad la que suscita y sostiene al hombre (sin sostenerse en él)...<sup>28</sup>

Mas, según puedo ver, una antropología así encaminada, no puede ser calificada sino de *humanista*<sup>29</sup>. En efecto, en primer lugar, tiene como fin estudiar al ser humano en lo que tiene de específico para dar a conocer su naturaleza peculiar. En segundo, pretende generar un nuevo sentido del hombre y sus problemas —para, con ello, cumplir con el, al parecer, resulta ser el cometido más urgente de la filosofía contemporánea, a saber, ofrecer un sentido pleno a la existencia del hombre en la tierra. En tercero, intenta hacer que el hombre sea aquello que debe ser de acuerdo a su naturaleza espiritual específica y, por tanto, incrementar su potencial.

Con todo, los hallazgos de esta antropología no pueden ser completos si, en último término, no tuvieren un fundamento, es decir, si en última instancia no fuese posible explicar cómo está constituido el fondo de las cosas para sea posible que lo que ella descubre y propone. Por ello, tal *antropología* exige una *metafísica*, es decir, reclama dirigir el pensamiento hacia una única cuestión: “¿Qué características deben reunir [o, mejor dicho, de hecho reúnen] el fundamento y el ori-

<sup>26</sup> Cfr. Todorov, T. *La vida en común. Ensayo de Antropología general*. Traducción de Héctor Subirats. Madrid: Taurus, 1995; 229 pp., p. 9.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Lévinas, E. *Op. Cit.*, p. 66.

<sup>29</sup> Para los sentidos aquí utilizados del término ‘humanismo’ Cf. Ferrater Mora, J. *Op. Cit.*, Abbagnano, N. *Diccionario de Filosofía*, Traducción de Alfredo N. Galletti., México: F.C.E., 1998; Realy G. y Antiseri, D. *Op. Cit.*, pp. 26-33 y Jaeger, W. *Paideia*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México: F.C.E., 2000; 1151 pp., pp. 3-16.

gen de la totalidad del mundo para que ese “algo” —esa *estructura* esencial del mundo [en este caso, el hombre tal y como ha de quedar descrito por esa antropología]— resulte *posible*?<sup>30</sup>

Mas, según entiendo, la metafísica que la antropología humanística demanda no puede ser sino una *metafísica simbólica* o, lo que es lo mismo, una metafísica que ligue, encadene, trabe, enlace, anude, acople, vincule, relacione, asocie, amarre y sujete dos cosas anteriormente separadas y, además, contrapuestas: el hombre y lo divino. Por tanto, tal metafísica ha de poner en claro que el fundamento y el origen de la totalidad del mundo son de tal naturaleza que lo divino es símbolo del hombre. Con todo, no seré yo quien habrá de evaluar si los resultados aquí vertidos pueden, en un momento dado, servir o no como herramientas para la cimentación y envión de una metafísica y una antropología así definidas. Eres tú, lector, en última instancia, quien, como escucha atento de esta exposición, tendrá la última palabra.



---

<sup>30</sup>. Cf. Scheler, M. *Conocimiento y trabajo*. Traducción de Nely Fortuny. Revisión de Herbert Wolfgang Jung.. Buenos Aires, Nova (Colección: La vida del espíritu), 1969; 309pp., p.42.

# *Primera Parte*

## ENCUENTRO CON LO DIVINO: ORIGEN Y ESENCIA DE LA FILOSOFÍA.

### *La filosofía griega.*

*...Decisiva "crisis" con la que comienza el saber empírico conceptual.  
E. Cassirer, Filosofía de las formas simbólicas.*

*La reflexión filosófica —aunque se quiera independiente de la historia, o dueña, llegado el caso, de un secreto que da la clave de la historia, como en Hegel o Marx— aparece, sin embargo, en el movimiento de la historia. El pensamiento más innovador tiene antecedentes, no sólo aquellos que él mismo reconoce alguna vez, sino otros más sorprendentes, que se le descubren mucho más tarde... Toda filosofía tiene, pues, un pasado y un porvenir que pesan sobre su realidad presente.*

*Georges Gusdorf, Mito y Metafísica.*

### Introducción.

En el desarrollo de los dos capítulos que conforman esta primera parte de la disertación he osado tratar el punto en el que, en Grecia, "la concepción tradicional del mundo y las reglas consuetudinarias de la vida empezaron a resquebrajarse"<sup>1</sup>. He dispuesto, entonces, ensayar adentrarme en la espesa nebulosa del tiempo más remoto en el que las máximas ancestrales de conducta fueron

---

<sup>1</sup> Burnet, J. *La aurora del pensamiento griego*. Traducción de Orencio Muñoz, México: Argos, 1944; 462pp., p. 1.

seriamente puestas en duda y la vieja concepción de la naturaleza hubo desaparecido. He resuelto, así, intentar penetrar, con la luz del análisis especulativo, el momento aquél en el que, a fuerza de esos cambios, los filósofos primitivos se dedicaron a meditar sobre el mundo que les rodeaba, de un modo muy particular y específico. Además, he decidido procurar topar con la aurora que vio la aparición de la lógica. Es que, a decir verdad, no he querido pasar por alto la oportunidad de proponerme alcanzar el álgido momento de transición, la especial ocasión en la que el mundo griego dio un vuelco y fundó aquello que la humanidad conoció y ha conocido con el nombre 'filosofía'. Mas, ¿tengo, acaso, bases sobre las cuales llevar esta pretensión a efecto?

Lo que no cabe aventurar en el desarrollo de la historia de las acciones humanas, puede muy bien ensayarse mediante suposiciones respecto de su inicio, siempre que lo establezca la naturaleza. Tal inicio no tiene por qué ser inventado, ya que puede ser reconstruido por la experiencia...<sup>2</sup>

Los griegos de la época histórica que primero trataron de comprender filosóficamente el mundo no estaban en modo alguno en la misma posición que los hombres que recorren por primera vez un camino. Por consiguiente, la intención de dar con la más temprana hora del nacimiento de la filosofía griega se encuentra animada, entre otras cosas, por la convicción de que, "a despecho de sus pretensiones, un pensamiento no detiene la historia. Es un momento de la historia."<sup>3</sup>

Los residuos que quedan del arte egeo prueban que antes del surgimiento de la filosofía ya existía una tolerable y consistente idea del mundo.<sup>4</sup> ¿Cuál era esa idea? Se ha llamado 'mito', 'mitología'. Por ello, cabe afirmar con Gusdorf que "la conciencia filosófica ha nacido de la conciencia mítica, de la que se ha separado lentamente por la ruptura del equilibrio que había logrado una armonía perdida para siempre."<sup>5</sup> El penetrar en los supuestos y dotes del mito, de la mitología<sup>6</sup> se

<sup>2</sup>. Kant, I. "Probable inicio de la historia humana" en, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros ensayos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. Concha Roldán Panaduro y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1987; 100pp., p. 57.

<sup>3</sup>. Gusdorf, G. *Mito y Metafísica. Introducción a la filosofía*. Traducción de Néstor Moreno. Argentina: Nova (Colección: La Vida del Espíritu), 1960; 287pp., p. 9.

<sup>4</sup>. Cf. Burnet, J. *Op. Cit.* p. 3.

<sup>5</sup>. Gusdorf, G. *Op. Cit.*, p. 10.

<sup>6</sup>. Esa clarificación, que implica preguntarse por la verdadera naturaleza de eso que llamamos mito, no intentará responder las preguntas que se nombran a continuación: "¿Cuál es el estatuto social e intelectual de este género de relato? ¿Dónde hay que situar el mito en el conjunto de la vida colectiva de una sociedad, como hay que diferenciarlo de las creencias y ritos religiosos de todos los fenómenos de la tradición oral, cuentos, proverbios, folclore y ficciones propiamente literarias? ¿Qué lugar hay que asignarle en el individuo y en el grupo, qué dimensión humana hay que reconocerle cuando se le considera desde una perspectiva antropológica?" [Vernant, J. P. *Mito y sociedad antigua*. Traducción de Cristina Gazquez. Madrid: Siglo XXI, 1987; 220pp., p. 170.] En todo caso, se abocaría a clarificar, entre otras cosas, en qué medida el mito constituye un modo de expresión específico que tiene su lengua, su pensamiento y

presenta, así, como vía segura para intentar vislumbrar la específica consistencia de eso que llamamos 'filosofía'. A fin, pues, de procurar situar el nacimiento de esa nueva forma de pensamiento, cuya crucial aparición significó la desaparición de la vieja concepción de la naturaleza, esta primera parte de la disertación estará dedicada a explorar la estructura mítica más profunda. Con todo, el abordaje del mito que, por otra parte, tiene también la intención de intentar evitar repetir simplemente que la filosofía de los griegos apareció alrededor del siglo VI a. C. —así, como por arte de magia, sin ofrecer una reflexión de cómo o por qué pudo suceder— es, por lo demás, un acto que no debe ser considerado señal de un interés por promover o alcanzar una arqueología de la razón. Antes bien, debe ser estimado como una forma de la preocupación por lo actual<sup>7</sup>. Es que, si bien es cierto que toda filosofía tiene un pasado, cierto es también que tiene un porvenir, cuyas dimensiones pesan sobre la realidad presente.<sup>8</sup>

La palabra φιλοσοφία figura, por así decirlo, en la partida de nacimiento de nuestra propia historia y podemos decir en la partida de nacimiento de la presente época histórica mundial...<sup>9</sup>

Por consiguiente, el recorrido por el pasado que he dispuesto realizar a lo largo de los dos siguientes capítulos tiene el proyecto de poner a la vista un camino, "un camino en el cual estamos en camino".<sup>10</sup> Se trata del camino al cual la tradición nos ha entregado, el camino al cual ella nos llama y nos conecta; el camino que, por ser aquél que dio origen a nuestra historia, es *nuestro camino*, es decir, el camino que ha de dar origen a nuestro porvenir.

En ese mismo mundo del presente se mantiene indestructible —en otro caso podría destruirse la naturaleza humana— la capacidad originaria de superar de nuevo la estrechez de un «medio» limitado a la satisfacción de las necesidades y a la seguridad exterior. Una capacidad que no se reduce a un simple olvido de la realidad, sino a un recuerdo infalible de la suprema y más real realidad.<sup>11</sup>

---

su lógica particulares. No obstante, ninguno de estos tópicos, si bien no dejan de ser importantes como tampoco de poco interés, no se encuentran en relación directa con el asunto que ha dado vida a esta disertación por ello, su reflexión y análisis quedarán fuera de los contenidos que los dos capítulos que componen esta primera parte han de tratar.

<sup>7</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>8</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>9</sup> Heidegger, M. *¿Qué es esto, la filosofía?* Traducción y notas Víctor Li Carrillo. Lima: Editorial San Marcos (Universidad Nacional de San Marcos), 1958; 59pp., p. 25.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>11</sup> Pieper, J. *Una teoría de la fiesta*. Traducción de Juan José Gil Cremades. Madrid: Rialp (Colección de Bolsillo, 69), 1974; 109pp., p. 106.

Por tanto, el objetivo del recorrido por el mito está marcado por el interés de tantear el terreno para evaluar si es posible dar con ciertas guías que, en la actualidad, permitan *proseguir* (persistir y avanzar en) ese camino y cumplir, así, con la meta que, desde el origen, ese camino ha querido conseguir. Así las cosas, tarea de la presente disertación es la necesidad de definir, delimitar, clarificar y determinar el contenido o, si se quiere, el sentido, meta y alcance de ese camino. A esta tarea está dedicado el contenido de los dos capítulos que componen esta primera parte de la disertación. Por su parte, los capítulos correspondientes a la segunda y tercera partes se encargarán de indagar, por un lado, qué nos ha impedido continuar ese camino y, por otro, si es posible o no, a despecho de la historia y de la realidad presente, retomar y avanzar rumbo a ese ancestral camino. Por consiguiente, meta fundamental de esta investigación es, además, evaluar si es posible o no prolongar ese camino en el presente y, de serlo, intentar ofrecer una respuesta respecto de lo que es menester realizar para lograrlo.

Ahora bien, considero que una posible alternativa para clarificar, definir, delimitar y determinar el camino al cual la tradición nos ha entregado —el camino al cual ella nos llama y nos conecta, el camino que, por ser aquél que dio origen a nuestra historia, es *nuestro camino*, es decir, el camino que ha de dar origen a nuestro porvenir—, se ofrece en la localización de la específica consistencia de eso que llamamos ‘filosofía’. A lo largo de los dos capítulos que componen esta primera parte intentaré alcanzar esa meta al reflexionar sobre el momento de transición, la especial ocasión en la cual el mundo griego dio un vuelco y fundó aquello que la humanidad conoció y ha conocido con el nombre ‘*filosofía*’<sup>12</sup>. Para hacerlo me serviré de dos grandes guías. Mientras que la primera servirá para intentar descubrir las estructuras que distinguen a la filosofía como forma de pensamiento, la segunda procurará alumbrará la parte teológica que, como veremos, matiza a la

<sup>12</sup>. Ciertamente es que “para que el ámbito del mito se delimite con respecto a otros ámbitos, para que a través de la oposición entre *mitos* y *lógos*, en adelante separados y confrontados, se dibuje esta figura del mito propia de la Antigüedad Clásica, han tenido que darse toda una serie de condiciones cuyo juego, entre los siglos VIII y IV a. de C., hizo que se abrieran, en el seno del universo mental de los griegos, multitud de distancias, cortes y tensiones internas” [Cf. Vernant, J. P., *Op. Cit.*, p. 171.]. Sin embargo, para alcanzar la específica consistencia de eso que llamamos ‘filosofía’, la presente disertación no se compromete con la necesidad de realizar una revisión exhaustiva de tales condiciones. Eso implicaría desviar por completo la dirección e intención última de la investigación que aquí pretendo realizar. En efecto, en cuanto lo que busco es una revisión estructural, al nivel de los supuestos, del mito y la filosofía, no pretendo una revisión histórica de las condiciones y momentos históricos que vieron nacer la filosofía. Eso no descarta, claro está que, en algún momento, llegue a considerar ciertos acontecimientos históricos para comprender el surgimiento de la filosofía. Mas, lo que sí queda fuera es la revisión exhaustiva y precisa de todos y cada uno de esos acontecimientos y desarrollos históricos que antecedieron y promovieron el origen de la filosofía en la cultura griega. Hacer esto, convertiría mi trabajo en una tesis histórica que ya nada podría tener que ver con la reflexión filosófica más propiamente dicha. No obstante que muchas tesis, cuyo hilo conductor es unan revisión histórica, cumplan seriamente con un carácter filosófico claramente definido.

filosofía en sus albores. De este modo, el primer capítulo se encargará de presentar la exposición que Cassirer ha hecho del mito en su *Filosofía de las Formas Simbólicas* (Tomos I y II) y en su *Antropología filosófica*. El segundo, tendrá la misión de presentar la que, por su parte, ofrece Kerényi en *La religión antigua* y en *Los dioses de los griegos*. Advierto que no consideraré a ninguno de los autores señalados una postura definitiva. Antes bien, los datos y descubrimientos que ellos presentan, sentarán las bases para exponer mis propias reflexiones sobre el tema.



## *Capítulo Primero*

### DEL MITO A LA FILOSOFÍA: UN ACERCAMIENTO A TRAVÉS DE E. CASSIRER

#### Introducción.

En este primer capítulo, de acuerdo con la estructura que según Cassirer tiene el pensamiento mítico, me concentraré en intentar encontrar los elementos que permitieron la aparición de la visión del mundo que, a su vez, contribuyó a la aparición de la filosofía. Primero haré una concisa caracterización del mito, tal y como lo entiende ese autor. Así intentaré hacerme de herramientas para, en su momento, situar, comprender y explicar las condiciones que, a mi juicio, promovieron en el pensamiento humano *la conciencia de la unidad del ser* que, según Cassirer, funge como detonante en la aparición de la filosofía.

“El punto de partida de la especulación filosófica está caracterizado por el concepto de *ser*. En el momento en que este concepto se constituye como tal y en que frente a la multiplicidad y diversidad de los entes despierta la conciencia de la unidad del ser, surge por vez primera la dirección específicamente filosófica.”<sup>1</sup>

Después de llevar a cabo la tarea antes mencionada dedicaré mi atención a explicar lo que, según entiendo, fue la conceptualización lingüístico-teórica de *la unidad de todo lo existente*. Adelanto que para resolver esta última empresa dejaré de lado cualquier reflexión o exposición que tenga que ver con el análisis histórico del paso de la tradición oral a diversos tipos de literatura escrita.

---

<sup>1</sup>. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo I. “El lenguaje.” Traducción de Armando Morones, México: F.C.E. (Sección de Obras de Filosofía), 1985; 311pp., p. 12.

Desistiré, además, de todo intento por construir una teoría para la interpretación alegórica de los mitos<sup>2</sup>. Tal empresa me desviaría del interés primordial que ha dado vida a la presente disertación; a saber: empalmar y continuar nuestra historia (porvenir) con la historia de la humanidad más remota. Entonces, la meta que en este primer capítulo es concreta y específica. Intento estudiar mito y filosofía como dos formas fundamentales de la *comprensión* del mundo o, si se quiere, como modalidades de *conformación* espiritual<sup>3</sup> o, dicho de otro modo, como maneras particulares de ver el mundo, en fin, como creencias.<sup>4</sup> Presumo que a partir de ello y sin necesidad, por ende, de análisis históricos exhaustivos ni de interpretaciones alegóricas de los mitos, puedo dar razón de aquello que permitió el surgimiento de esa forma de pensamiento que conocemos con el nombre 'filosofía' y en la cual "el orden, la legalidad de los fenómenos *en cuanto tales*, es utilizado como criterio de verdad del fenómeno empírico individual y como criterio del "ser" que se le atribuye a ese fenómeno."<sup>5</sup> Empero, hay que decirlo, sólo bajo el supuesto, defendido por Cassirer, de que en el mito va incluido siempre un acto de creencia en la realidad de su objeto, será posible alcanzar dos metas fundamentales. Primera, comprender y diferenciar la filosofía como una forma particular de comprender el mundo, es decir, como una creencia. Segunda, alcanzar, sin aludir a análisis históricos, el álgido momento de transición en el cual el mundo griego fundó la *filosofía*.

Está de más decir que el cumplimiento más humilde de las empresas arriba señaladas no podría ser solventado en un breve espacio. Me gustaría, sin embargo, en lo que sigue, ofrecer los hitos, a mi entender fundamentales, desde los cuales ellas podrían resolverse. Considero que podré abonar este deseo al ceñirme a los rasgos más generales de estas dos producciones del espíritu humano. Por consiguiente, en lo que sigue, buscaré aprehender, con la mayor penetración posible, cada una de ellas en su tendencia y forma espiritual peculiares<sup>6</sup>. Herramienta muy útil para la presente exposición será, como he dicho antes, el análisis que E. Cassirer presenta del mito. Sus des-

<sup>2</sup>. En efecto, exponer aquí el modo como esta transformación ha repercutido en el estatuto del mito en Grecia implicaría discutir y argumentar a favor o en contra de la opinión de muchos mitólogos contemporáneos, según la cual, "el problema consiste en saber si unos mismos métodos de interpretación pueden ser válidos para un *corpus* de relatos orales como aquellos sobre los que trabajan los etnólogos y para los textos escritos de los que se ocupan los helenistas: se ha llegado incluso a plantear si se tiene derecho a colocar las dos clases de documentos en una misma categoría." [Cf. Vernant. *Op. Cit.*, p. 171.] Mas, si bien esta problemática no es desdeñable ni, mucho menos fútil, no es relevante para la tesis que intento desarrollar aquí.

<sup>3</sup>. Cf. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. "El pensamiento mítico", p. 11.

<sup>4</sup>. Cf. Cassirer, E. *Antropología Filosófica*. Traducción revisada de Eugenio Imaz. México: F.C.E. (Colección Popular, 41), 335pp., p. 116.

<sup>5</sup>. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. "El pensamiento mítico." Traducción de Armando Morales, México: F.C.E. (Sección de Obras de Filosofía), 1979; 319pp., p. 54.

<sup>6</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 7.

cubrimientos y afirmaciones serán la fuente de la caracterización del mito que aquí presentaré. Caso distinto es el de las opiniones que, tocante a la filosofía, aquí desarrollo. Aunque algunas de ellas han sido desprendidas de las observaciones que del mito hace Cassirer, no han sido previstas por él. En efecto, la apreciación que él tenía de la filosofía presocrática, le llevó por derroteros muy distintos a los que yo exploro en el presente trabajo.<sup>7</sup> Por ello, los errores y, en su caso, aciertos que esas consideraciones puedan tener, deben considerarse responsabilidad mía.

### 1. El mito como forma de pensamiento.

No está de más señalar que el título que da nombre a la presente sección es también la designación que Cassirer depara al primer capítulo de su *Filosofía de las Formas Simbólicas*. Advierto esto con el fin de ofrecer una guía y un punto de partida. En efecto, con tal designación procuro avisar que, con Cassirer, considero y habré de caracterizar el mito como una forma de pensamiento, como una forma fundamental de la “comprensión” del mundo, una modalidad de *conformación* espiritual<sup>8</sup> o, dicho de otra forma, como una manera particular de percibir el mundo, como una creencia<sup>9</sup>. De esta suerte, la tarea ineludible de la caracterología del mito que aquí habré de desarrollar consiste en clarificar cómo esta creencia cumple una tarea propia y está sujeta a una ley.

Seguramente muchos se preguntarán si, debido a la variedad y discrepancia de las creaciones míticas, en realidad la función mitificadora o mitopoyética carece de una real homogeneidad. Cassirer afirma que no. Según sostiene nuestro autor, los símbolos cambian incesantemente, pero el principio que se haya en su base, la actividad simbólica como tal, permanece la misma.<sup>10</sup> Por ello, se atreve a sostener que el mito tiene un *sentido* filosófico inteligible.<sup>11</sup> Mas, añade, este sen-

<sup>7</sup>. Para confirmar esta idea Cf. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo I. “El lenguaje”, pp. 12-13. y Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. “El pensamiento mítico”, p. 74 y 77.

<sup>8</sup>. Cf. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. “El pensamiento mítico”, p. 11.

<sup>9</sup>. Cf. Cassirer, E. *Antropología Filosófica*. Traducción revisada de Eugenio Imaz. México: F.C.E. (Colección Popular, 41), 335pp., p. 116.

<sup>10</sup>. Cf. *Ibid.*, pp. 114-115.

<sup>11</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 115.

tido no es la interpretación alegórica —cuya tradición remite hasta el estoicismo y descubre casi indemne en los métodos más modernos de interpretación<sup>12</sup>. Es que, según arguye Cassirer, en la interpretación alegórica de los fenómenos míticos el mundo mítico aparece como un mundo artificial, como un pretexto para otra cosa. Como, Cassirer descubre que en la imaginación mítica va incluido siempre un acto de creencia en la realidad de su objeto<sup>13</sup>, la interpretación alegórica de los fenómenos míticos resulta, paradójicamente, una negación de tales fenómenos<sup>14</sup>. Lo mismo pasa, según nuestro autor, con aquellas interpretaciones que unifican mito y arte, pues la contemplación estética es por completo indiferente a la existencia o inexistencia de su objeto. Por tanto, a la luz de los descubrimientos realizados por Cassirer, la interpretación estética del mito (por llamarla de algún modo) tampoco resulta correcta. Entonces, fundado en la inquebrantable convicción de que en la imaginación mítica va incluido siempre un acto de creencia en la realidad de su objeto, Cassirer decide comparar el pensamiento mítico con el científico, pues, a pesar de que uno y otro no siguen las mismas vías, parecen preocuparse por la misma cosa, a saber: la *realidad*<sup>15</sup>.

Sin embargo, mito y ciencia son dos modos distintos de *ver* la realidad. A decir verdad, “el mito depende de un modo definido de percepción. De no ser así, sería imposible juzgar o interpretar el mito en su manera específica”<sup>16</sup>. En ella, afirma Cassirer, él “ofrece, como si dijéramos, un rostro doble. Por una parte, una estructura *conceptual* y, por otra, una estructura *perceptual*”<sup>17</sup>. Ambas estructuras, añade nuestro autor, son interdependientes. En lo que sigue, hablaré por separado de cada una de ellas.

...toda llana “percepción” (*Wahrnehmung*) implica ya un “tomar por verdadero” (*für-wahrnehmen*), es decir, una *determinada norma* y un *determinado patrón de objetividad*. Considerándola más de cerca, la percepción es ya un proceso de elección y diferenciación que lleva a cabo la conciencia frente a la masa caótica de “impresiones. En esta “selección” que efectuamos en el material de la percepción que afluye por todas partes se funda toda posibilidad de darle una forma determinada y, por tanto, de convertirlo en un “objeto” determinado; se funda la posibilidad de referir la percepción a un objeto en general.<sup>18</sup>

<sup>12</sup>. Los métodos de interpretación mítica a los cuales alude Cassirer son los inaugurados por Freud, Malinowski, Frazer, Lévy-Bruhl y Durkheim, entre otros.

<sup>13</sup>. Cf. Cassirer, E. *Antropología Filosófica*. p. 117-118.

<sup>14</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 116.

<sup>15</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 118.

<sup>16</sup>. *Ibid.*, p. 119.

<sup>17</sup>. *Ibidem*.

<sup>18</sup>. Cf. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. “El pensamiento mítico”, p. 58. [El subrayado es mío.]

### 1.1. La percepción mítica del mundo

Según Cassirer, un rasgo fundamental de la percepción mítica es que siempre se halla impregnada de cualidades emotivas. Es decir, en ella, lo que se ve o se siente continuamente se encuentra rodeado de una atmósfera especial, de alegría o de pena, de angustia, de excitación, de exaltación o postración. Así se explica por qué, para la imaginación mítica, "los objetos son benéficos o maléficos, amigables y hostiles, familiares o extraños, fascinadores y atrayentes o amenazadores y repelentes."<sup>19</sup> Por ello, explica nuestro autor, desde ella "no es posible hablar de las cosas como de una materia muerta."<sup>20</sup> A mi ver, este hecho exhibe la razón por la cual la poesía guarda una estrecha relación con el mito. Con todo, no será éste el lugar donde habré de justificar esta idea. Baste, pues, recalcar que, a juicio de Cassirer, el sustrato real de la percepción mítica no es de pensamiento, sino de sentimiento y, por tal razón, la coherencia, el sentido o razón del mito depende en mucho mayor grado de la unidad del sentimiento que de reglas lógicas<sup>21</sup>. Pero, en el análisis que Cassirer hace del mito, éste no es el único rasgo que la percepción mítica exhibe.

En *Filosofía de las Formas Simbólicas* nuestro autor señala que, en la conciencia mítica, "cada objeto aparece como algo incomparable y propio que sólo se pertenece a sí mismo. Por así decirlo, vive en una atmósfera individual, es algo irrepetible que sólo puede aprehenderse en su individualidad, en su aquí y ahora inmediatos."<sup>22</sup> Esto significa que, desde la percepción mítica del mundo, la conciencia *tiene* el objeto sólo cuando se ve dominada por él [o, mejor dicho, que] el objeto simplemente se apodera de la conciencia<sup>23</sup>.

De ahí que tanto en el espacio sensible como en el espacio mitológico, el "aquí" y "ahora" no sea un mero aquí y ahora, un mero término de una relación universal que puede ser la misma para los distintos contenidos sino que cada punto, cada elemento posee aquí, por así decirlo, una "tonalidad" propia; cada uno posee un carácter distintivo particular que ya no puede describirse de modo conceptual y universal sino que en cuanto tal es percibido inmediatamente.<sup>24</sup>

Esta información permite a Cassirer declarar que la conciencia, en la percepción mítica del mundo, está siempre fuera de la mera sucesión de lo uniforme y homogéneamente iterativo. Por tal razón, afirma que "el mundo mítico se halla, como si dijéramos, en un estado mucho más fluido y fluc-

<sup>19</sup> Cf. Cassirer, E. *Antropología Filosófica*. p. 120.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, p. 126.

<sup>22</sup> Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. "El pensamiento mítico", p. 106.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, p. 116.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 117-118.

tuante que nuestro mundo teórico de cosas y propiedades, de sustancias y accidentes.”<sup>25</sup> Con todo, nuestro autor advierte que los contenidos de la conciencia mitológica no se disuelven en meras unidades inconexas, sino que en ellas impera algo universal de índole y origen totalmente distintos a lo universal del concepto lógico.<sup>26</sup> En efecto, Cassirer detecta que, para la mentalidad mítica, la visión de la vida es sintética; es decir, no se halla dividida en clases y subclases. Por consiguiente, la vida es *sentida* como un todo que no admite escisión, ni distinción tajante. Antes bien, los límites entre las diferentes esferas no son obstáculos insuperables sino fluyentes y oscilantes. Por tanto, concluye nuestro autor, en la percepción mítica del mundo no existe diferencia específica entre los diversos reinos de la vida. Nada posee una forma definida, invariable, estática.<sup>27</sup>

En el pensamiento mitológico *todo* puede *derivarse* de todo porque todo puede estar conectado con todo temporal o espacialmente. Por tanto, cuando [el mito]... habla de “cambio” y trata de comprenderlo a partir de una regla general, más bien se está refiriendo a la simple metamorfosis (en el sentido de Ovidio).<sup>28</sup>

¿Qué posibilita esta síntesis unificadora de los diversos reinos de la vida? Cassirer opina que se debe a la conceptualización específica que la mentalidad mítica hace de la sucesión y el movimiento. Pero, de ella hablaré en el análisis de la estructura conceptual del mito que presento a continuación.

## 1.2. La conceptualización mítica del mundo

Hasta el momento he señalado que, para Cassirer, la mentalidad mítica percibe la realidad como un todo que no admite diferenciación tajante entre los elementos que la componen. Por tanto, en ella se considera que todo puede derivarse de todo. Ahora bien, la explicación de esta síntesis suprema descansa, según nuestro autor, no en una incapacidad del ser humano de mentalidad

<sup>25</sup> Cassirer, E. *Antropología Filosófica*. p. 119.

<sup>26</sup> Cf. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. “El pensamiento mítico”, p. 106.

<sup>27</sup> Cf. Cassirer, E. *Antropología Filosófica*, p. 126.

<sup>28</sup> Cf. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. “El pensamiento mítico”, p. 73. Por otra parte, no está de más advertir en qué medida la vida del ser humano de la época actual parece acercarse, al menos en sus líneas más generales —a partir de la hegemonía que las leyes del mercado van adquiriendo en los ámbitos más sobresalientes de la vida y de la persona humanas— a este esquema de percepción del mundo. Un *regressus myticus* parece, pues, en este sentido, definir el mundo mercantilizado de hoy.

mítica para captar las diferencias empíricas de las cosas,<sup>29</sup> sino en la conceptualización que del mundo este ser llevó a cabo. Se trata de un concepto que se admite como ley que lo gobierna todo, a saber: la metamorfosis<sup>30</sup>. Gracias a él la imaginación mítica es capaz de percibir el mundo como un todo mucho más fluido y fluctuante. El hombre del mito nunca ve en el cambio destrucción ni, mucho menos, extinción o desaparición. Sólo admite y concibe la transmutación, la conversión, la alteración, la modificación, la transformación. Así, por encima de la multiplicidad de las formas singulares que hieren la percepción —pues la percepción mítica no deja de captar las diferencias empíricas en las cosas—, el ser humano de mentalidad mítica, logra mantener la convicción profunda de una *solidaridad* fundamental e indeleble de la vida. La consanguinidad de todas las formas de la vida debe, junto con la metamorfosis o, aún mejor gracias a ella, es, por tanto, supuesto general e imprescindible del pensamiento mítico.<sup>31</sup>

Con todo, no paran aquí las consecuencias que, fundado en la metamorfosis, trae consigo el sentimiento de la unidad indestructible de la vida. La presencia de esta creencia general en la mentalidad mítica permite a esta última ostentar otras importantes características. La primera de ellas consiste en negar y repugnar el hecho de la muerte. Así, la ausencia de una separación entre la esfera de la vida y de la muerte debe ser marcada como una característica más del pensamiento mítico.

Ambas se comportan no como ser y no-ser, sino como partes iguales y homogéneas de un mismo ser. Para el pensamiento mítico no hay ningún momento determinado y claramente delimitado en que la vida se transforme en muerte o la muerte en vida... La conciencia en sí indiferenciada e irreflexiva rehúsa efectuar una separación que de hecho no existe inmediata y evidentemente en el contenido vivencial en cuanto tal.<sup>32</sup>

Por tanto, una segunda característica de la conceptualización mítica del mundo está en la imposibilidad de considerar la muerte como un fenómeno natural que obedece a leyes generales. Esta característica, sin embargo, descansa en otra consecuencia derivada de la concepción del cambio

<sup>29</sup>. A decir verdad, Cassirer admite que en el hombre primitivo la sagacidad para captar muchos rasgos distintivos es suprema. La existencia del hombre primitivo, continúa nuestro autor, depende en gran parte de sus dotes de observación y discriminación; si es cazador, tiene que estar familiarizado con los detalles más nimios de la vida animal, ser capaz de distinguir entre las huellas de diversos animales. Todo esto es difícilmente compaginable con el supuesto de que la mente primitiva, por su naturaleza y esencia, es indiferenciada o confusa, una mente prelógica o mística.

<sup>30</sup>. Cf. Cassirer, E. *Antropología Filosófica*. p. 126.

<sup>31</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 128.

<sup>32</sup>. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. "El pensamiento mítico", p. 61.

como metamorfosis. Me refiero a la forma de pensamiento causal que el mito disfruta. De esto hablaré enseguida.

Como señala Cassirer, “el pensamiento mítico de ningún modo carece de la *categoría* de “causa” y “efecto.” Antes bien, esta es una de sus categorías verdaderamente fundamentales”<sup>33</sup>. Que la conciencia mitológica tiene la clara intención de ofrecer una “explicación”, es hecho que está probado con la presencia, por ejemplo, de cosmogonías y teogonías mitológicas que tratan de responder a la cuestión del origen del mundo. Sin embargo, la forma de pensamiento causal que el mito tiene es muy especial. La imaginación mítica, señala nuestro autor, nunca postula leyes generales. Antes bien, siempre “explica” el acontecimiento individual y, para tal efecto, supone actos de voluntad individuales. Por tanto, la forma de pensamiento causal mítico siempre busca y ofrece alguna “explicación” particular del origen de cualquier cosa individual concreta. Esto se debe, según puedo ver, al hecho que, como apunta Cassirer, “el mito carece de toda posibilidad de extender el instante más allá de sí mismo... Aquí existe una mera entrega a la impresión misma y a su eventual “presencia.”<sup>34</sup> Pues bien, situada o, mejor dicho, apresada siempre en el aquí y el ahora, la imaginación mítica invariablemente supone que el acaecimiento de la muerte depende de causas singulares y fortuitas. Así se explica por qué razón la percepción mítica jamás estimó la muerte como un fenómeno natural que obedecía a leyes generales (un suceso necesario) sino como un acontecimiento singular, particular y fortuito.

Empero, según mi entender, tanto el asunto de negar y repugnar el hecho de la muerte, como el caso de no considerarla como un fenómeno natural que obedece a leyes generales remiten, para su aclaración, a otras importantes características de la conceptualización mítica del mundo a las que, por su parte, Cassirer no alude. Creo que, para comprender por qué ella supone que el muerto, de hecho, todavía “es” —aunque la forma de su aparecer se haya transformado y, en lugar de la existencia material sensible emerja una vaga existencia incorpórea—, es fundamental tomar en cuenta otros tres importantes elementos de la imaginación mítica.

Para entender la incapacidad que manifiesta la imaginación mítica en la comprensión del hecho de la muerte como un fenómeno natural que obedece a leyes generales, hay que tomar en cuenta, en primer lugar, la imposibilidad que esta clase de imaginación exhibe a la hora de separar la imagen o representación de la cosa. El segundo, descansa en la negativa que esta clase de imaginación

---

<sup>33</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 69.

<sup>34</sup>. *Ibid.*, p. 59.

presenta para distinguir todo y parte. El tercero, radica en la entrega que esta clase de imaginación sufre frente a la impresión misma y su eventual “presencia” al interior de la conciencia.

Considerados los tres puntos señalados, comprender el modo como la imaginación mítica percibió la muerte planta una condicional con cuatro aristas que expongo a continuación. Es fundamental, en primer lugar, tomar en cuenta que, en la percepción de la imaginación mítica del mundo, toda “realidad” es tomada meramente como aquello que se da en la impresión inmediata y que, a esta última se la considera suficientemente acreditada sólo por virtud de la fuerza que tal impresión logra ejercer sobre la vida representativa, emocional y volitiva de cada conciencia. En segundo, y como consecuencia de lo anterior, es primordial considerar que la oposición entre imagen y cosa es ajena a la imaginación mítica —porque “allí donde nosotros vemos una relación de mera “representación”, para el mito existe más bien una relación de *identidad* real.”<sup>35</sup> Ello explica por qué, para la imaginación mítica, la imagen no representa la “cosa”, antes bien, *es* la cosa. Es decir, la imagen no sólo representa la cosa sino que opera como ella substituyéndola en su inmediato presente.<sup>36</sup> Además, en tercer lugar, es esencial no olvidar que, en la peculiar relación que la cosmovisión mítica supone entre el *todo* de un objeto concreto y sus partes individuales, priva todavía una verdadera indiferenciación,<sup>37</sup> por la cual la parte es el todo y opera y funge como tal<sup>38</sup>. Por otra parte, en cuarto lugar, es cardinal no olvidar que el ser viviente, antes y después, sigue en *contacto* con el muerto en los fenómenos del sueño, así como en los efectos del amor, el miedo, etc.<sup>39</sup> De no ser así, la *supervivencia* de los muertos no podría resaltar como una consecuencia inevitable y legítima (lógica) de la imaginación mítica.

No obstante, la indiferenciación de la vida y la muerte no sólo debe ser considerada consecuencia clara de los señalados preceptos del pensamiento mítico. En mi opinión, también debe ser valorada como consecuencia de otras dos de las tendencias peculiares de la imaginación mítica. Aquellas por las que se dice que la intuición mítica funde lo que enlaza. Se trata, en primer término de la tendencia a reducir a uno y lo mismo “ser real” y “ser activo”<sup>40</sup>. La segunda, refiere a la “unidad del mundo”, es decir, a la posibilidad de aglutinar en una unidad indiferenciada los elementos que entran en las relaciones que la imaginación mítica establece.

<sup>35</sup> Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. “El pensamiento mítico”, p. 63.

<sup>36</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, p. 76-77.

<sup>38</sup> Para la visión mítica del mundo, señala Cassirer, no hay ningún mero signo que “indique” algo lejano y ausente, sino que para ella, siempre que se da algo semejante a una cosa, la cosa misma está presente.

<sup>39</sup> Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. “El pensamiento mítico”, p. 61.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 61-62.

Todas las cosas que llegan a entrar en "contacto" —espacio temporal, similitud, pertenencia a una misma clase— dejan fundamentalmente de ser múltiples y heterogéneas para constituir una unidad substancial de esencia.<sup>41</sup>

Pero, la "unidad del mundo", producto del aglutinamiento antes señalado, no sólo echa luz sobre el misterio de la concepción que de la muerte tiene la imaginación mítica. A mi juicio, también descubre otra importante característica. El supuesto de la "unidad del mundo" permite revelar que, "para la visión mítica sólo haya en rigor un solo *plano de ser*."<sup>42</sup> Y, gracias a ello, es posible detectar un hecho por demás importante, a saber: que "para el sentimiento mitológico original, el sentido y poder de "lo sagrado" no está circunscrito a ninguna esfera del ser ni del valor en particular. Por ende, el supuesto de la "unidad del mundo", descubre que, para la imaginación mítica, no existe ningún límite preciso que, por así decirlo, divida especialmente el mundo en un "más acá" y un "más allá." Gracias a tal descubrimiento, bien puede concluirse que la diferenciación que de lo sagrado se lleva a cabo en la conciencia mítica es, en todo caso, puramente cualitativa. De no ser así, ¿cómo podría explicarse el hecho que en la conciencia mítica, cualquier contenido de la existencia, por cotidiano que sea, pueda tener el carácter distintivo de la santidad en el momento mismo en que caiga dentro de la perspectiva específica mítico-religiosa? O, dicho de otra forma, ¿por medio de qué otras razones podría explicarse que eso puede suceder en cuanto, en lugar de permanecer dentro de la esfera usual del acaecer y del actuar, el objeto, desde cualquier ángulo, atraiga y suscite con especial intensidad el "interés" mítico? A decir verdad, todo ello puede ser explicado sólo si se toma en cuenta el supuesto de "unidad del mundo". En efecto, sólo en virtud de él es explicable que, en la conciencia mítica, el calificativo de "sagrado" no esté restringido previamente a determinados objetos o grupos de objetos, y que, precisamente por ello, cualquier contenido, por "indiferente" que en determinado momento llegue a ser, pueda participar repentinamente y sin causa efectiva aparente de dicho valor.<sup>43</sup>

Mas, en el ser indiferenciado y homogéneo propio de la concepción mítica del mundo existe como un hecho innegable la "diferenciación" entre "sagrado" y "profano". ¿Qué nos revela su presencia? Según puedo ver, al menos deja ver una cosa tan compleja como obvia, a saber: que la indiferenciación que supone la unidad indestructible de la vida —fundada, por su parte, en la no-

<sup>41</sup> Ibid., p. 92.

<sup>42</sup> Ibid., p. 93.

<sup>43</sup> Cf. Ibid., p. 107.

ción de metamorfosis—empieza, por este hecho, a consentir diferencias. Y ¿qué podemos deducir de ello? Primordialmente, que de una forma u otra van ganando terreno en la conciencia mítica la observación, el examen, la vigilancia, la comparación, el reconocimiento, la atención, el cuidado, la contemplación y que, con ellas, logra tener lugar una rectificación silenciosa, invisible, y, sólo al parecer, inservible, de aquello que Cassirer considera el presupuesto más fundamental de la imaginación mítica, a saber: la unidad indestructible de la vida. Así, a través de la fundamental y única antítesis “sagrado” y profano”, todo ser y todo acaecer reciben un contenido nuevo, “un contenido que no “tienen” simplemente desde el comienzo sino que van ganando bajo esta forma de contemplarlos, bajo esta “iluminación” mítica.”<sup>44</sup>

Ahora bien, considero que no es absurdo pensar que el origen de la filosofía pueda irse perfilando en virtud de esta insipiente pero fundamental diferenciación de las nociones ‘sagrado’ y ‘profano’, con las que se logró trastocar uno de los más importantes supuestos de la imaginación mítica. Me refiero a la idea de la unidad indestructible de la vida defendido. Sin embargo, no será aquí donde desarrollaré las razones por las cuales soy de esta opinión se inclina por esta vía. El apartado siguiente abordará ampliamente el tema. En él explicaré por qué, a mi entender, la irrupción de la presencia de la filosofía en el mundo vio su día cuando, entre otras cosas, en primer lugar, la antítesis fundamental de lo “sagrado” y lo “profano” logró hacer referencia a regiones de ser que constituían dominios autónomos y, en segundo, cuando, bajo tal distinción, quedó atrás, como un recuerdo olvidado, la posibilidad de “la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, por ejemplo, una piedra o un árbol.”<sup>45</sup>

Por ello, apoyada en los análisis hechos por Cassirer, en el apartado siguiente pretenderé comprobar dos cosas. Primera, que, “la idea de un orden en la coexistencia, de orden en la sucesión, de un orden causal del mundo”<sup>46</sup>, pertenece sólo y es inaugurado por el pensamiento filosófico —del cual emana y surge todo pensamiento científico occidental, tal y como ahora lo conocemos. Segunda que, por lo demás, la noción de orden causal encuentra su raíz más íntima en la distinción estructural que la pareja ‘sagrado-profano’ logra realizar desde el centro mismo del supuesto —que dio subsistencia al mito y su lógica tan peculiar— de la unidad indestructible de la vida.

<sup>44</sup> Ibid., p. 107-108.

<sup>45</sup> Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*. Traducción de Luis Gil, Madrid: Ediciones Guadarrama (Colección Universitaria de Bolsillo, Punto Omega, 2), 1973, 179pp., p. 19.

<sup>46</sup> Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. “El pensamiento mítico”, p. 115.

## 2. La filosofía como forma de pensamiento.

De advertir que, en lo que sigue, intentaré probar una afirmación que Jonathan Barnes forja en su texto *Los presocráticos*. Específicamente me refiero a aquella en la que nuestro autor sostiene que estos filósofos “tenían en común una característica de gran importancia: eran racionales.”<sup>47</sup> Empero, para probarlo, no me daré a la tarea de confirmar, como lo lleva a cabo Barnes en su extenso y lúcido texto, que “las grandes y audaces teorías que ellos expresaron fueron presentadas, no como declaraciones ex cátedra para que las creyeran los fieles y las desatendieran los impíos, sino como conclusiones de unos argumentos, como proposiciones razonadas para que unos hombres razonables las estudiaran y las discutieran.”<sup>48</sup> Antes bien, al intentar comprobar que los filósofos presocráticos son racionales busco demostrar que, aun en los brotes más arcaicos de la filosofía, es imposible negar la presencia de dos nociones fundamentales que, según Cassirer, engloban el esquema general de la explicación científica occidental. Me refiero, en primer término, a la *conceptualización de determinadas condiciones formales restrictivas del devenir* y, en segundo, a la *convicción de que en el mundo nada ocurre “por casualidad”, sino que todo sobreviene por una causa y en virtud de la necesidad*.

Cierto, en tan breve espacio, sería travieso aspirar a acreditar en todo su alcance y esplendor la hipótesis aquí vertida. Por ello, en lo que sigue, no me resta sino ensayar algunos argumentos a favor de ella. Así, forzada a ser parcial en la elección de los pensadores sobre los que fundaré mi argumentación, me acogeré a dos de los que, a mi parecer, son representantes claros y sobrados de un intelecto de alcance y audacia verdaderamente asombrosos. Se trata de Anaximandro (el primer griego que sabemos confeccionó un discurso escrito *Sobre la Naturaleza*) y Heráclito (quien generó una doctrina del *Lógos*, algo parecido a “una ley de la naturaleza”).<sup>49</sup>

En lo que sigue, pues, intentaré probar que en ellos resalta la presencia de las dos nociones fundamentales que, de acuerdo con Cassirer, engloban el esquema general de la explicación científica occidental y, en virtud de tal presencia, comprobaré que sus productos, antes de poder ser considerados, como Cassirer deseara, meras “fábulas” o “mitos del ser”, representan el principio, la estructura y el esquema de la explicación científica del mundo occidental y la separación definitiva

<sup>47</sup>. Barnes, J. *Los presocráticos*. Traducción de Eugenia Martín López, Madrid: Cátedra (Colección Teorema, Serie Mayor), 1992; 731pp., p. 10.

<sup>48</sup>. *Ibid.*, p. 11.

<sup>49</sup>. Cf. *Ibid.*, pp. 29 y 76.

del mito. Por ello, en este punto de la exposición me apartaré de lo que sobre este punto llega a considerar este autor.

En la *Filosofía de las Formas Simbólicas* Cassirer sostiene que el pensamiento presocrático sigue conservando muchos rasgos del pensamiento mítico. Así dice:

La ἀρχή, en su nuevo sentido *filosófico*, en el sentido de "principio", significa ahora tanto origen como elemento. El mundo no sólo ha "surgido" del agua originaria como en el mito, sino que el agua integra su "componente", su constitución material permanente... cuando en lugar de la visión física del mundo aparece la intuición matemática y, con ella, la forma básica del *análisis matemático*, ya no son la tierra y el aire, el agua y el fuego los que constituyen ahora los "elementos" de las cosas; ya no son el "amor" y el "odio" quienes a manera de potencias semimíticas los combinan y vuelven a separarlos; ahora son las más simples figuras, los movimientos espaciales y las leyes universales y necesarias con arreglo a las cuales se ordenan, quienes estructuran el ser como cosmos físico-matemático.<sup>50</sup>

Él cree encontrar en los "fisiólogos" un rasgo singular y específico del pensamiento mítico; a saber: el principio de la indiferenciación de las partes y el todo. Así, afirma:

El comienzo y origen, el "fundamento" último de todo ser ha de hallar su expresión, pero por claramente que se haya planteado esta cuestión, la respuesta hallada, en su determinación particular y concreta, no tuvo el mismo supremo y universalísimo alcance del problema. Lo que se señala como la esencia, como la sustancia del mundo, no lo trasciende en principio, sino que es justamente algo extraído de este mismo universo. Un ente individual, particular y limitado es entresacado para, a partir de él, derivar genéticamente y "explicar" todo lo demás. De ahí que, por más que varé en cuanto al contenido, permanezca la explicación, en su forma general, dentro de los mismo límites metódicos. En un principio se establece aun como fundamento de la totalidad de los fenómenos, un ser individual sensible, una "materia originaria" concreta; luego la explicación se idealiza y en lugar de esta materia surge más firmemente un *principio* puramente racional de deducción y fundamentación. Pero considerado más de cerca, también éste se encuentra fluctuando entre lo "físico" y lo "espiritual". Pero a pesar de su colaboración ideal está muy íntimamente ligado al otro aspecto del mundo de lo existente. En este sentido, el número de los pitagóricos y el átomo de Demócrito, por más grande que sea la distancia que los separe de la materia originaria de los jónicos, siguen siendo un producto híbrido metódico que no ha hallado en sí mismo su naturaleza propia y que no ha elegido en todo caso su verdadera patria espiritual. Esta inseguridad interna es definitivamente superada sólo hasta la teoría de las ideas de Platón... Frente a esta penetrante pregunta y esta rigurosa exigencia, todos los intentos explicativos anteriores se reducen a meras fábulas, a mitos del ser.<sup>51</sup>

Pues bien, en dirección contraria a la continuada por Cassirer, —sirviéndome, no obstante, de la caracterización que él mismo hace de la visión teórica del mundo— las siguientes líneas buscarán revelar la distinción radical que la filosofía presocrática guarda frente al mito.

<sup>50</sup>. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. "El pensamiento mítico", p. 77.

<sup>51</sup>. Cf. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo I. "El lenguaje", p. 12.

## 2.1. La percepción filosófica del mundo.

A diferencia del mito y desde sus orígenes más arcaicos, la percepción filosófica del mundo observa en cada suceso peculiar y específico el cumplimiento de una ley universal e invariable.

Las leyes en el sentido científico de la palabra. Esas leyes tienen una importancia realmente enorme para toda la vida humana. Las leyes son lo claro, lo cierto, el apoyo último de toda acción racional. Si no conociéramos las leyes, seríamos sencillamente bárbaros, seres indefensos, entregados al imperio caprichoso de las fuerzas naturales.<sup>52</sup>

Por ello, bien puede decirse que la conciencia filosófica entraña una liberación de la prisión de los indisolubles contenidos y configuraciones de cada percepción singular, en la que la conciencia mitológica se encontraba detenida.<sup>53</sup> ¿Qué permite a la filosofía esta salida? Dos creencias o puntos de partida básicos. Primero, *la convicción de que en el mundo nada ocurre "por casualidad", sino que todo sobreviene por una causa y en virtud de la necesidad*. Segundo, *la conceptualización de determinadas condiciones formales restrictivas del devenir*. Y ¿qué dio lugar a tan especiales ideas? En mi opinión, ambas ideas han sido posibilitadas y promovidas por una antítesis fundamental, ya presente en el mito, pero perfeccionada o, mejor dicho, readaptada por la filosofía. Se trata de la pareja "sagrado-profano". Supongo, pues, que esta antítesis caracteriza e impulsa a la filosofía en sus orígenes.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Cf. Bocheński. J. M. *Introducción al pensamiento filosófico*. Traducción de Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Herder, 1992; 120pp., p. 11.

<sup>53</sup> La percepción singular puede constituirse en prisión porque, lejos de ofrecer un sostén o punto de apoyo, sólo representa un mero flujo fugitivo que rechaza todo intento de trazar límites verdaderamente marcados y precisos [Cf. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II "El pensamiento mítico", p. 55.]

<sup>54</sup> No trataré aquí de localizar y exponer los sucesos históricos que, en el transcurrir del tiempo, propiciaron tal acontecimiento. Apuntaré tan sólo que el desarrollo de las cosmogonías de Ferecides, Epiménides y, sobre todo, la de Museo y la teogonía órfica antigua, forman parte de las bases de tal acontecimiento, pues todas ellas, caracterizadas por el intento de prescindir del Vacío y poner a Cronos o Zeus en primer lugar (Cf. Burnet, *Op. Cit.*, p. 9.), hacen posible el surgimiento de esa idea, presente en la filosofía presocrática, según la cual del Uno (Arché) nacen todas las cosas y a él deben volver para disolverse. [Un metuculoso y profundo desarrollo de esta última idea se encuentra en Martínez Nieto, Roxana B. *La aurora del pensamiento griego*. Madrid: Trotta (Colección: Estructuras y Procesos, Serie: Filosofía), 2000, 300pp.] Por otra parte, para explicar o comprender el surgimiento de la filosofía también debe ser considerada la hipótesis planteada por Zeller. Él sostiene que la filosofía, surgida en los grandes puertos comerciales de Jonia bajo el dominio persa, debe su aparición a "la habitual tolerancia ejercida por los gobernantes de Persia con respecto a las creencias." Al mismo tiempo, sostiene que "no es aventurado suponer que las necesidades prácticas y los intereses fuesen un elemento importante en la filosofía jónica. El navegante había tenido que confiar siempre en la posición de las estrellas para orientarse en el mar. Esta circunstancia puede haber provocado la observación sistemática de los cielos, de modo que fue en buen sentido que autores posteriores atribuyeron a Tales una "astrología náutica." Muy pronto después de él, hombres con iguales aptitudes a la suya, comenzaron a expresar sus pensamientos por escrito... Sobre la naturaleza parece haber sido el título siempre repetido de estos escritos." [Cf. Zeller, E. *Fundamentos de la filosofía griega*. Traducción de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1968. 333pp., pp. 31-32.]

Pues bien, para, a la sazón de la diferenciación entre “sagrado” y profano”, corroborar que en los orígenes más remotos de la filosofía tiene lugar la presencia de *la convicción de que en el mundo nada ocurre “por casualidad”, sino que todo sobreviene por una causa y en virtud de la necesidad y de la conceptualización de determinadas condiciones formales restrictivas del devenir*, dirijamos nuestra atención al pensamiento de Heráclito (alrededor del 544-484 a. C.) y Anaximandro (alrededor de 610-545 a. C.) Con todo, no para llevar a cabo un análisis exhaustivo de su pensamiento, sino para tan sólo atender a los fragmentos que, desde mi punto de vista, exhiben la presencia de la convicción y de la conceptualización que, según Cassirer, engloban el esquema general de la explicación científica occidental. Comenzaré por Anaximandro; posteriormente daré paso al análisis de algunos fragmentos de Heráclito

Anaximandro, dice Zeller en su obra *Fundamentos de la filosofía griega*, es un pensador importante e influyente, conciudadano de Tales y su contemporáneo más joven. “Alcanzó gran prestigio por sus conocimientos astronómicos y geográficos, llevó adelante, mediante una investigación independiente, los estudios cosmológicos que Tales había estimulado. Registró los resultados obtenidos en una obra que tal vez se perdió en fecha muy temprana”<sup>55</sup>. De su libro se conserva el siguiente fragmento:

De donde [=de aquellas cosas] hay generación para las cosas, hacia allí [=hacia esas cosas] se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, deben expiar y pagar reparación unas a otras por su injusticia, según el ordenamiento del tiempo<sup>56</sup>.

La lectura atenta de este fragmento puede admitir varias lecturas posibles, lecturas opuestas y contradictorias. Pretendo haber encontrado una interpretación posible. Ciertamente, al igual que otras, la interpretación que expondré a continuación está expuesta a ser refutada o, en el mejor de los casos, a ser corregida y ampliada.<sup>57</sup> Pero no será aquí el lugar donde habré de elaborar una justifi-

<sup>55</sup> Zeller, E. *Op. Cit.*, p. 36.

<sup>56</sup> Eggers Lan, C. *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México: UNAM (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 19), Instituto de Investigaciones Filológicas, 1984; 222pp., p. 22. Otra traducción que se ha hecho de este fragmento es la que Werner Jaeger ofrece: “Cualesquiera que sean las cosas de donde procede la génesis de las cosas que existen, en esas mismas tienen éstas que corromperse por necesidad; pues estas últimas tienen que cumplir la pena y sufrir la expiación que se deben recíprocamente por su justicia, de acuerdo con los decretos del Tiempo [La teología de los primeros filósofos griegos, Traducción de José Gaos, F.C.E., México: 1952; 165pp., p. 40]. También se encuentra la que hacen Diels y Kranz: “...mas en aquello en lo que las cosas tienen su devenir [llegar a ser] al interior de eso mismo sucede también su perecer según la necesidad (obligación), pues se pagan unas a otras el justo castigo y la pena por su injusticia, según (con arreglo a, conforme a) la disposición (el decreto) del tiempo.

<sup>57</sup> Dentro de la variedad de interpretaciones y traducciones que pueden sostenerse y llevarse a cabo del fragmento de Anaximandro en particular, y de la filosofía presocrática en general, vale la pena revisar los textos siguientes de Kath-

cación de la misma que tome en cuenta todas las posibles interpretaciones que de este fragmento son o han sido llevadas a cabo. Tal cometido desvaría muy fuertemente la temática que anima esta disertación. Por tanto, en lo que sigue, sólo ofreceré las ideas que de tal fragmento pueden ser entresacadas fundada en la caracterización que Cassirer lleva a cabo del pensamiento científico.

En primer término, el citado fragmento me hace pensar que su autor, es decir, Anaximandro es perfectamente consciente de la presencia de *determinadas condiciones formales restrictivas del devenir*. En segundo, que nuestro autor está plenamente convencido de que *en el mundo nada ocurre "por casualidad", sino que todo sobreviene por una causa y en virtud de la necesidad*. En tercero, que para Anaximandro, el advenimiento de la muerte ha dejado de depender, como presumía la visión mitológica del mundo, de causas singulares y fortuitas.

La idea de que el hombre es mortal por naturaleza y esencia parece extraña por completo al pensamiento mítico y religioso primitivo.<sup>58</sup>

El texto de Anaximandro denuncia que la muerte es un suceso necesario, un fenómeno natural que obedece a leyes generales, pudo describirla como ejercicio y cumplimiento de una ley inexorable que organiza al mundo, pues logró dejar de apreciarla como un acontecimiento singular, particular y fortuito.<sup>59</sup> Por esta razón, el fragmento de Anaximandro —y la filosofía presocrática con él—, se distingue por hacer una clara escisión entre lo que es (lo que vive) y lo que no es (lo que mue-

leen Freeman, *Ancilla to the Pre-socratic Philosophers*; a complete translation of the fragments in Diels, *Fragmente del Vorsokratiker* (1957) Oxford: B. Blackwell, 1952c 1948, 162pp., *The Presocratic Philosophers*. A comparison to Diels *Fragmente del Vorsokratiker*. Oxford: B. Blackwell, 1953; 486p. El primer texto aquí citado también ha sido editado en Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1948; 162pp.

<sup>58</sup> Cassirer, E. *Antropología Filosófica*. p. 130.

<sup>59</sup> No ha de ser aquí el lugar en el cual habré de exponer la importancia y la fuerte relación que la lógica guarda con la comprensión de la estructura más fundamental del mundo. Cabe señalar tan sólo que el fragmento de Anaximandro tiene mucho que decir al respecto. En él se explica cómo es posible que el mundo permanezca intacto a pesar del ingente cambio y la transformación. En efecto, al declarar que "de allí donde las cosas tienen su origen, hacia allí tienen su destrucción", Anaximandro deja claro que vivimos en un mundo gobernado, en primera instancia, por el principio de no-contradicción. Es decir, dado que "los decretos del tiempo permiten que las cosas se paguen unas a otras su injusticia", no todo es posible en este mundo porque no todo puede ser al mismo tiempo. Antes bien, cada cosa tiene un tiempo para ser y no ser. Por esta razón, la filosofía denuncia que vivimos en un mundo en el que dos cosas contrarias no pueden ser a un mismo tiempo, bajo las mismas circunstancias y en el mismo lugar. En efecto, dado que la materia de la cual surgen las cosas es finita, es imposible que algo que no puede ser (porque ya no hay materia para que exista), sea. En efecto, no puede ser todo al mismo tiempo porque, dada la finitud de la materia, primero puede ser una cosa para que, al fenecer ésta, pueda ser la otra, y así sucesivamente. Por ello, Anaximandro "explica" en su fragmento que si bien las cosas son lógicamente composites, metafísicamente son imposibles y, por esta razón, tampoco pueden ser lógicamente posibles, viables, accesibles. En este sentido, es imnegable el carácter constitutivo de los principios de la lógica para la reproducción, ejercicio y gobierno de la vida humana toda.

re), entre lo que existe y lo que deja de existir.<sup>60</sup> Parece, pues, que por virtud de Anaximandro, la visión filosófica del mundo se distingue del mito por llevar a cabo una clara diferenciación entre la vida (ser, existencia, aparición, duración) y la muerte (desaparición, destrucción, aniquilación, extinción, acabamiento, no-ser).

Subsiste lo incalculable y con ello la perpetua amenaza y a la postre el fracaso en conjunto: no hay manera de acabar con el peso y la fatiga del trabajo, la vejez, la enfermedad y la muerte...<sup>61</sup>

Asiste, de esta forma, la razón a Jaspers cuando afirma que “la conciencia de estas situaciones límites [morir, padecer, luchar, estar sometido al acaso, la culpa] es, después del asombro y de la duda el origen, más profundo aún, de la filosofía.”<sup>62</sup> Aunque, yo iría más lejos. Sostendría, en efecto, que la “aparición” de la muerte en el mundo o, mejor dicho, la conceptualización de la muerte —y el consecuente asombro que tal descubrimiento trajo consigo—, deben fechar y signar la conciencia filosófica como tal.<sup>63</sup>

Si supongo que el pensamiento propiamente filosófico surge de la conciencia de la muerte es porque, según puedo ver, esa clase de conciencia implica, a su vez, la elaboración de una distinción entre lo permanente y lo fluido, entre lo fijo y cambiante, entre lo contingente y lo eterno. Se trata, como señala Aristóteles, de la conciencia de la duración, es decir, de “la totalidad que inclu-

<sup>60</sup>. Todo ello tiene que ver, claro está, con la idea de eternidad y temporalidad, con la idea de duración y existencia que tan características habrán de ser en la filosofía griega clásica con Platón y Aristóteles.

<sup>61</sup>. Jaspers, K. *La filosofía...* p. 18.

<sup>62</sup>. *Ibid.*, p. 17.

<sup>63</sup>. Así, el paso del mito a la filosofía se podría caracterizar como el paso de la “ley de la metamorfosis” a la “ley de la destrucción total”. De esta suerte, bien podría decirse que entre mito y filosofía media una semiosis, es decir, una interpretación de la realidad humana que permitió dar a la muerte un peso fundamental y específico o, mejor dicho, hacer de la muerte el acontecimiento humano por excelencia. Pues bien, a partir de esa nueva semiosis de la realidad inaugurada por la filosofía, el terror a la muerte llegó a ser elemento permanente de la agenda vital de la existencia humana; no sólo porque se convirtió en uno de los principales problemas psicológicos del ser humano sino porque, desde entonces, el terror a la muerte se constituyó, como afirma Becker en *El eclipse de la muerte* [Traducción de Carlos Valdés, México: F.C.E. (Colección Popular, 163) 421pp.], en una de las principales cosas que mueven al hombre en su modo de estar y ser en el mundo. Por ello, en su opinión, es posible comprender las formas culturales que se han dado a lo largo de la historia de la humanidad como vías diversas a partir de las cuales el ser humano ha intentado e intentará resolver el problema de cómo soportar el fin de la vida. En este sentido, mito y filosofía bien pueden ser leídas como dos modos diversos de enfrentar y asumir el problema humano de la muerte. Ahora bien, según puedo ver, a partir de esa diversidad puede empezar a rastrearse las diferencias que hoy en día filosofía (moral autónoma) y religión presentan. Mas, por ahora no puedo ahondar más sobre este asunto, pues, si bien es un tema de mucho interés y profundidad, no haya relación específica, sino más bien general, con la meta que esta disertación busca alcanzar. Será, pues, en otra ocasión en la que intentaré presentar argumentos a favor de esta idea que, sin embargo, no quise dejar de mencionar, porque bien puede ser vista como una línea de investigación abierta por el tema que por el momento desarrollo.

ye el periodo de vida de cualquier criatura, fuera del cual ningún desarrollo natural puede darse.<sup>64</sup> No obstante esta conciencia representa, como decía exactamente Hegel, “ventanas abiertas a lo absoluto”.<sup>65</sup> Así, también, lo declara Aristóteles cuando afirma:

“Por el mismo principio [se descubre que] la totalidad del universo entero, la totalidad que incluye todo el tiempo y la infinitud es duración —un nombre basado en el hecho que es siempre— que es inmortal y divina”<sup>66</sup>.

Así las cosas, la conciencia del tiempo —que devora a sus hijos— es clave fundamental del surgimiento del pensar filosófico<sup>67</sup>. Pero, si la conciencia de la muerte está apoyada en la conciencia del tiempo, ella resulta de una distinción anterior más compleja y profunda. Se trata de la distinción entre dos polos opuestos. En primer término, lo que es real, lo que es siempre, lo que perdura, lo inmutable, en fin, lo divino o, si se quiere, lo sagrado. En segundo término, lo que es simple aparición, simple existencia, simple y llana “duración”, es decir, lo mortal, lo mundano, lo fenoménico, en fin, lo profano. Por consiguiente, una diada fundamental caracteriza e impulsa a la filosofía en sus orígenes. Se trata de la diada compuesta, por un lado, de lo mortal o, si se quiere, de lo “profano” y, por otro, de lo eterno o, en todo caso, de lo “sagrado”.

Cabe señalar aquí que, si bien la diada fundamental “sagrado-profano” es una estructura de pensamiento producida por la imaginación mítica<sup>68</sup>, cuando tal distinción hace su aparición en el pensamiento filosófico, rescata sólo en parte el sentido en el que fue concebida previamente. Esto es verdad incluso cuando, al igual que la imaginación mítica, la imaginación filosófica utilice la diada “sagrado-profano” para reportar las escisiones, roturas y diferencia de estructuras que, desde su perspectiva, existen en la realidad. En efecto, en la imaginación mítica tales escisiones no tienen ni reportan una estructura fija y precisa del mundo, pues en ese contexto cualquier objeto puede

<sup>64</sup>. Aristotle, *De Caelo* (Versión bilingüe griego-inglés), with an English translation by W.C.K. Guthrie, M. A. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. London, William Heineman LTD; 1945, 379pp. I, 9, 279a, 29-31.

<sup>65</sup>. Cf. Scheler, M. *El puesto del hombre en el cosmos*. Sin datos del traductor. Buenos Aires: Losada, 1938; 170pp., p. 98.

<sup>66</sup>. Aristóteles, *De Caelo* I, 9, 279a, 22-23.

<sup>67</sup>. De allí que, al menos en lo que a Anaximandro respecta, la cosmogonía prefilosófica de Ferecides, que hace de *Chronos*, el Tiempo, padre cósmico, pueda ser considerada hito fundamental en el desarrollo histórico y fuente de aparición de la filosofía antigua con sus más específicas características.

<sup>68</sup>. Vale la pena recordar que esta pasión por dividir las cosas en dos polos opuestos, pero complementarios, era una de las características más sorprendentes y extendidas de la organización que el hombre primitivo hizo del mundo. [Cf. E. Becker, *La lucha contra el mal*. Traducción de Carlos Valdés. México: F.C.E. (Colección Popular, 168), 275pp., p. 29 y Caillois, R. *El hombre y lo sagrado*. Traducción de Juan José Domenchina. México: F.C.E. (Sección de obras de Sociología. Manuales Introdutorias), 1996; 189pp., Cap. III.]

llegar a convertirse o participar del valor de lo sagrado. En la filosofía, en cambio, la diada señalada sí refiere a una estructura del mundo perfectamente inamovible y clara que expresa la fuerte convicción en la existencia de dos niveles de realidad que nunca pueden confundirse o trascenderse. Por ello, a diferencia del mito, la filosofía ya no utiliza el adjetivo "sagrado" para atribuirlo a cualquier objeto en el mundo, sino sólo a uno muy particular y específico. Se trata, empero, como en el mito, de esa fuerza, de ese poder, de ese punto fijo a partir del cual, en función de una orientación previa, todo puede comenzar, todo comienza a hacerse. Pero, mientras que en el mito, ese punto fijo, ese "Centro del Mundo" es siempre un lugar físicamente localizable y localizado, en la filosofía, ese centro, ese punto fijo, deviene un lugar abstracto, ilocalizable, no identificable con punto físico alguno; razón por la cual no puede identificarse con ninguna cosa en el mundo y sí puede ser comprendido como siendo *siempre uno y el mismo*. Por tanto, con la filosofía el "Centro del Mundo" pasa a ser algo indeterminado e indeterminable que, a diferencia del mito, no puede cambiar de lugar, de posición, de localización.<sup>69</sup>

Así las cosas, sólo en apariencia mito y filosofía pueden hablar de lo mismo. Los supuestos en los que uno y otra se fundan no son nunca los mismos. En efecto, cuando la filosofía echa mano de la diada "sagrado-profano", si bien no lleva a cabo una total resignificación de los conceptos en ella involucrados, si inaugura un giro sutil respecto de los momentos y objetos en los que es pertinente hacer uso de ella. Por tal razón, la filosofía bien puede ser vista como actor fundamental o, en todo caso rudimentario, en el camino hacia la destrucción de la completa unidad entre religión y cultura que, por todo lo que ya he anotado, sí parece caracterizar al pensamiento mítico. Por tanto, el rediseño que la filosofía llevó a cabo de la diada "sagrado-profano" hizo del mundo físico y natural un espacio homogéneo, sin porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras. Por tal razón, la filosofía se fundó en la convicción de que lo divino siempre habría de ser mantenido al margen de cualquier manifestación mundana, terrena y física.<sup>70</sup> Con la filosofía, las roturas y escisiones que por momentos el espacio físico ofrecía a la imaginación mítica, pierden su carácter espontáneo y arbitrario. En efecto, si bien ella supuso que el "espacio sagrado" podía ser presentado por cualquier cosa del mundo, también ella estuvo convencida que ninguna de esas cosas podía ser considerada "lo divino".

<sup>69</sup>. Con respecto a la idea "Centro del Mundo" se puede corroborar el texto de M. Eliade *Lo sagrado y lo profano*. Traducción de Luis Gil, Madrid: Guadarrama (Colección Universitaria de Bolsillo, Punto Omega, 2), 1973, 179pp.

<sup>70</sup>. Cabe señalar que esta homogeneización del espacio también tuvo lugar, aunque por muy diversas razones, en el paso del Renacimiento a la Modernidad Filosófica.

Esto es válido aún para los primeros filósofos, así llamados, “físicos” que postularon a alguno de los elementos naturales (tierra, aire, fuego, agua) como esa fuerza, como ese poder, como ese punto fijo a partir del cual todo puede comenzar. Al identificar el “Centro del Mundo” con alguno o algunos de los elementos naturales, logran ir más allá de la imaginación mítica, al menos en dos cosas. Primera, reducir el espacio de lo sagrado a un objeto en particular, cosa que no ocurría en el mito. Segundo, evitar que el “Centro del mundo” fuese situado física o visiblemente y, por tanto, se ostentase determinado y determinable; pues es imposible determinar la cantidad de tierra, aire, fuego o agua en todos y cada uno de los objetos que los contienen. Pero, no es éste el punto que con más interés busco resaltar. Antes bien, quiero hacer referencia a otro asunto que, en mi opinión, es por demás fundamental. Se trata de la homogeneización o, mejor dicho “total sacralización”, que del espacio físico llevó a cabo la filosofía.

Al hacer del “Centro del Mundo” un espacio invisible y abstracto, la filosofía logró que el mundo entero pudiese ser visto como perfecta y clara simbolización de lo divino y, por consiguiente, hacer de él ya no un homogéneo y constante “espacio sagrado” sino un homogéneo y constante espacio dispuesto para avisar lo sagrado. Por tanto, la “absoluta sacralización del mundo” llevada a cabo por la filosofía trae serias consecuencias. En primer lugar, permite que el punto fijo, el “Centro del Mundo” goce de un estatuto ontológico único y determinado. Así, a diferencia de la imaginación mítica, la imaginación filosófica supuso que éste no podía aparecer y desaparecer, transformarse o mutar, según las necesidades cotidianas del grupo. Además, en segundo lugar, al hacer del “Centro del Mundo” una y la misma cosa, siempre inmóvil y ajena en su identidad a cualquier cosa singular y específica del mundo, la filosofía logra ofrecer una orientación firme a la realidad. Orientación que, hay que decirlo, ya no dirige más lo real hacia una meta material y palpable —como en su momento la imaginación mítica lo hizo, cuando consideró el “Centro del Mundo” algo material y físicamente localizable— porque dirige lo real hacia una meta inmaterial e invisible y, por consiguiente, espiritual, es decir, moral. En efecto, por virtud de la imaginación filosófica la vida humana pasa del puntual reconocimiento del individuo por la comunidad y la consiguiente admiración y respeto por las obras realizadas (hazañas de guerra y actividades similares), a una meta espiritual e impalpable, a saber: la virtud moral; secreto que anida en la íntima cámara de la conciencia personal, cuyo caso ejemplar, fundamental y paradigmático es Sócrates. Pero, a decir verdad, los alcances de la reorientación que la filosofía hace de la diada “sagrado-profano” no paran aquí. Por ello, en tercer lugar, el hecho que la filosofía logre hacer del mundo

un espacio “absolutamente propicio para alumbrar lo sagrado” o, mejor dicho, una absoluta y perfecta simbolización de lo divino, tiene por consecuencia la posibilidad de hacer de él un territorio cosmeizado, es decir, un todo ordenado, armónico, regido conforme a leyes divinas y perfectas<sup>71</sup>. Enseguida explico por qué.

He dicho que la filosofía logra presentar o juzgar al mundo en su totalidad en función de tres diferentes perspectivas. Primera, como el umbral, el hito o la frontera que distingue y opone dos dimensiones del ser. Segunda, como el lugar paradójico donde dichas dimensiones se comunican y, tercera como el lugar donde, por consiguiente, se puede efectuar el tránsito de lo meramente profano a lo sagrado. Por consiguiente, en la filosofía, el mundo es visto como una apertura, pues allí, se hace posible la comunicación con lo divino. Siendo así, el mundo, todo él, deviene un templo, un santuario, el santuario por excelencia. De esta suerte, con la filosofía el mundo entero queda destacado como un todo homogéneo en el que, con independencia del suelo que estén pisando, los seres humanos pueden contactar con lo divino. Ya no hay, como en el mito, más lugares privilegiados para realizar el contacto con lo divino. Antes bien, con la filosofía, el mundo todo entero, es “tierra santa”.

Para comprender porqué con la filosofía el mundo todo deviene “tierra santa” es fundamental considerar la relación que F. M Cornford señala existe entre santuario (*templum*) y cercado. El *templum*, dice, es un lugar cuyos límites están definidos, es un campo de acción asignado a algún poder divino para ejercer su autoridad. Y, así precisamente, aparece el mundo para la imaginación filosófica. Por tanto, la sacralización del mundo llevada a cabo por la filosofía, no implica otra cosa sino que el mundo entero sea valorado como el campo de acción donde un poder divino ejerce su autoridad. Por ello, el mundo todo deviene santuario, *templum* o, lo que es lo mismo, cercado. Mas, contra todo pronóstico, esta homogenización del espacio mundano llevada a cabo por la filosofía, hace aún más profunda la ruptura de niveles de realidad propuesta por el mito. Es decir, si la filosofía acepta que el mundo todo es símbolo de lo divino es, precisamente, por que está convencido que *nada de él*, sino, más bien, *algo en él*, es sagrado; a saber: el poder divino que al ejercer su autoridad es fuente, sustento y guía de todo lo que en el mundo alcanza la existencia. Por ello, la “total sacralización del espacio” llevada a cabo por la filosofía se revela, desde el punto de vista de la imaginación mítica, como una “total desacralización del espacio”. Es que, en la filo-

<sup>71</sup>. Para el asunto de los rituales de cosmeización, es decir, de los ritos de consagración del espacio o, en su defecto, de las formas de culto por las que los seres humanos primitivos consideraban que lograban dar orden y armonía al mundo, Cf. Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*, Cap. I.

sofía, si el mundo, en tanto que símbolo, es considerado algo divino, lo es sólo en razón de su *participación* y nunca en función de una probable identidad con lo divino —como si llegó a ser para la conciencia mítica. Por tal razón, la sutil distancia entre *participación* e *identidad* bien puede ser considerada fundamento en la disolución de la unidad entre religión y cultura que caracterizó al pensamiento mítico. Por ello, la filosofía bien puede ser vista como paso fundamental o, en todo caso, incipiente en la desmembración de esa unidad que, antes de su aparición, se encontraba sellada.

Ahora bien, es cierto que la filosofía logra dos cosas al hacer del “Centro del Mundo” algo inmaterial, indeterminado e indeterminable. Por un lado, es capaz de poner fin a la tensión provocada por la relatividad de un “Centro del Mundo” móvil e itinerante que alimenta la desorientación. Por otro, puede perfeccionar la distinción entre lo sagrado y lo profano. Por tanto, la filosofía aparece como el resultado de la radical puesta en marcha del argumento, del postulado central de la imaginación mítica. Cabe señalar que esta radicalización anula la necesidad de los ritos de cosmeización practicados en la antigüedad o, lo que es lo mismo, vuelve inútil la utilización de técnicas para consagrar el espacio. En efecto, la desmaterialización que del “Centro del Mundo” lleva a cabo la filosofía, hace del mundo entero una atmósfera tan completamente impregnada de lo sagrado, que ya no es más necesario llevar a cabo rito alguno. Por ello, la filosofía parece ser, ella misma, un gran “ritual de cosmeización”, el ritual de cosmeización más generalizado y total del cual la historia haya tenido noticia.

Mas, presentar el mundo como completo y perfecto espacio sagrado implica poner fuera de él al Caos. En efecto, para la imaginación mítica, según refiere Eliade en su texto *Lo sagrado y lo Profano*, todo aquel territorio que no ha sido consagrado por un ritual de cosmeización es considerado extraño, amorfo, indeterminado, caótico, poblado de larvas, de demonios, de “extranjeros” —asimilados, por lo demás, a demonios o a fantasmas<sup>72</sup>. Así, a diferencia de la filosófica, la imaginación mítica permitió que la ruptura de niveles de la realidad en términos de la diada Cosmos-Caos, Sagrado-Profano pudiera darse al interior del mundo, sin conflicto alguno. Ello explica por qué, en el mundo antiguo, todo territorio, para ser considerado un Cosmos, debía ser previamente consagrado a través de los ritos de cosmeización. Pero, cuando la filosofía considera que ya no un territorio específico, sino el mundo entero es, en su totalidad, un espacio en cuyo interior se ha

<sup>72</sup>. Cf. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p.32.

manifestado lo sagrado, el Caos pasa a ser una realidad completamente ajena a la realidad mundana.

Entonces, si bien la filosofía mantiene y, por tanto, se funda en la distinción abierta por la díada Sagrado-Profano, no se caracteriza por hacer de tal distinción un uso tradicional. Antes bien, tal distinción le sirve, ya no para considerar que, al interior del mundo, convergen y conviven la serie completa de realidades (Caos-Cosmos, Sagrado-Profano), sino para hacer notar que el mundo entero es un espacio donde se ha manifestado lo divino y donde, por consiguiente, no hay ya lugar para el Caos o, lo que es lo mismo, para lo informe, lo irracional, lo arbitrario. Por ello, la filosofía se distingue del mito por varias cosas. Primera, asumir el origen del cosmos ("Centro del Mundo") como único elemento sagrado presente y vigente en la realidad. Segundo, erradicar el Caos (lo irracional, lo arbitrario) de la constitución estructural del mundo. Tercera, presentar argumentos a favor de aquella asunción y de esa erradicación.

Empero, dicho todo lo anterior, cabe decir algo más. Sin la díada "sagrado-profano" redefinida por la filosofía, habría sido imposible concebir la muerte como el cumplimiento de una ley inexorable. Y, lo que es más, ninguna idea de ley podría haber sido concebida. Es que, a decir verdad, la ley misma ostenta las características de la eternidad.

La ley de suyo es intemporal. La ley no está sometida a cambio alguno, ni puede tampoco estarlo. La ley no es particular, sino general. Se halla acá y allá, y más allá, hasta lo infinito. La ley es necesaria, es decir, no puede ser de otro modo que como se enuncia. La ley está fuera del tiempo y del espacio, es universal, eterna y necesaria. La ley se desliza en nuestro mundo algo así como un trasmundo. Las leyes son algo que no depende de nuestro espíritu ni de nuestro pensamiento, existen, son o, si se quiere, rigen fuera de nosotros. Los hombres hombre sólo podemos conocerlas mejor o peor, pero no crearlas. Esto supone que las leyes constituyen una segunda especie del ente, de lo que es enteramente otra. Así pues, junto a las cosas, junto a lo real, hay algo más, las leyes justamente.<sup>73</sup>

La conciencia filosófica descubre, en "ese mismo mundo" en el que la imaginación mítica vio su aparición, una extensa legalidad universal corroborada, a su vez, por la gran movilidad de la realidad. Por consiguiente, la filosofía tiene lugar muy a pesar y, al mismo tiempo, por virtud de la irrefutable prueba —bajo la cual vive hipnotizada la imaginación mítica— de que "el mundo hierve y se resuelve móvil todo como un pantano sin término; cambiante todo sin tregua, cayendo imparabde de una apariencia en otra; víctima de una apariencia siempre distinta a la que tuvo hace menos

<sup>73</sup>. Cf. Bocheński. J. M. *Op. Cit.*, p. 14-19.

que un instante, sujeto al tiempo.”<sup>74</sup> Por ello, con la aparición de la filosofía el mundo recibirá un nombre o, aún mejor, el nombre que tenía, asumirá un nuevo significado, y la ley que, según la imaginación filosófica lo caracteriza, también habrá de ser bautizada.

## 2.2. La conceptualización filosófica del mundo.

En los fragmentos que hoy en día conservamos de Heráclito es donde yo creo encontrar los nombres que la naciente filosofía concedió tanto al mundo como a la ley inexorable que se asumió lo regia. Este autor, nacido en Éfeso, llama al mundo Κόσμος<sup>75</sup>.

Ciertamente, la palabra Κόσμος había sido utilizada antes por Homero y Hesíodo. Y, a simple vista, el uso que ellos hacen de ese vocablo no parece diferir del que hace Heráclito, pues, en ellos, la palabra citada alude a “la realidad del mundo en un estado determinado, que contiene en sí la validez de un orden espiritual”.<sup>76</sup> Mas, desde el punto de vista de la imaginación mítica, el orden que se establece entre las partes del universo no implica nada, porque fuera de las partes no hay absolutamente nada; antes bien, las partes están dispuestas pero no de manera determinada con vistas a un fin. Por consiguiente, desde el punto de vista mítico, la noción de orden sólo entraña unos absolutos separados entre sí cuya posición recíproca no significa nada, no implica nada. Por ello, bien puede decirse que, en el mito, ‘Κόσμος’ hace referencia a una simple disposición de partes que no supone realidad ninguna implícita en su esencia. Así, a diferencia de Heráclito, en Homero y Hesíodo el estado determinado en el que se encuentran los elementos del mundo es con-

<sup>74</sup> Bonifaz Nuño, R. “El hombre y el cambio”, en Ovidio, *Metamorfosis* (2 Tomos), Introducción, versión rítmica y notas por Rubén Bonifaz Nuño, México: SEP (Colección Cien del Mundo), 1985; 371pp., p. 9-11.

<sup>75</sup> La mayor y más exhaustiva investigación del término la ha llevado a cabo Julia Kerschesteimer en su obra *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*. (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Zetemata. Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, FET 30), 1972; 245pp.) En este texto se señalan los siguientes sentidos arcaicos del término: a) κατὰ κόσμον: el orden correcto en el que algo ocurre. Un estado (modo de ser) según el cual cada cosa tiene un lugar asignado y fijo; b) Κόσμος: el resultado de la actividad de (δία-)κόσμεν. Relativo a la forma en que se organiza la ciudad y se encuentran los hombres unos junto a otros. (Aquí se incluye la noción de “orden de un ejército”, puesto que es un modo de reunirse los hombres *de acuerdo* a un cierto orden); c) Quien se comporta κατὰ κόσμον: es ευ-Κόσμος, el actuar correcto es ευ-Κοσμια; d) todo “adorno, adorar.” El sentido original de esto era el ajuar completo, las ropas junto con los adornos (lo que da realce y belleza. Un sentido aparte de los mencionados es: e) usar Κόσμος para dominar a uno de los más altos funcionarios de la Polis cretense.

<sup>76</sup> Kerényi, K. *La religión antigua*. Traducción de Ma. del Pilar Lorenzo y Mario León Rodríguez. Madrid: Revista de Occidente, 1972; 243pp, pp. 49-50.

siderado efecto y fruto de la soberanía real de Zeus y, por tanto, obra de su placer y capricho.<sup>77</sup> Así lo constata el pasaje de la *Odisea* que cito a continuación:

Ya en aquél tiempo los que habían podido escapar de una muerte horrorosa estaban en sus hogares, salvos de los peligros de la guerra y del mar; y solamente Odiseo, que tan gran necesidad sentía de restituirse a su patria y ver a su consorte, se veía detenido en hueca gruta por Calipso, la ninfa venerada, la divina entre las deidades, que anhelaba tomarlo por esposo. Con el transcurso de los años *llegó por fin la época en que los dioses habían decretado que volviese a su patria*, a Ítaca, aunque no por eso debía poner fin a sus trabajos, ni siquiera después de juntarse con los suyos. *Y todos los dioses le compadecieron, excepto Posidón, que permaneció constantemente airado contra el divino Odiseo* hasta que el héroe no arribó a su tierra.

Mas, entonces había ido Posidón al lejano pueblo de los etíopes [...] Mientras aquél se deleitaba presenciando el festín, congregáronse las otras deidades en el palacio de Zeus olímpico. Y fue el primero en usar la palabra el padre de los dioses y de los hombres, porque en su ánimo tenía presente al ilustre Egisto...

Respondióle Palas Atenea, la deidad de los ojos de lechuza: "¡Padre nuestro, Crónida, el más excelso de los que imperan! ...Se me quiebra el corazón por el prudente Odiseo, que desde hace mucho tiempo padece penas lejos de los suyos, en una isla azotada por las olas, en el centro del mar; isla poblada de árboles, donde tiene su mansión una diosa, la hija del terrible Atlante, de aquel que conoce todas las profundidades del ponto y sostiene las grandes columnas que separan la tierra y el cielo. La hija de este dios retiene al infortunado y afligido Odiseo, no cejando en su propósito de embelesarle con tiernas y seductoras palabras para que olvide Ítaca; mas el héroe, que está deseoso de ver el humo de su país natal, ya siente anhelos de morir. *¿Y a tí, Zeus olímpico, no se te conmueve el corazón? ¿No te era acepto Odiseo, cuando sacrificaba junto a los bajeles de los argivos? ¿Por qué así te has airado contra él, Oh Zeus?*"

Contestóle Zeus, que amontona las nubes: "¡Hija mía! ¡Qué palabras se te escaparon del cerco de los dientes! ¡Cómo quieres que ponga en el olvido al divino Odiseo, que por su inteligencia se señala sobre los demás mortales y siempre ofreció muchos sacrificios a los inmortales dioses que poseen el anchuroso cielo? Pero Posidón, que ciñe la tierra, le guarda vivo y constante rencor porque cegó al ciclope Polifemo... Desde entonces Posidón, que sacude la tierra, si bien no se ha propuesto matar a Odiseo, hace que vaya errante lejos de su patria. *Mas, ea, tratemos de su vuelta y del modo como haya de llegar a su patria; y Posidón depondrá la cólera, que no le fuera posible contender, solo y contra la voluntad de los dioses, con los inmortales todos.*"

Respondióle Palas Atenea, la deidad de los ojos de lechuza: "¡Padre nuestro, Crónida, el más excelso de los que imperan! *Si les place a los bienaventurados dioses que el prudente Odiseo vuelva a su casa*, mandemos a Hermes, el mensajero Argifontes, a la isla de Oigigia; y manifieste cuanto antes a la ninfa de hermosas trenzas la resolución que hemos tomado para que el héroe se ponga en camino..."<sup>78</sup>

¿Qué sucede, en cambio, en Heráclito? La soberanía real de Zeus es reemplazada por "una ley immanente al universo, una regla de reparto que impone a todos los elementos que constituyen

<sup>77</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 83.

<sup>78</sup>. Homero, *Odisea*. Traducción de Luis Segalá y Estalella. Introducción y edición de Pedro Henríquez Ureña. México: Losada-Océano, 1999; 383pp., Canto I, pp. 23-25. [Los subrayados son míos.]

la naturaleza un orden igualitario.”<sup>79</sup> A esa ley Heráclito la llama ‘λόγος’<sup>80</sup>. Y, al obrar así, el filósofo de Éfeso innova el lenguaje.

La historia de un concepto no es, en todo y por todo, la de su acendramiento progresivo, de su racionalidad sin cesar creciente, de su gradiente de abstracción, sino la de sus diversos campos de constitución y de validez, la de sus reglas sucesivas de uso, de los medios teóricos múltiples donde su elaboración se ha realizado y acabado.<sup>81</sup>

Aún cuando *lógos* era una palabra común que, en el uso corriente, abarcaba un amplio campo semántico, cuando Heráclito dice que «todo acontece de acuerdo con este Lógos», o habla de «el Lógos que ordena todas las cosas», usa la palabra en un sentido especializado. La emplea como nadie lo había hecho<sup>82</sup>. Detengámonos en este hecho. Guthrie señala que *Lógos* en el siglo V, o con anterioridad, significaba:

- a. todo lo que se dice (de palabra o por escrito), una historia, fábula o narración, una exposición de algo, una explicación, noticias novedades, discurso, conversación en general, respuesta de un oráculo, rumor, información, algo que se dice comúnmente, mención, noticia, meras palabras, palabras sutiles y engañosas, un tratado o acuerdo, comparecencia «rindiendo *lógos* de tus actos», una orden,
- b. valoración, estima, reputación «tener a un hombre en *lógos* es honrarlo», pensamiento, preocupación,
- c. tomar en consideración sopesando los pros y los contras,
- d. ser discutible, razonable, razón básicamente hablada (referido a un sujeto neutro)
- e. verdad de la cuestión, *exposición* verdadera de las cosas con el simple significado de «palabras»
- f. **medida, plenitud, mesura,**
- g. correspondencia, **relación, proporción**

Heráclito, por su parte, usa ‘*lógos*’ para hacer referencia tanto a un «principio general, ley o norma» como a «la facultad de la razón». Por tal motivo, aunque el filósofo de Éfeso no se aparta por completo de los usos ordinarios que esta palabra tenía en su época, sí se apropia de ella para

<sup>79</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*. Traducción de Mario Ayerra. Barcelona: Paidós, 1992; 145pp., p. 11.

<sup>80</sup>. Cf. Liddel & Scott *Greek-English Lexikon*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

<sup>81</sup>. Foucault, M. *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 1996; 355pp., pp. 5-6.

<sup>82</sup>. Cf. Guthrie, W. K. C., *Historia de la Filosofía* (6 Vols.): “Los primeros presocráticos y los pitagóricos” (Vol. 1). Traducción de Alberto Medina González, Madrid: Gredos; 1984; 525pp., pp. 395-398.

darle un uso peculiar, favorable a la nueva concepción del mundo que la filosofía está ofreciendo, y, según la cual, todo se encuentra regido por una regla de reparto (*proporción*) que impone a todos los elementos que constituyen la naturaleza (*relación*) un orden igualitario (*proporción, medida*), de manera tal que ninguno puede ejercer sobre los otros su dominio (*proporción, medida*).

Y no tome humos nadie porque le haya tocado alguno de los bienes externos o corporales, porque, en fin de cuentas, todo lo de acá abajo tiene que ser efímero y no seguro, y no propio, sino ajeno, el cual, así como fue concedido, será reclamado lo más tarde a la hora de la muerte y, con preferencia, en la vida misma.<sup>83</sup>

Así las cosas, Heráclito usa la palabra 'cosmos' para hacer alusión a un estado determinado, a un orden espiritual que, a diferencia de la opinión del mito, nunca está sujeto a una asignación parcial, absurda, arbitraria, injusta, abusiva, despótica, agravante, afrentosa, sino, muy por el contrario, es resultado de una ley (ajuste de cuentas) común a todos, conforme a la cual cada cosa tiene un lugar asignado y fijo.

*Este cosmos, el mismo para todos, ni uno de los Dioses ni uno de los hombres lo ha creado; sino que ha sido siempre y es y será fuego siempre vivo, encendiéndose según medida y apagándose según medida.*<sup>84</sup>

Por ende, cuando el pensamiento humano postula y descubre la existencia de una ley ciega, inexorable, común a todos, una ley inmutable y eterna, asistimos al nacimiento de la filosofía y la destitución de la imaginación mítica. En ese momento, "el pensamiento está a punto de transformar la faz de la tierra y de nuestra vida"<sup>85</sup>, pues la postulación de una ley, que está por encima de lo concreto y que está detrás como un "mundo de trasfondo"<sup>86</sup>, es señal de una tajante división entre el mundo visible y el invisible, entre «lo que sostiene» y «lo que es sostenido», en otras palabras, entre algo que es meramente mundano, efímero y cambiante y otro algo que es fundamental y exclusivamente divino, eterno, inmutable.

<sup>83</sup> Vives, J. L. *Introducción a la sabiduría*. Traducción del latín por Lorenzo Riber. Prólogo por Manuel Fuentes Benot. Buenos Aires: Aguilar (Iniciación filosófica), 1977; 115pp., p. 53.

<sup>84</sup> Fr. 30 [de Clem., Stromat., V, 105], *apud* Mondolfo, R. "Heráclito, Fragmentos auténticos según Diez-Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*) y Walzer (*Eracilito*)", en Mondolfo, R. *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. Prólogo de Risieri Frondizi. Traducción de Oberdan Caletti. México: Siglo XXI, 1989; 394pp. [El subrayado es mío.]

<sup>85</sup> Bocheński, J. M. *Op. Cit.* p. 59.

<sup>86</sup> Cf. Kerényi, K. *Op. Cit.*, p. 100.

Se debe hablar con inteligencia y confiar en lo que es común a todos, del mismo modo que una ciudad confía en su ley, pero con mayor firmeza aún, porque *todas las leyes humanas se nutren de una, la divina que extiende su dominio hasta donde quiere y es suficiente para todos y más que suficiente*.<sup>87</sup>

Pero, antes de explicar por qué esa ley, que considerada inexorable, indestructible, inquebrantable, vigente, perdurable, inextinguible, inmutable, permanente, firme, persistente, incommovible, imperturbable, inalterable, es reputada divina, veamos algunos fragmentos en los que tal ley aparece como algo que, no obstante es común a todos, está por encima, detrás de lo concreto, como algo invisible, como fundamento del mundo perceptible y concreto y como fuente de la cual abrevan (o deben abreviar) todas las normas humanas de vida.

Aun *siendo este λόγος real siempre*, se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que *todo sucede conforme a este λόγος*, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza...<sup>88</sup>

Por eso *es conveniente seguir lo que es general a todos*, es decir, lo común, pues lo que es general es lo común. Pero aun *siendo el λόγος general a todos*, los más viven como si tuvieran una inteligencia particular (τῶν φρόνειν).<sup>89</sup>

Del λόγος [el que gobierna todas las cosas] con el que sobre todo tienen relación continuamente, de éste se separan, y las cosas con las que tropiezan a diario, éstas les parecen extrañas.<sup>90</sup>

Una sola cosa es lo sabio, conocer *el λόγος, por el cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas*.<sup>91</sup>

No *escuchando a mí, sino al λόγος*, sabio es que reconozcas que *todas las cosas son uno*.<sup>92</sup>

Las cosas en conjunto son todo y no todo, idéntico y no idéntico, armónico y no armónico, lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas.<sup>93</sup>

Ahora bien, ¿por qué esa ley invisible, inexorable, que está por encima de lo concreto, es considerada divina? Sucede, como he dicho antes, que tal ley aparece indestructible, inquebranta-

<sup>87</sup> Fr. 114, [Stob. Flor. I, 178], *apud* Guthrie, W. C. K. *Op. Cit.* p. 401. [El subrayado es mío.]

<sup>88</sup> Fr. 1, (de Sext., *Adv. Math.*, VII, 132), *apud* R. Mondolfo, *Heráclito...* [El subrayado es mío.]

<sup>89</sup> Fr. 2, (de Sext., *Adv. Math.*, VII, 133), *apud*, *ibid.*, pp. 30-31. [El subrayado es mío.]

<sup>90</sup> Fr. 72. [de Marc. Aur., IV, 46], *apud*, *ibid.*, p. 39.

<sup>91</sup> Fr. 41 (de Diogen. Laert., IX, 1), *apud* R. Mondolfo, *Op. Cit.* p. 35. [El subrayado es mío.]

<sup>92</sup> Fr. 50, (de Hippol., *Refut.*, IX, 9, 2), *apud*, *ibid.*, p. 36. [El subrayado es mío.]

<sup>93</sup> Fr. 10, [Aristóteles], *de mundo* 5, 396 b 20, *apud* Kirk, G. S., J. E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Traducción de Jesús García Fernández, Madrid: Gredos (Biblioteca hispánica de filosofía, 63), 699pp., p. 277.

ble, vigente, perdurable, inextinguible, inmutable, permanente, firme, persistente, incommovible, imperturbable, inalterable. Entonces, esa ley es considerada divina por cuanto que *es siempre*, es decir, es inmutable, imperturbable, inalterable. Así lo explica Aristóteles cuando afirma:

Así también, en sus discusiones acerca de lo divino, la filosofía popular frecuentemente propone el punto de vista según el cual cualquier cosa que sea lo divino, cualquier cosa que sea primera y suprema es necesariamente inalterable<sup>94</sup>.

Luego, el hallazgo de esa ley abre distancia entre lo que es siempre (perdura) y lo que existe (dura), entre lo mutable (mundo) y lo inmutable (ley), entre lo absoluto (divino) y lo relativo (mundo), entre lo mundano y lo divino, entre *el ser* y el existir y, finalmente, entre lo sagrado (*ser*) y lo profano (mundo).<sup>95</sup>

Por tanto, el contacto con lo divino o, lo que es lo mismo, el encuentro con lo inmutable, lo imperturbable, lo inalterable y, a través de él, la clara distinción entre lo sagrado y lo profano, traen consigo dos importantes consecuencias. La primera de ellas consiste en sellar el nacimiento de la filosofía que, cabe repetirlo, se caracteriza, fundamentalmente por dos cosas. Por una parte, por lograr que la voluntad real de Zeus ceda su trono a *Lógos* y entonces se promueva una reinvención de lo divino. Y, por otra, por mostrar la naturaleza, de un lado, como la esfera de la ley y de la legalidad (lógica) y, de otro, como la expresión y ejecución de un orden universal, eterno e invariable (que *es siempre*), que gobierna el mundo y determina todos y cada uno de los eventos singulares.<sup>96</sup> Por ello, la segunda y última de aquellas dos importantes consecuencias reside en ser poseedora, en primer término, de la conciencia de *determinadas condiciones formales restrictivas del devenir* y, en segundo, de la convicción de que *en el mundo nada ocurre "por casualidad" sino que todo sobreviene por una causa y en virtud de la necesidad*.

<sup>94</sup>. Aristóteles, *De Caelo*, I, 9, 279a, 29-31.

<sup>95</sup>. Dejaré para la siguiente sección una exposición detallada de las razones que obligan a la filosofía en sus inicios a presentarse como metafísica y como teología. Lo mismo ocurrirá con nociones como 'el ser', 'lo que es siempre', 'la existencia' y su posible relación con las categorías 'sagrado' y 'profano'.

<sup>96</sup>. La filosofía natural de Aristóteles, entre otras muchas cosas, claro está, buscará justificar de manera exhaustiva la asunción de este último supuesto. Sus distinciones entre materia y forma, sustancia y accidente no son mas que la sistematización acuciosa y profunda del ideal heracliteano de "conocer el *lógos*, por el cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas."

### Conclusiones.

Varias son las ideas que emanan de lo que hasta ahora he señalado. Primera, la distinción entre *lo sagrado* y *lo profano* y la reinención de *lo divino* que tal distinción implica, deben ser consideradas, por un lado, el principio (estructura, esquema) de la explicación científica del mundo occidental<sup>97</sup>. Segunda, la filosofía presocrática, a pesar de ser el resultado de la puesta en marcha hasta sus últimas consecuencias del argumento mítico animado por la diada Sagrado-Profano, debe ser reconocida como la separación definitiva del mito y, por ende, a despecho de la opinión de Cassirer, no puede ser considerada meras fábulas o mitos del ser. Antes bien, por cuanto que ella lleva a cabo una diferenciación crucial y patente muy contraria, en cuanto punto de partida, a la totalidad homogénea en la que la conciencia mítica habitaba,<sup>98</sup> debe ser considerada el origen de la diferenciación que posibilita y fomenta una visión científica del mundo. Me refiero a la distinción, en dos esferas no intercambiables y perfectamente definidas y establecidas, entre la vigilia y el sueño, la vida y la muerte, lo efímero y lo eterno, lo sagrado y lo profano, lo divino y lo mundano, el ser y la existencia.

Aunque, a decir verdad, la distinción entre lo divino y lo mundano no agota aquí su importancia. En efecto, en función de ella el ser humano se ve impelido a colaborar con el orden del mundo, a ser sujeto de la ley que lo gobierna y unirse, así, a lo que, por definición, jamás podría estar unido, a saber: lo absoluto.

Por eso *es conveniente seguir lo que es general a todos*, es decir, lo común, pues lo que es general es lo común. Pero aun *siendo el λόγος general a todos*, los más viven como si tuvieran una inteligencia particular (ἰδίαν φρόνησιν).<sup>99</sup>

Así, en tercer lugar, otra característica fundamental de la visión filosófica ha de ser considerada la intención consciente de insertarse activamente en el transcurrir inexorable del mundo (el suje-

<sup>97</sup>. Esta opinión es contraria, al menos en un primer acercamiento, a la de Vernant que sostiene: "Finalmente, este pensamiento tiene un carácter profundamente geométrico, ya se trate de geografía, astronomía o cosmología, concibe y proyecta el mundo físico en un marco espacial que ya no se define por sus cualidades religiosas de fasto o nefasto, de celeste o infernal, sino que está hecho de relaciones recíprocas, simétricas, reversibles." [Vernant, J. P. *Op. Cit.* p. 11.]

<sup>98</sup>. La ruptura de la mediatez de la percepción (aquí y ahora) supuesta en el mito, es dada, según anote antes, gracias a la práctica, cada vez más asidua, de la observación que es una parte consustancial a la percepción mítica del mundo.

<sup>99</sup>. Fr. 2, (de Sext., *Adv. Math.*, VII, 133), *apud*, Mondolfo, R., pp. 30-31. [El subrayado es mío.]

tarse a leyes que, por así decirlo, cumplan y hagan cumplir la ley que rige el universo) para, de este modo, lograr unirse a lo trascendente y absoluto.<sup>100</sup>

Es ley también obedecer a la ley de uno solo.<sup>101</sup>

No está de más señalar que con esta idea, la filosofía está, de nueva cuenta, muy alejada de la visión mítica del mudo.

En el suceso mítico, al que se remite la tradición oral, no imperan normas éticas tan elevadas que no puedan alcanzarse en el hacer histórico, y que den pie a divergencias entre la manera de hablar y de actuar.<sup>102</sup>

Por ende, en cuarto lugar, la presencia de *lo divino* se revela como clave para la sustitución de la visión mítica del mundo y el surgimiento de la filosofía. Con todo, el mito, la mitología ha sido también considerada "forma preferente de expresión de lo divino".<sup>103</sup> ¿Es, pues, errado suponer que la clave para el surgimiento de la filosofía está en la presencia clara y diferenciada de *lo divino*? Para disipar estas y otras dudas y, al mismo tiempo, ampliar y reforzar lo que del nacimiento de la filosofía hasta ahora he señalado, revisaré desde otra perspectiva el paso del mito a la filosofía. Así, a continuación daré paso al análisis que Kerényi hace del mito.



<sup>100</sup>. Al menos así lo dejan ver los dos filósofos presocráticos que aquí he analizado. Con todo, también lo puede atestiguar el ideal griego de la democracia y la polis, interesado, sobre todo, en la igualdad de los ciudadanos, la legalidad y la justicia.

<sup>101</sup>. Fr. 33. [de Clem., *Stromat.*, V, 105), *apud*, Mondolfo, R., *Op. cit.* p. 35.

<sup>102</sup>. Kerényi, K. *Op. Cit.*, p. 31.

<sup>103</sup>. Cf. *Ibid.*, pp. 46-47.

## *Capítulo Segundo*

### **DEL MITO A LA FILOSOFÍA: UN ACERCAMIENTO A TRAVÉS DE K. KERÉNYI.**

#### Introducción.

Karl Kerényi sostiene que el mundo arcaico, el mundo primitivo, se caracterizó por vivir en una constante relación inmediata con lo divino, con lo absoluto. Nuestro autor explica que ante lo natural el hombre arcaico se mostró sobrecogido, “religioso”, “devoto”, por que “reconoce lo divino en todo lo natural”.<sup>1</sup>

Por lo demás, entre todas las cosas evidentes de la mitología es lo divino lo más evidente, el carácter divino de todo lo que se manifiesta... El mundo mitológico es el mundo disuelto en formas de expresión de lo divino.<sup>2</sup>

Ahora bien, en opinión de Kerényi, este hecho explica por qué la vida humana arcaica se distinguió por la completa unidad entre religión y cultura que, según él mismo, quedó destruida a partir del cristianismo. Pero, según pude explicar en el capítulo anterior, esa unidad fue rota con el surgimiento de la filosofía griega. El rediseño que esta última llevó a cabo de la díada “sagrado-profano”, bien puede ser visto como paso fundamental o, en todo caso, incipiente actor en el inicio de la destrucción de esa completa unidad. Al echar mano de la díada “sagrado-profano” —ya presente en el mito— la filosofía inauguró un giro sutil respecto de los momentos y objetos en los que, según la imaginación mítica, era pertinente aplicarla. En virtud de ese giro, pierden su carác-

---

<sup>1</sup>. Kerényi, K. *La religión antigua*, p. 105.

<sup>2</sup>. *Ibid.*, p. 46.

ter espontáneo y arbitrario las roturas y escisiones que, por momentos, el espacio físico ofrecía a la imaginación mítica. La filosofía hizo del mundo físico y natural un espacio homogéneo, sin porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras.

Con todo, no habré de abordar en toda su complejidad el asunto de la disolución de la completa unidad entre religión y cultura. Eso implicaría llevar a cabo una serie de investigaciones que, por un lado, me desviaría del período de tiempo sobre el cual el título del presente capítulo anuncia reflexionar y, por otro, me colocaría en una temática que me alejaría cada vez más de las metas más importantes de la presente exposición. En lo que sigue sólo intento analizar dos cosas. La primera de ellas consiste en explicar cómo y por qué el hombre arcaico experimentó, como situación vital específica, “una comparecencia, una presencia ante lo absoluto”. La segunda reside en echar luz sobre los elementos que permitieron a la imaginación mítica vivir la comparecencia ante lo absoluto para, en su momento, evaluar lo pervive o se modifica con el surgimiento de la filosofía. Todo ello con el fin de, por vía distinta a la ensayada en el capítulo anterior, evaluar en qué medida la filosofía puede ser considerada incipiente actor en la disolución de la unidad entre religión y cultura que, según Kerényi, caracterizó al mundo arcaico. Se trata, pues, de precisar si la comparecencia ante lo divino llega o no a tener ecos en la filosofía y cómo y porqué llega o no a hacerlo. De esta suerte, en las páginas que vienen abordaré el aspecto que la filosofía parece mostrar en sus albores, como metafísica y como teología. Con todo, “no se pretende decir nada sobre Dios, sino tan sólo situar el lugar donde el discurso acerca de Dios pueda tener sentido y resultar fecundo para vivir una vida más plena y libre.”<sup>3</sup>

Ahora bien, toda vez que, en opinión de Kerényi, el mito, en consonancia con las imágenes, los actos y los ritos, es la forma en la que la prehistoria de los tiempos adoptó la comparecencia ante lo divino, el desarrollo de esas reflexiones exige tener como guía la caracterología del mito por él desarrollada. Por tanto, debo decirlo, en la exposición siguiente estaré ayudada por la teoría que sobre la religión antigua desarrolló Karl Kerényi, aunque no me concretaré a exponerla y repetirla, sino utilizarla como guía y base de mis propias apreciaciones e ideas.

## 1. El mito como forma de pensamiento.

Una vez más, inicio este primer apartado con la caracterización principal que Cassirer hace del mito. Tal acción no es producto de un capricho sino, permítase decirlo así, de una coincidencia o, mejor aún, de la necesidad. Al igual que Cassirer, Kerényi se afana por hablar del mito como una forma fundamental de la "comprensión" del mundo, como una modalidad de *conformación* espiritual<sup>4</sup> o, dicho de otra forma, como una manera particular de comprender el mundo, en fin, como una creencia<sup>5</sup>.

«Mitología» no es algo estático sino, aunque implique un material, algo vivo. Pero a una cosa viva sólo puede conocerse en realidad *in vivo* y no como algo muerto, como, por ejemplo, se nos ofrece la mitología griega en la «Biblioteca» de Apolodoro.

... Lo que una mitología representa, no *sub specie aeterni* para el investigador científico, sino en vida para los que la llevan en sí, para estos *es una forma de pensar y de expresarse* que el extranjero ha de aprender igual que la lengua.

...Para aquellos que piensan dentro de ella y se expresan a través suyo, la mitología es al mismo tiempo una forma de vivir y de actuar. No se abre aquí ninguna fisura entre pensamiento y vida.<sup>6</sup>

No obstante, a diferencia de Cassirer, Kerényi no busca adosar una distinción entre mito y pensamiento científico. Antes bien, él únicamente se interesó por llevar a cabo un análisis del mito. Su especial objetivo era dar con las líneas generales de la religión antigua para, de esta forma, fijar la relación que el pueblo griego guardó con lo divino.

En primer lugar debemos dirigir nuestra mirada sobre la simple estructura para captar aquellas líneas que perfilan la forma en que el hombre antiguo ... comparece ante la divinidad, la forma en que se presenta directamente ante lo absoluto<sup>7</sup>.

Con todo, Kerényi compartió con Cassirer una idea central respecto de la interpretación del mito. Al igual que el segundo, el primero unificó mito y arte.

<sup>3</sup>. Panikkar, R. *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*. Barcelona: Península (Colección: Atalaya, 2), 1998; 125pp., p. 20.

<sup>4</sup>. Cf. Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. "El pensamiento mítico", p. 11.

<sup>5</sup>. Cf. Cassirer, E. *Antropología Filosófica*. p. 116.

<sup>6</sup>. Cf. Kerényi, K. *Op. Cit.*, pp. 30-31. [E] subrayado es mío.]

<sup>7</sup>. *Ibid.*, p. 24.

Sin embargo, al tomar en consideración la mitología al lado del arte de la poesía y junto con él, demuestra sin darse cuenta, y con ello reside precisamente su valor, que se enfrenta con un fenómeno de la vida griega que se da independientemente de toda determinación y delimitación filosófica.<sup>8</sup>

Mas, al igual que Cassirer, con tal convicción Kerényi no quebranta el supuesto, según el cual, en la imaginación mítica va incluido siempre un acto de creencia en la realidad de su objeto. De otro modo, le habría sido imposible llevar a cabo distinción alguna entre mitología y cuento.<sup>9</sup>

Aquí se nos muestra de una manera muy curiosa, cuál es la línea divisoria entre mitología en el sentido más amplio (que incluye también leyenda heroica) y cuento (Märchen). No reside ni en la materia ni en la forma, sino en la postura que se adopta ante ella. Si la vida se funde por entero con el material heredado y lo hace en grandes formas ceremoniales, en el culto o la guerra (pues entre los pueblos arcaicos también ésta era ceremonial), entonces es que se trata de mitología y leyenda histórica. Si las grandes ceremonias han quedado reducidas a una mínima, a la de narrar y escuchar, y al final a la mera lectura, convirtiéndose la total entrega de la vida en un placentero olvidarse de sí mismo, nos hallamos ante un cuento y en el caso de mera lectura nos hallamos incluso ante una especie de novela. El paso de un comportamiento a otro equivale siempre a un cambio de mundo; suponer la existencia de determinados elementos del cuento en una configuración mitológica, es en el fondo casi lo mismo que querer distinguir exclusivamente desde el punto de vista del material, lo que aparece distinto tan sólo porque han cambiado las posibilidades y formas vivenciales del mundo que lo recibe<sup>10</sup>.

Así, el que Karl Kerényi acepte un aspecto artístico y poético en el mito, no es dato que debe alarmarnos. A través de él nuestro autor sólo buscó confirmar, como en su oportunidad lo hizo Cassirer, que era factible hallar un sentido filosófico inteligible del mito.

Al ver el mito como un material especial cuyo aspecto "artístico" radicaba en las múltiples y distintas configuraciones que de él pudieron hacerse; o, lo que es lo mismo, al caracterizar la mitología como arte y definirla como material, Kerényi fue capaz de dar con dos aspectos entrañablemente unidos de un mismo fenómeno; a saber: el lado inteligible, que es el que a Kerényi interesa, y el lado "artístico" o sensible. Mientras que el lado inteligible del mito se encontraría en el material, el lado "artístico" descansaría en la peculiar conformación que puede hacerse del mismo.

<sup>8</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 27.

<sup>9</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 35.

<sup>10</sup>. *Ibidem*.

Es un arte al lado de la poesía y dentro de ella (los campos de ambas interfieren en muchos puntos), un arte por lo demás con unos supuestos muy particulares. Se trata de unos supuestos referentes al material. Hay un material especial que determina el vagar de la mitología. Es justamente lo que nos evoca la palabra «mitología»: un cúmulo de material antiguo, que nos ha llegado a través de la tradición, contenido en narraciones conocidas (μυθολογία o μυθολογήματα) y que sin embargo no excluyen la posibilidad de otra conformación, que versan sobre dioses y seres divinos, luchas de héroes y viajes a los avernos<sup>11</sup>.

Así se explica por qué la identificación del mito con el arte no condujo a Kerényi a defender una interpretación alegórica del mito y por qué razón nuestro autor consideró que tal clase de interpretación no podía nunca ser el verdadero objeto de la ciencia mitológica.

“La ciencia de la mitología ha de considerar como su verdadero objeto lo afluyente, lo que siempre es susceptible de nuevas combinaciones, que se muestra cada vez en nuevas variantes: el material mitológico. No debe olvidarse que tales «variantes» son algo así como «variaciones» sobre el mismo tema. Su primera tarea consiste en dar con la postura correcta ante este material singular y móvil.”<sup>12</sup>

La relación que, según Kerényi, guardaban mito y arte no sólo le sirvió para confirmar el aspecto inteligible del mito sino, también, para dejar de presentar o, en todo caso, hacer aparecer el mundo mítico como un mundo artificial, como un pretexto para otra cosa.

El comprobar que hay «motivos» iguales en las mitologías más dispares hace imposible recurrir a la «fantasía»... Las grandes mitologías y cosmogonías no son simplemente configuraciones del mismo material básico, sino en gran parte incluso las mismas configuraciones.<sup>13</sup>

Es que, al igual que Cassirer, Kerényi, estuvo convencido que en la imaginación mítica estaba incluido siempre un acto de creencia en la realidad de su objeto<sup>14</sup>.

El hombre antiguo hallaba en el mundo motivo suficiente para sentir a sus dioses como algo real. Así también su vida tendía a compenetrarse con las figuras de su mitología y corroborarlas. No era la «fe» lo que decidía ni en un caso ni en otro. Cuando llegó a plantearse la cuestión de «creer o no creer»... es que se había verificado un verdadero cambio en la mentalidad.<sup>15</sup>

<sup>11</sup>. Ibid., p. 28.

<sup>12</sup>. Ibid., p. 29.

<sup>13</sup>. Ibid., p. 40-41.

<sup>14</sup>. Cf. Cassirer, E. *Antropología Filosófica*. p. 117-118.

<sup>15</sup>. Cf. Ibid., p.32.

En efecto, nuestro autor llegó a afirmar que “el concebir por separado la imagen y lo en ella representado no es auténticamente «mítico».”<sup>16</sup> Por consiguiente, el análisis que Kerényi hizo del mito bien puede ser expuesto bajo el esquema que en su momento utilicé para presentar el que, por su parte, llevó a cabo Cassirer.

En lo que sigue, entonces, abordaré el mito bajo dos aspectos. Primero, como percepción del mundo. Después, como conceptualización del mundo. Ahora bien, cabe señalar que tanto en una sección como en otra no seguiré a pie juntillas la exposición de Kerényi, pues presentaré, unidas a las de este autor, mis propias apreciaciones sobre el tema. Con todo, será en la segunda parte de esta exposición donde presentaré, con más distancia de Kerényi, una aportación personal a la reflexión del mito. Ciertamente, Kerényi no consideró, ni con mucho, que el pensamiento mítico escape a toda perspectiva de conjunto. Por tanto, la aportación que habré de realizar en la segunda parte de esta exposición no consiste en refutar su teoría con ninguna idea semejante a las defendidas por Max Müller o Lévy-Brühl —para quienes desentrañar el fondo mitológico como un sistema era imposible.<sup>17</sup> Trataré, pues, de explicar por qué, a pesar de la variedad y discrepancia de las creaciones míticas, la mitología no carece de una real homogeneidad, sino que cumple una tarea propia y está sujeta a una ley. Por consiguiente, sólo me avocaré a dar relevancia de ley a un aspecto del pensamiento mítico que Kerényi no consideró como tal. La importancia de tal aportación consistirá, sin embargo, en procurar alcanzar elementos que permitan dar con la específica consistencia de la filosofía en sus albores.

El tiempo de los mitos, prehistoria de la filosofía, es el tiempo en que el mito reina exclusivamente y, por tanto, el tiempo en el que no se le reconoce como tal... La empresa misma de la mitología es un acontecimiento de época posterior. Traduce una iniciativa reflexiva, un deseo de sistematización que es todavía extraño al hombre de la edad mítica. Para él, el mito no es un mito, sino la verdad misma.<sup>18</sup>

### 1.1. La percepción mítica del mundo.

Al inicio de esta sección señalé que, para Karl Kerényi, el mito, junto con imágenes, actos y ritos, son la forma que, en la prehistoria de los tiempos, adoptó la comparecencia humana ante

<sup>16</sup> Ibid., p. 38-39.

<sup>17</sup> Cf. Gusdorf, G. *Op. Cit.*, pp. 16-17

<sup>18</sup> Ibid. p. 13.

lo divino. Por tanto, hablar de la percepción mítica del mundo bajo el esquema de Kerényi conlleva suponer que esa percepción ha de incluir tal presencia, tal aparición, tal asistencia, tal revelación. Ciertamente la incluye, pero de un modo tan peculiar y específico que en nada puede ser comparable con lo que la historia de la humanidad habría de conocer y adoptar después. Es que, a diferencia de la posteridad, el ser humano de la edad mítica se consideró capaz de gozar y reconocer una presencia directa e inmediata de lo divino.

Como aspectos del mundo... aparecen tal y como se muestran, en su carácter absoluto, como algo mitológico, es decir, divino. Pues aquí todo es divino.<sup>19</sup>

Con todo, aunque lo reconocía en todo lo natural, el hombre de la edad mítica vio siempre lo divino como una figura determinada.<sup>20</sup> Por ello, no es extraño encontrar que se muestre atento, devoto, sobrecogido, ante cualquier acontecimiento, fenómeno, o ser de la naturaleza. Pero, antes de explicar en qué podría estar fundada una concepción tal de lo divino, habré de apuntar algunas de las que yo considero sus consecuencias. La primera de ellas no puede ser otra que la mitología misma. En efecto, ¿qué otro supuesto, sino aquél que asume la posibilidad de captar la presencia directa e inmediata de lo divino, podría producir la narración de «la vida de los dioses»? Partir, pues, de la posibilidad de captar la presencia directa e inmediata de lo divino es camino indispensable para dar lugar al material que conforma los relatos sobre las hazañas de los dioses; en los que se patentiza su poder y su naturaleza o se explica hechos del culto o hasta de la ordenación del universo<sup>21</sup>. Pero, según puedo ver, la presencia y creación de la mitología, no es la única consecuencia que surge de considerar lo divino una figura determinada. En efecto, tal miramiento también promueve que, “en los pueblos antiguos la religión no haya sido considerada «sólo un factor, una dirección especial del espíritu, sino más bien lo único, el todo, la unidad en el todo».”<sup>22</sup> Aunque, a mi entender, la emanación más importante y, al mismo tiempo, sustento de esta controvertida concepción de lo divino es la vivencia de la fiesta; entendida tal y como la discierne Joseph Pieper en su texto *Una teoría de la fiesta*.

Ciertamente, Kerényi también asume la fiesta como una forma de transfiguración que corresponde al mundo mitológico, cuando afirma:

<sup>19</sup> Kerényi, K., *Op. Cit.*, pp. 45-45.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, p. 41.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 16.

Todos los aspectos del mundo, antes de ser «explicados» y «funcionar como explicación» en la mitología, se diluyen en otro aspecto del mundo que los engloba a todos, igual que el mundo «explicado por la música se diluye en un mundo de sonidos»; es decir que se transfigura al mismo tiempo. Es un aspecto festivo del mundo, del mundo mitológico, al que corresponde esta forma de transfiguración, que tienen que ver con la transfiguración por la música o la poesía, aunque no se identifica con ella.<sup>23</sup>

Sin embargo, con esta asunción Kerényi busca, más que otra cosa, criticar y descartar toda posible explicación de los mitos, los ritos y la religión antiguos, que se funde en un principio biológico. ¿En qué consiste ese principio? Las palabras de E. Becker, autor de *La lucha contra el mal*, nos darán la respuesta.

El hombre es un animal, el hombre es ante todo un animal que se mueve en un planeta iluminado por el sol. Cualquier otra cosa que sea el hombre se basa en eso. No entenderemos al hombre si no empezamos a estudiar su naturaleza animal. Esta es una verdad básica. Para todos los animales la existencia es una lucha constante por alimentarse, una lucha por devorar a cualquier otro organismo que pueda colocarse en su boca y pasárselo a través del gástrico sin ahogarse. Esto nos enfrenta a la singular paradoja de la condición humana: el hombre desea sobrevivir como lo hace cualquier animal u organismo primitivo; es impulsado por el mismo anhelo de consumir, de convertir la energía y de gozar continuamente experiencias. Esperando nada menos que una prosperidad eterna, el hombre desde el principio de los tiempos creó símbolos culturales que no envejecen ni decaen, para tener la esperanza de una duración infinita. Así, la espiritualidad no es un simple reflejo del hambre y del temor, sino una expresión de la voluntad de vivir, un deseo ardiente de la criatura de ser tomada en cuenta, de ser importante en este planeta.<sup>24</sup>

Así, cuando Kerényi refuerza el aspecto festivo de la visión antigua del mundo lo que pretende es hacer ver que, en ningún momento es legítimo suponer que en el mundo arcaico las prácticas rituales estuvieran ligadas a fines pragmáticos y utilitarios. Por ello, al reafirmar el aspecto festivo del ritual, Kerényi busca refutar la idea que sostiene que “la perpetuación del organismo es el motivo básico de lo más característico del hombre: la religión.”<sup>25</sup> Es que, al parecer, Kerényi está convencido que la actitud festiva, el culto, el ritual y la religiosidad humana en general, bien pueden ser vistos como una manifestación esencial humana irreductible a lo empírico biológico, es decir, diferente de la fuerza, instinto, ímpetu, dirigidos a una meta del hombre en cuanto ser natural y vital; a saber: la sobrevivencia.

<sup>23</sup>. Cf. Kerényi, K. *Op. Cit.* p. 45.

<sup>24</sup>. Cf. Becker, E. *La lucha contra el mal*, pp. 17-21.

<sup>25</sup>. *Ibid.*, p. 22.

El hombre puede sentir un amor sin apetito hacia el mundo; un amor que rebosa sobre toda relatividad de las cosas cuyo valor depende de los impulsos.<sup>26</sup>

Pero, si bien rechazar un principio biológico como carácter último de la religión antigua es fundamental, también es primordial explicar las razones por las cuales la fiesta ha de ser considerada su código especial y distintivo. Por ello, si de hablar y comprender la fiesta se trata, sigo la exposición desarrollada por Pieper y no la que, por su parte, ofrece Kerényi. Según puedo ver, en su texto *Una teoría de la Fiesta*, Pieper logra presentar de manera clara y precisa el "motivo de motivos" que la sustenta y posibilita.

Lo que constituye la novedad en el hombre es la posesión de actos, sujetos a una ley autónoma, frente a toda causalidad vital psíquica (incluso la inteligencia práctica, dirigida por los impulsos); ley que ya no transcurre análoga y paralelamente al proceso de las funciones en el sistema nervioso, sino paralela y análogamente a la estructura *objetiva de las cosas y de los valores en el mundo*<sup>27</sup>.

La fiesta, dice Pieper, es esa pausa que interrumpe el paso del tiempo dedicado al trabajo, en la que se accede a algo diverso de lo cotidiano, a saber: el descubrimiento contemplativo del fundamento divino del mundo, cuyo principal componente es la experiencia de la alegría de vivir<sup>28</sup>. Por tal razón, a los ojos de Pieper, el «acontecimiento concreto» que da motivo a la fiesta es "la sensación de ser la parte de algo amado que le cae a uno en suerte"<sup>29</sup>.

Acaso la palabra que resume lo que esta meditación quisiera insinuar es *gracia*. La experiencia de la gracia se manifiesta en la vivencia de que todo es gratuito, que todo se nos ha dado, que todo es dádiva, y añadiría jugando con las palabras, gracioso, agradable, grato, que nos llena el corazón de gratitud y que nos lleva a congraciarnos con la vida —que nos ha sido gratuitamente dada.<sup>30</sup>

Por tanto, según este autor, en la fiesta se participa de un acontecimiento real; a saber: la alegría —que Pieper define como la "respuesta de un amante a quien ha caído en suerte aquello

<sup>26</sup>. Scheler, M. *El saber y la cultura*. Traducción de J. Gómez de la Serna y Favre. Buenos Aires: Siglo XX; 1975, 89pp., p. 44.

<sup>27</sup>. *Ibidem*.

<sup>28</sup>. Cf. Pieper, J. *Op. Cit.* p., 12, 16, 15, 24.

<sup>29</sup>. *Ibid.* p. 35.

<sup>30</sup>. Pamikkar, R. *Op. Cit.*, p. 14.

que ama.”<sup>31</sup> Y ¿en qué consiste esa respuesta? Pieper dice que se trata de un “asentimiento universal —que se extiende al mundo en su conjunto, tanto a la realidad de las cosas como a la existencia humana”<sup>32</sup>—, con el cual se proclama que “todo lo que existe es bueno, y es bueno que exista”<sup>33</sup>. Por tanto, a juicio de Pieper, la alegría que es parte de la fiesta revela que, para el hombre que participa de ella, son buenos el mundo y la existencia o, dicho de otra forma, que encuentra «muy bien» todo lo que existe. Con todo, Pieper no deja de señalar que este asentimiento que caracteriza a la fiesta poco tiene que ver con un optimismo superficial, pues afirma:

Poco tiene que ver con este asentimiento un optimismo superficial o incluso con la cómoda aprobación de los hechos... No hay que concebirlo como si hiciera caso omiso de todo lo terrible del mundo; antes bien, habría que decirse que su profundidad se manifiesta precisamente en la confrontación con la perversión histórica.<sup>34</sup>

Luego, según Pieper, por razón de la alegría, la fiesta se presenta como ese acontecimiento humano por el cual se logra traer a la mirada humana el fundamento oculto de todo lo que existe. Empero, ¿cuál es ese fundamento? Para responder esta pregunta será menester hablar del mito como concepción del mundo. En la crítica que Karl Kerényi hace del principio biológico como fundamento para explicar lo festivo, podemos encontrar un buen exordio para exponer la concepción mítica del mundo. De otro modo, no podríamos comprender por qué, como señala nuestro autor, el hombre arcaico diluyó todos los aspectos del mundo bajo un aire festivo.

## 1.2. La conceptualización mítica del mundo.

Antes he dicho que Kerényi consideró erróneo estimar las acciones religiosas como “la posibilidad de experiencia biológica: conservación e impulsión de la vida.”<sup>35</sup> Esto fue así, según señalé, por que él creyó que en ellas habitó una intención que nada tiene que ver con fines pragmáticos —y, por ende, mágicos<sup>36</sup>. ¿Cómo llegó a estas conclusiones? Por el examen de los mo-

<sup>31</sup> Cf. Pieper, J. *Op. Cit.* p. p. 32.

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 36.

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>35</sup> Kerényi, K. *Op. Cit.* pp. 60-61.

<sup>36</sup> Además de R. R. Marett, que es el autor al cual Kerényi hace referencia, Leo Frobenius, como lo indica Huizinga en su *Homo Ludens*, también apoya el principio biológico de los rituales, pues dice: «Los hombres miman el orden de la naturaleza al modo como tienen conciencia de él... Y miman este orden total de la existencia en un juego sagrado.

mentos en los que se realizaban las ceremonias rituales. En este punto Kerényi observó que los aruntas celebraban sus ceremonias con el fin de multiplicar sus animales totémicos *no en la época flaca del año, sino precisamente cuando encuentran alimento en abundancia*:

Bailan entonces sus danzas festivas y no se limitan a decir simplemente, como indica Marett: «Hemos disfrutado de mucho alimento». Lo hacen de un modo mucho más complicado. El jefe de la tribu golpea a los demás en el estómago con una piedra, que en calidad de «churinga unchima», tiene una especial relación con el animal totémico que ha de multiplicarse, diciendo: «Tú has disfrutado de mucho alimento»

Varias cosas cabe sean deducidas respecto de lo anotado por Kerényi. Con todo, me centraré en exponer lo que, para los fines de esta disertación, considero lo más importante. Se trata del momento en el que ocurre la ceremonia, a saber: la época en la que *de hecho* se reproduce el animal en cuestión. Según puedo ver, el realizar la ceremonia en esa época denuncia que la verdadera intención, la motivación de la fiesta no es otra que celebrar, hacer manifiesto, resaltar *el poder de lo real*. Es decir, si la ceremonia tiene lugar en el momento mismo en el que se reproduce el animal en cuestión, es porque, a los ojos del hombre arcaico, en esos momentos está ocurriendo una hierofanía y, por tanto, la ceremonia se lleva a cabo porque ocurre que, para entonces, lo divino comparece ante él. Esto quiere decir que el jefe golpea a cada miembro de la tribu en el estómago diciendo: «Tú has disfrutado de mucho alimento», con el fin de llamar su atención sobre la majestad, el misterioso *poder de lo real*.

La fiesta es fiesta si el hombre reafirma la bondad del ser mediante la respuesta de la alegría.<sup>37</sup>

Sin embargo, ¿qué concepción del mundo hace necesarias las fiestas en la línea ascendente de los fenómenos naturales? Dicho de otra forma, ¿desde qué perspectiva, bajo qué supuesto es posible alegrarse por lo que hoy en día consideramos algo mera y simplemente cíclico (la aparición de las estaciones, la reproducción o emigración de tal o cual animal, por ejemplo)? Para responder estas cuestiones analicemos el aspecto subjetivo de la ceremonia antes citada.

---

En estos juegos y mediante ellos realiza los acontecimientos representados y *ayuda* al orden del mundo a sostenerse...» [Cf. Huizinga, J. *Homo Ludens*. Traducción de Eugenio Imaz. Madrid: Alianza (Colección: El libro de Bolsillo), 1994; 271pp., p. 29. (El subrayado es mío.)] Ahora bien, quien últimamente ha realizado una detallada exposición de la religión y las ceremonias rituales desde el principio biológico es Ernst Becker, sobre todo en su texto *La lucha contra el mal*; antes citado.

<sup>37</sup>. Pieper, J. *Op. Cit.*, p. 39.

He dicho que, según Kerényi, la ceremonia tiene lugar precisamente en la época en la que el animal totémico se multiplica de por sí. Este hecho, a mi ver, y para enfado de toda explicación biológica, deja ver que "junto al deseo y por encima de él se halla la *realidad* de lo deseado"<sup>38</sup>, la aparición y presencia concreta, innegable, contundente y física de lo deseado. ¿Qué es, pues, lo que, a mi entender, festeja la fiesta? Que algo llegue a ser. Y ¿por qué esto es digno de festejarse? Más claramente, ¿qué concepción del mundo puede hacer del *aparecer, del llegar a ser*, experiencia, emoción, certeza de la plenitud de poder de una existencia superior? Ninguna otra, en mi opinión, que la conciencia mítica. Y ¿qué concepción del mundo es esa? Sólo aquella que, según entiendo, parte del no-ser, es decir, aquella para lo cual el ser surge de la nada o, dicho de otra forma, aquella para la cual el ser, la existencia, la presencia toda del mundo, no tiene fundamento. Sólo una concepción de este estilo puede hacer propicia la alabanza, el asombro, la alegría de toda presencia, de todo nacimiento.

Para corroborar esta idea y clarificar, al mismo tiempo, qué significó para el ser humano de la edad mítica «comparecer ante la divinidad», analizaré, en lo que sigue, algunas narraciones cosmológicas míticas, las cuales, al extender la consideración que Kerényi hace de la mitología griega en particular a toda la mitología en general, pueden ser reconocidas como "una historia que se contaba de muchas maneras, y que continuaba siendo, sin embargo, la misma."<sup>39</sup>

Veamos, en primer término un ejemplo de la Mitología Nórdica:

Prestad atención,  
 Todos vosotros de razas divinas,  
 ¡Mayores y pequeños  
 Hijos de Heimdal!  
 Voy a narrar  
 Las maravillosas hazañas de Valfodr  
 Los más antiguos relatos de los hombres  
 Los primeros que yo recuerde.

En la aurora del tiempo  
 Vivía Ymer;  
*No había ni arena, ni mar  
 Ni las olas refrescantes;  
 La tierra no existía,  
 Ni el cielo sublime  
 Sólo existía el Gimungagap (el abismo abierto)*

<sup>38</sup>. Kerényi, K. *Op. Cit.*, p. 63.

<sup>39</sup>. Kerényi, K. *Los dioses griegos*. p. 18.

*Pero no había hierba...*<sup>40</sup>

Comparemos ahora esta narración con un relato de la Mitología China:

En una época inmemorial no existían el cielo ni la tierra. El universo era una nebulosa caótica y embrionaria que tenía la forma de un gran huevo. Allí dormía, apacible y tranquilo un gigante llamado *Pan Gu*.

Al cabo de dieciocho mil años, el gigante se despertó. Encolerizado porque *en derredor suyo reinaban las tinieblas*, sacudió sus brazos, vigorosos como el hierro para separarlas. Hubo una explosión ensordecedora y el gran huevo se reventó de improviso...<sup>41</sup>

Con todo, antes de ofrecer alguna opinión sobre los dos relatos anteriores, consideremos la siguiente narración de la Mitología Japonesa:

Al principio, como nos dicen los antiguos relatos del cinto, había el caos, como un mar de aceite. De aquél primer caos surgió algo como un vástago de un junco. Resultó ser una deidad que fue llamada El Señor Eterno Ordenador (Kuni-toko-tachi, o sea: «el que está perpetuamente sobre el mundo», o Ame-no-mimakanashi, o «El señor del Centro del Cielo»), y con él se generaron dos deidades llamadas respectivamente dios-Productor de lo alto y la diosa productora de lo Divino (Taka-mi-musubi y Kami-mi-masubi. Kami, del último nombre, se traduce por «divino» y significa «milagroso»). No se dice explícitamente que fuesen esposa y esposo, pero es muy probable que como tales fueran concebidos. De todos modos, los tres se consideran la tríada original de la generación de dioses, hombres y cosas...<sup>42</sup>

Revisemos, también, un relato de la Mitología Egipcia:

En el alba del Mundo era el caos, el Abismo (abiso, sin fondo, de una profundidad inmensa, el abismo del mar). Este elemento de barro y agua era el *Nun* o *Un*. En él anidaba un espíritu aún no diferenciado ni personalizado, Atum o Tum. Poco a poco este espíritu fue adquiriendo conciencia de sí mismo y al punto nació en él el deseo de "fundar en su espíritu todo lo que existía". Para ello era preciso que se librase del caos que lo aprisionaba, lo que hizo mediante *un impulso de su voluntad, apareciendo* por encima del fango e iluminando al mundo. Pues este espíritu no era otra cosa que el Sol, que al punto se desdobló (espíritu creador y fecundante como calor y luz que era), tomando el nombre de Ra. E inmediatamente se dispone a crear

<sup>40</sup>. Niedner, H. *Mitología Nórdica*. Traducción de Gloria Peradejordi. Barcelona: Edicomunicación (Sección: Mitología e Historia, Colección Olimpo), 1977; 257pp., pp. 9-10. [El subrayado es mío.]

<sup>41</sup>. Cf. Binjie, Chu (Recopilador). *Relatos Mitológicos de la Antigua China*. Madrid: Ediciones en Lenguas Extranjeras Beijing en coedición con Miraguano Ediciones (Colección: La cuna de Ulises), 1992; 173pp, pp. 7-10. [El subrayado es mío.]

<sup>42</sup>. Anesaki, M. *Introducción a la Mitología Japonesa*. Traducción de Miguel Jiménez Selles. Barcelona: Edicomunicación (Sección: Mitología e Historia, Colección: Olimpo), 189pp., p. 26.

dioses y hombres. En cuanto a éstos, la empresa no es difícil: no hace sino imaginarlos y al punto salen de su ojo. O bien, los escupe...<sup>43</sup>

Por último, citemos dos relatos de la mitología griega. Leamos el primero:

Primeramente por cierto fue *Abismo*, (es decir, el espacio que no tiene fin, ilimitado, el abismo más hondo, la obscuridad, el vasto e inmenso brazo del vacío); y después, *Gea* de amplio seno, cimiento siempre seguro de todo inmortal que habita la cumbre del Olimpo nevoso, y *Tártaro* oscuro al fondo de la tierra de anchos caminos, y *Eros*, que es entre los inmortales dioses bellísimo...<sup>44</sup>

Ahora, contrastemos el relato anterior con el que reproduzco enseguida, también de tradición griega:

Según esta historia ella era un pájaro de alas negras. La antigua Noche concibió del viento y puso su huevo plateado en el regazo gigantesco de Oscuridad. Del Huevo brotó el hijo del impetuoso Viento, un dios de alas doradas. Se llama *Eros*, el dios del amor, pero este no es sino uno de sus nombres, el más amable de todos los nombres que este dios portó.

Los otros nombres de este dios, tales como lo que aún conocemos, suenan muy académicos, pero incluso ellos remiten sólo a detalles de la vieja historia. Llamarlo *Protogonos* significa solamente que fue «el que nació primero» que todos los dioses. Su nombre *Fanes* explica con exactitud lo que hizo cuando salió del cascarón del Huevo: reveló y trajo a la luz todo lo que hasta entonces había permanecido oculto en el Huevo de Plata; en otras palabras, el mundo entero.<sup>45</sup>

Pues bien, ¿la lectura de estos relatos permite advertir una estructura global y principal de los mitos, es decir, una misma historia básica narrada en ellos? De ser así, ¿cuál es esa historia? Según puedo ver, sí es posible encontrar en las narraciones antes citadas una historia básica y, por consiguiente, una estructura global y principal de los mitos; se trata, en mi opinión, de hacer notar el origen *sin sentido, sin causa localizable* de lo real (es decir, del mundo, de todo lo existente y por existir). Por ende, considero que lo que el mito quiere comunicar es *la divinidad* (presencia con carácter absoluto por una ausencia de causa) de las cosas. Es decir, a mi juicio, el mito cumple con la misión de comunicar y hacer comprender el carácter divino (presencia absoluta) de las cosas, porque lo que anuncia es que las cosas aparecieron *sin razón, por que sí, a pesar del no-ser*

<sup>43</sup>. Cardona, F. L. *Mitologías y leyendas africanas*. Barcelona, Edicomunicación (Sección Mitología e Historia, Colección Olimpo), 285pp., p. 37-38.

<sup>44</sup>. Hesíodo, *Teogonía*. Traducción, introducción y notas de Paola Vianello de Córdoba. México, UNAM (IIFL, Centro de estudios clásicos), 1978; CDXVII pp., p.4.

<sup>45</sup>. Kerényi, K. *Los dioses de los griegos*, p. 25.

*de la nada*. ¿De qué otro modo podría explicarse el hecho que todo aparezca dentro de la mitología sea repentino, milagroso?

Toda vez que el mito asume que en el mundo las cosas surgen de la nada, resulta que el aparecer, el existir de las mismas, es anuncio claro de su divinidad, de su poder. Luego, la historia que se quiere contar y que ha sido contada de muy diversas maneras por el mito es, a mi juicio, el hecho repentino, inexplicable, milagroso, por el cual el ser *vence* y se sobrepone al no-ser. Por tanto, según puedo ver, para la concepción mítica del mundo, el ser se revela siempre como un triunfo, una victoria, motivo de alegría, sustento irrevocable de una fiesta. No puede ser de otra manera porque Caos, *Ginungagap*, el abismo abierto, el vacío, precede siempre al ser. Pero, en el trasfondo del no-ser de la nada, del vacío más impensable y total, se revela el ser como un milagro, como una incomprensible y misteriosa grandeza. Por ello, a mi juicio, la misión y servicio de toda mitología es reclamar la atención de toda la raza humana sobre la transición del no-ser de la nada, a la existencia. La historia, pues, que la mitología cuenta, que ella quiere contar es la maravilla, el gran misterio y milagro que significa que el ser, por él mismo, sin causa ni justificación alguna, haya vencido y se halla sobrepuesto al no-ser (nada, caos, *Ginungagap*). Por ello, sostengo que aquello que los mitos quieren revelar es el poder, la majestad del ser, que triunfa frente a la prepotencia devastadora de la nada. De no ser así, ¿con qué razón la mitología nórdica finaliza su narración con el relato de una regeneración?

¿Qué sucede cuando los cielos y la tierra, cuando el mundo entero han sido consumidos por las llamas, cuando los dioses, todos los einherjes y el género humano al completo han perecido? ¿Acaso el hombre no es inmortal? ¿Todos los hombres no deben vivir enteramente en otro mundo? La Vala miró de nuevo y:

Vio surgir *por segunda vez* del seno del mar, a la tierra completamente verde: las cascadas caen el águila toma impulso, y desde lo alto de los montes se precipita sobre su presa. Los dioses se reúnen en las llanuras de Ida y hablan de la poderosa serpiente Midgard, se acuerdan del lobo Fenris y de las antiguas runas, del poderío de Odín. Entonces de nuevo las maravillosas tablas de oro son encontradas en la hierba: en la mañana de los tiempos el jefe de los dioses y de la raza de Odín las poseía. Los campos no son sembrados, dan sus productos, todos los males cesan; Balder vuelve, Hoder y Balder, los dioses celestes moran juntos en el palacio de Hropt. ¿Comprendéis esto más o menos?<sup>46</sup>

A decir verdad, sólo se puede creer que la Vala (pitonisa) vea, *por segunda vez*, surgir *de la nada* el mundo cuando, anticipadamente, se aceptó que lo vio surgir, de la misma forma, por *vez prime-*

<sup>46</sup>. Nieder, H. *Op. Cit.*, pp. 251-252. [El subrayado es mío.]

ra. Es decir, se puede creer que el ser puede surgir del no-ser de la nada, sólo si la Vala tuvo con anterioridad el gesto de llamar la atención sobre la transición injustificada (incausada) incomprensible, misteriosa y, en cierto sentido, imposible, del ser.<sup>47</sup> De no ser así, la narración mítica nórdica no podría (no estaría justificada, no tendría razón de) terminar de la misma forma en la cual comenzó. Por ello, como dice Kerényi en *Los dioses de los griegos* “contar es justificar”.<sup>48</sup>

El mito tiene como contenido lo verosímil; su objetivo no es, por consiguiente, enseñar, sino suscitar en los oyentes una δόξα [opinión] por lo tanto, πείθειν [persuadir].<sup>49</sup>

Entonces, al llamar la atención o, mejor dicho, reclamar la atención de toda la raza humana sobre la transición misteriosa, injustificada, incomprensible, admirable, milagrosa (por imposible) de la nada, o no-ser, a la existencia, el mito, según parece, buscó justificar su propia suposición, su propia concepción del mundo, a saber: el mundo, el ser del mundo, o bien no tiene fundamento, o bien es fundamento de sí mismo. Por tanto, bien puede concluirse que, a los ojos del hombre del mito, todo lo que era, lo era gracias a un poder que no le venía dado de fuera, sino de sí mismo. Por ello, bien puede suponerse que el hombre arcaico consideró que todo lo que llegaba a la existencia era divino. O, dicho de otra forma, que todo lo que llegaba a ser, lo que se sabía y se veía, había tenido en sí mismo un poder para ser, para aparecer, para manifestarse, estar a la vista, presentarse, mostrarse y, por ende, lucir, brillar, resplandecer, relumbrar; en una palabra, hacerse perceptible.<sup>50</sup> Luego, es evidente que en la visión mítica del mundo hubo una íntima relación entre el aparecer, el hacerse visible y lo divino.<sup>51</sup> Recordemos con Panikkar que “el origen sánscrito de la palabra «Dios», sugiere lo brillante, la luz.”<sup>52</sup>

De no ser así, ¿cómo se podría explicar el hecho que el ser humano de la antigüedad llegara a considerar que todo era divino (poderoso, absoluto, majestuoso)? En efecto, a la luz del mito

<sup>47</sup>. En efecto, de la nada, nada es y, por tanto, desde ella, nada puede ser posible si no es por la presencia de un poder terrible. Luego, a los ojos del hombre del mito, que tiene como punto de partida el no-ser de la nada, la aparición o presencia de lo real ostenta tal poder.

<sup>48</sup>. Kerényi, K. *Los dioses de los griegos*. Traducción de Jaime López Sainz. Venezuela: Monte Ávila, 1997; 311pp., p. 18.

<sup>49</sup>. Nietzsche, F. *Escritos sobre retórica*. Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta (Colección, Clásicos de Cultura, 14), 2000; 230pp., p. 84.

<sup>50</sup>. Cf. φαίνω en Lidell & Scott. *Greek English Lexikon*.

<sup>51</sup>. Así lo corrobora, además, la palabras sánscrita 'dyau' (que significa día y de la cual se origina la palabra dios) y la griega 'theos' (que, según algunos, entre los que se encuentra el mismo Nicolás de Cusa, proviene de *theoreo*, es decir, “yo veo”). También, así lo sugiere uno de los nombres de Eros, a saber: Fanes, es decir, el que permite ver, el que trae a la luz, el que hace visible todo lo que es y es perceptible. Mas, como ya lo dije antes, el poder que hace visible descansa, para el hombre del mito, en cada cosa “que aparece”.

todo tiene en sí el poder de aparecer, de ser. Así se explica por qué la tierra, el cielo, la noche, el viento, pueden ser considerados dioses, seres divinos. Todos ellos son considerados poderosos porque se han sobrepuesto al poder del no-ser, al poder de la nada, a la infértil presencia del no-ser, pues han llegado a ser.

Así, en mi opinión, la mitología existió porque el ser humano cultivó la idea según la cual el ser no tenía, no mostraba, no revelaba, no apuntaba a ninguna justificación especial. ¿Bajo qué otro supuesto habría sido posible hacer mitos (sean estos los que fueren) como los que he presentado arriba? Por tanto, es imposible negar que la actividad mitológica fuera inseparable de un credo religioso. ¿Cuál fue, sin embargo, este credo? Curiosamente, hasta donde puedo ver, "el mismo" que para nosotros, a saber: lo divino es aquello que no tiene justificación, es un poder terrible, *mysterium tremendum*, *mysterium fascinans*, majestad. Con todo, a diferencia de nosotros seres humanos del siglo XXI, eso divino no era considerado algo abstracto, abstraído de las cosas mismas. Antes bien, era las cosas mismas. Y, siendo así, es posible explicar dos cosas. Primera, por qué el mito o, mejor dicho, la actividad mitológica, no vio el poder divino como una cosa abstracta en el mundo, sino que lo descubrió en el mundo y con él. Segundo, por qué el mundo mítico diluyó todos los aspectos mundanos en un sólo aspecto, a saber: la fiesta.

No es que algo podría no ser (se entiende, lo que es), sino que podría no ser nada, podría no «haber nada». ¿Por qué hay algo y no más bien nada —esta es la pregunta decisiva. Y a la tesis *ex nihilo nihil fit* —de la nada, nada se hace— corresponde la tesis *ex nihilo omne ens quo ens fit* —de la nada se hace todo ente en cuanto ente.<sup>52</sup>

Pues bien, si el supuesto de la ausencia del fundamento del mundo es capaz de hacer propicia la fiesta, tal y como se vivió a la manera mítica; a saber: como alabanza, asombro, alegría de toda presencia, de todo nacimiento, la fiesta, a su vez, puede, en toda su capacidad y esplendor, lograr varias cosas. En primer lugar, afirmar la bondad del ser mediante la respuesta de la alegría. En segundo, revelar la esencia de las cosas que rodean al hombre y de las fuerzas que actúan en su vida. En tercero, facilitar al ser humano toparse con las realidades superiores en las que reposa toda su existencia. Y, en cuarto, impedir, de manera fundamental, un sentimiento trágico de la vida. En efecto, yo considero que no hay nada más "hereje", nada más ignorante de la verdadera

<sup>52</sup> Panikkar, R. *Op. Cit.*, p. 19.

<sup>53</sup> Cf. Marías, J. *Antropología Metafísica*, Madrid, Alianza Editorial (Colección: El libro universitario, Sección Ensayo: Filosofía y Pensamiento), 1998; 224pp., p. 36.

naturaleza del mito que suponer, en él, el sentimiento de una fuerza trágica.<sup>54</sup> Paso a explicar por qué.

Asumir la ausencia del sustento (razón, fundamento) permitió al mito denunciar el milagro del ser, y, en función de ello, la imaginación mítica fue capaz de diluir todo, como bien señala Kerényi, en un aspecto festivo o, lo que es lo mismo, en una exaltada repetición de la evidente ausencia de fundamento para cada ser que aparecía, para el ser de cada cosa que había llegado a ser y podía concebirse existiendo. Esto significa que la visión mítica del mundo descubrió y consideró que las cosas “estaban animadas”, pues, por el simple hecho de ser o aparecer, se le presentaban poderosas, de especial, fascinante y misteriosa vitalidad. Es que, por virtud de su existencia, tanto un objeto natural como un ser humano, daban muestras de un poder inusual. Es decir, se presentaba “gratuito” por que, a los ojos de la mirada mítica, no ostentaban razón para ser o para estar. Así se explica por qué el hombre de la edad mítica fue capaz de venerarlo todo. Por eso la mirada mitológica fue fundamento para una religión que tuvo como culto “la adoración de la naturaleza”. Sin embargo, si adoró las cosas lo hizo en función de su fuerza, de su capacidad para traerse, para hacerse venir al ser y, en este sentido, por su capacidad para aparecerse, manifestarse, estar a la vista, presentarse, mostrarse, revelarse, lucir, relucir, brillar, resplandecer, relumbrar, en una palabra, hacerse perceptibles ( $\varphi\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ ). Y sólo bajo ese supuesto el hombre del mito pudo festejar “perpetuamente” el milagro del ser.

Así las cosas, el mito no tuvo curiosidad de conocer ni dar a conocer “el origen” de las cosas (tal y como ahora nosotros lo entendemos). Para el mito, repito, no existió el fundamento.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> M. Anesaki, al hablar de la ausencia de una fuerza trágica en la mitología japonesa, supone que la ausencia en ella de un sentimiento trágico se debe “a la suave influencia de la tierra y el clima” [Anesaki, M. *Op. Cit.*, p. 15]. Pero, lo que hasta ahora he señalado, deja muy bien ver que la ausencia de una fuerza trágica no es característica exclusiva de la mitología japonesa sino de toda mitología. Por tanto, tal ausencia debe ser considerada carácter último y distintivo de toda mitología y, lejos de ser considerada causa inmediata del clima, debe ser juzgada resultado inmediato del supuesto básico que da vida y sustento a la visión mítica del mundo; a saber: la inconcebible y milagrosa irrupción del ser. Si el ser ha vencido a la nada, ¿qué se puede temer?

Por otra parte, recordemos la fiesta de la vigilia pascual. En ella, entre las tinieblas de la noche, se enciende el Cirio Pascual en la fogata del Fuego Nuevo. En esa acción, se asume a Cristo, luz del mundo (alfa y omega). La noche, pues, de la vigilia pascual, es la noche en la que la luz ha vencido a la oscuridad y, por ende, la noche en la que (se recuerda y se revive) que el ser ha triunfado sobre el no-ser. Lo mismo vale decir para la celebración de la corona de adviento y otras festividades que tratan de poner a la vista la milagrosa e inusitada irrupción del ser a partir de la nada.

<sup>55</sup> Antes bien, para “explicar el ser”, la imaginación mítica partió de la nada y, a través de ella, afirmó y confirmó el aspecto divino del mundo. Pero la nada es, por así decirlo, un supuesto invisible, una asunción, en cierto aspecto, gratuita, infundada. ¿Quién puede, a ciencia cierta, justificar su existencia? En efecto, es el ser, como afirmó E. Nicol, lo que está a la vista. El ser es, sin lugar a dudas. Pero el mito asumió como punto de partida la nada. ¿Por qué procedió así? Por mera inercia del sentido común. Es decir, el hombre del mito no tenía a la mano más herramienta para analizar, juzgar y observar la realidad que sus sentidos y, fundado en tal herramienta, no tenía otra alternativa que

Por tanto, lo que todo mito cosmológico quiso denunciar, dar a conocer fue que “el origen” no existía. Por ende, la pregunta por “el origen” no puede ser considerada una pregunta mítica. La pregunta: «¿Quién sostiene originariamente?», es una pregunta que jamás pudo hacerse en un contexto mítico. Preguntar de este modo significa haber dejado de creer en el mito, haber abandonado el mito completamente. Después explicaré por qué.

Con todo, a pesar de que al asumir la ausencia del sustento (razón, fundamento) el mito fue capaz de denunciar el milagro del ser, también admitió que existía una jerarquía en la “divinidad” de los seres. La imaginación mítica consideró que existían cosas “más divinas” que otras. En

---

estancarse en cada caso particular, pues, al juzgarlos individual y particularmente, no era capaz de reconocer o postular la presencia de regularidad ninguna en los acontecimientos. Por tanto, el hombre del mito no tuvo otra alternativa que suponer que todo perecer y acontecer carecía de fundamento. Caso contrario es el de la filosofía. Ella sí fue capaz de postular y proponer un fundamento y anular, así, la asunción gratuita e injustificable, aunque, por lo demás, altamente verosímil, de la nada. ¿A qué se debió ello? A diferencia de la imaginación mítica, la imaginación filosófica sí fue capaz de conocer causas, pues pudo descubrir conexiones y regularidades en la variada sucesión de apariciones y desapariciones en el vertiginoso acontecer del mundo. Por tanto, al reconocer causas, la filosofía pudo partir de un nuevo supuesto. Un supuesto visible, ya no invisible, un supuesto evidente ya no verosímil. Es que la filosofía tiene como punto de partida el ser que, a decir verdad, despliega su poder incansablemente y por doquier, sin claudicar o desmejorar jamás. Así, la filosofía aparece como una nueva aplicación del sentido común. En esta nueva aplicación el razonamiento sería más o menos el siguiente. “Si lo que está a la vista es el ser, si este despliega su poder constantemente y sin disminución, ¿qué más se puede suponer sino su perenne existencia?” Así, mientras que la imaginación mítica tuvo la nada como supuesto, porque se asentó en la volátil e inconstante aparición y desaparición de los seres, la filosofía tuvo al ser como supuesto, porque partió de la constante e inmutable permanencia del ser, a pesar y en virtud de la volátil transformación de la realidad.

Partir, pues, del ser, para dar peso a la nada, o partir del ser, para dar peso al ser son, según puede verse, los dos caminos viables que en la antigüedad el ser humano transitó para explicar y comprender la realidad. El primero fue seguido por el mito, el segundo, lo recorrió la filosofía. Así lo confirma el poema de Parménides que a la letra dice: “Pues bien, y te diré (y tú, tras oír mi relato, llévatelo contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser; ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible, pues no podrías conocer lo no ente.” [Kirk & Raven, *Op. Cit.*, pp. 353-354.] Así, quien tiene a la nada como punto de partida, tiene como fundamento el sentido común más desnudo y precario, pues para emitir su juicio parte de la observación individual y específica de cada acontecimiento, de cada nueva aparición. El que parte, en cambio, del ser, para juzgar la realidad tiene como punto de partida la relación y enlace entre fenómenos. Una y otra vía pretenden que el fundamento que les da vida es el dato más evidente que pueda existir. No obstante, en esta historia, “ganó” la filosofía. Es que, con el surgimiento de la filosofía, fue abierta una brecha insondable en el monolito cultural de la antigüedad y lo que otrora fue considerada la más clara y propia explicación del mundo, pasó a ser juzgado, según palabras de Parménides en su poema, “el trillado sendero de los hombres” [Kirk & Raven, *Op. Cit.*, p. 351.] Explicar, por tanto, el ser desde la nada cayó poco a poco en desuso, aunque, a decir verdad, nunca pudo del todo desaparecer. En efecto, ese “trillado sendero” pasó a conformar las huestes de ese ámbito humano que antes del surgimiento de la filosofía era uno con lo que, en un momento dado de la historia cultural de la humanidad, fue considerado “saber” “explicación” o “ciencia” y que hoy en día, sin embargo, conocemos con el nombre ‘religión’. Por tanto, la aparición de la filosofía permitió varias cosas. Primera, que la explicación del ser desde la nada se convirtiese en una esfera individual, delimitada y compacta, ajena a toda “ciencia”. Segunda, que esa forma de explicación, sobreviviera aún hasta nuestros días, arropada por la tradición en forma de religión. Tercera, que por esta vía, la ya muy traída y llevada distinción entre Oriente y Occidente tuviera lugar. Es que, en mi opinión, la diferencia entre Oriente y Occidente precisamente radica en la exaltación o descalificación de la nada. Pero, sobre este asunto nada más tengo que decir, pues su cabal justificación me desviaría sobremedida del tema que ha dado vida y guía a esta disertación. Señaló, pues, este asunto, sólo con el fin de fijar una antecedente respecto de las vías de investigación abiertas por la temática aquí abordada.

efecto, para ella hubo cosas, como la noche, por ejemplo que, podría decirse, tenían u ostentaban más propiamente “el poder” de ser. Noche, en la mitología griega, ha surgido a pesar del no-ser de la nada, de la verdadera, completa, absoluta nada (no-ser). Por ello, la mitología consideró esta clase de personajes “los padres de los hombres”. ¿De quién, o de qué, sino de una previa y gratuita afirmación del ser podrían haber surgido los hombres? La concepción mítica del mundo, por consiguiente, asumió que había fuerzas vitales descomunales a partir de las cuales se había originado todo (tal vez por ello, en la mitología china, *Pan Gu* fue descrito como un «gigante»), esas fuerzas son sus dioses.<sup>56</sup> Ahora explico qué significa todo esto.

He dicho que el mito sostuvo que en el principio era el Caos, es decir, el espacio que no tiene fin, ilimitado, el abismo más hondo, la obscuridad, el vasto, inmenso brazo del vacío; en una palabra, el no-ser. Asimismo, afirmé que la imaginación mítica consideró que en él o, mejor dicho, a pesar de él, gratuita e incomprensiblemente, es decir, sin nada que explique por qué, cómo o con qué fin, surgió, el ser en forma, por ejemplo, de Océano, «origen de los dioses», «origen de todas las cosas». Cierto, todas estas afirmaciones pueden confundir un poco.

Si se piensa que Caos es lo primero que existió, podría llegar a pretenderse que es él lo primero que “se manifestó” y, como tal, podría llegar a ser juzgado algo poderoso, es decir, “divino”. Sin embargo, la confusión de este intrincado argumento se ve diluida cuando se cae en la cuenta que si bien Caos, es decir, el vacío, es lo primero de lo cual el mito ha dado noticia o, mejor dicho, lo primero a lo cual el relato mítico hace referencia, está incapacitado para ser considerado divino por cuanto que no es sino una pura nada o, lo que es lo mismo, un hueco inmenso, un abismo insondable, en resumidas cuentas, el no-ser absoluto.<sup>57</sup> Por consiguiente, es imposible que Caos pueda ser considerado divino. En efecto, él no es mas que una pura nada (no-ser). Nada absoluta desde la cual, sin razón alguna, sin posibilidad alguna de que así fuera, porque de la nada,

<sup>56</sup>. De esta suerte, no puede considerarse fiable la opinión que sostiene que la actividad formadora de mitos depende de “los rasgos naturales y clima de la tierra habitada por un pueblo”. Tampoco puede concederse que ella depende de “su temperamento”. Antes bien, si estos elementos puede influir en algo sólo puede ser en el cómo se lleve a cabo la narración, pero no en el qué diga (el mensaje) de la narración. En efecto, lo único importante es qué se dice sin importar cómo se formalice.

<sup>57</sup>. Tal vez por estas características, con el paso del tiempo, Caos haya sido reconocido como lo irracional, informe y semilla amorfa del ser. Sin embargo, en el mito el Caos es más bien, el supuesto que permite comprender como carentes de toda justificación o explicación, probabilidad o semilla para la aparición de Nyx, Viento y Océano. El Caos es, cierto, es “lo que estaba en el principio”. Mas, por ser nada, no es principio alguno ni puede “estar” propiamente hablando. Antes bien, Caos es el anti-principio por excelencia, el sin-sentido (sin causa). En efecto, como lo que es, es decir, vacío, Caos no lleva, no puede llevar a ninguna parte. No es nada, no contiene nada. Por tanto, es su sin razón lo que revela el poder (lo divino) de la Noche, Océano, Viento. En efecto, ellos son, aparecen, a pesar y aun cuando no hay razón alguna para que puedan ser, aparecer. Desde el Caos no hay razón, motivo alguno que los traiga al ser. Entonces, ser, aparecer es revelación de gran poder, de divinidad.

nada es (*ex nihilo nihil fit*), en el caso del relato griego, la oscura noche y el viento se impusieron. Así, no obstante la nada —en el caso de la mitología griega— la noche oscura y el viento —que, finalmente, ya son, “algo” y no simplemente nada (no-ser)— “aparecieron”.

A decir verdad, la aparición de tales presencias rebasa toda humana comprensión. No obstante, su sola aparición, es decir, la imposición del ser sobre el no-ser (nada) promovió, hizo posible, dio origen, es decir, adecuó, habilitó, proyectó o, mejor dicho, preparó el ser de todas las cosas que estaban aún por existir. Por tanto, mientras que estas últimas son subsidiarias o, en todo caso, deudos de esas primeras presencias, estas últimas son consideradas verdaderamente poderosas, en una palabra, innegablemente divinas. Por tanto, a pesar de que en la concepción mítica del mundo todo podía tener un carácter festivo, existieron jerarquías, niveles de ser, de poder, de realidad. Así se puede comprender el mito griego cuando señala que de la noche oscura (pájaro de negras alas) y el viento surgió un huevo que lo contenía todo y del cual surgió Eros o Fanes, es decir, el poder que reveló y trajo todo a la luz. Se explica, además, por qué razón, según la mitología griega, *Nyx* fue considerada uno de los dioses más grandes, una diosa ante la cual el mismo Zeus se tuvo en sagrado temor reverencial.<sup>58</sup>

Entonces, para el caso de la mitología griega, el supuesto de la nada y el de la ausencia total de fundamento para el ser, permiten a *Nyx* aparecer como un poder terrible, inexpugnable, incomprendible, monstruosamente grande. ¿Quién podría superar el poder de *Nyx*, de aquella que venció al vacío, al insondable abismo (no-ser)? ¿Quién, también, podría poner en tela de juicio el poder del viento? ¿Quién podría, además, dudar del poder de Eros? A decir verdad, él es un dios con poder, el poder que rompió el huevo donde todo estaba oculto. No obstante, el poder primero, el más importante, corresponde a *Nyx*, a quien se proclamó como una aparición repentina que no tuvo otra justificación (origen) que la que le otorgaba su propio poder de aparición.

Por tanto, la falta de necesidad para su justificación, para su razón de ser, debe ser considerada el criterio bajo el cual la imaginación mítica logró localizar y jerarquizar la divinidad.<sup>59</sup> No obstante, nada más lejano del mito que concebir lo divino como el principio creador de *todo* lo real. Es que, en el mito lo divino no puede ser cosa que el poder que acompaña a cada ser particular en su aparición y duración, en su capacidad de llegar al ser y permanecer en él. Aunque, como dije antes, es verdad, se creyó que ese poder tenía jerarquías. En efecto, para la imaginación mítica

<sup>58</sup>. Cf. Kerényi, K. *La religión antigua*, p. 97.

<sup>59</sup>. Ahora podemos comprender por qué, para la visión mítica del mundo, el mundo está gobernado por el libre arbitrio, la absoluta, caprichosa y, en muchos casos, absurda voluntad de los dioses.

ca hubo seres más divinos que otros o, mejor dicho, más poderosos, más capaces de vencer la nada, el no-ser; y esos seres fueron considerados más divinos, pues los demás no hacían sino apoyarse en el poder de los que primeramente habían llegado a ser.

Así las cosas, aunque en la concepción mítica del mundo todo se diluía en un aspecto festivo, hubo tiempos, acontecimientos más festivos que otros. De no ser así, ¿cómo podría comprenderse la presencia de los momentos especialmente destinados a los rituales y los cultos, los tiempos de las fiestas específicamente religiosas y profundas, las fiestas en las que esa jerarquía se ejemplificaba, vivía y corroboraba?<sup>60</sup> Pongamos por ejemplo la fiesta del dios del maíz de los indios coras del Golfo de México, que el mismo Kerényi cita. Esta es una fiesta muy importante, una fiesta (ritual y culto) propiamente dicha. En el ritual, el dios del maíz le dice a su madre:

Sólo aparecen una vez mis hermanos pequeños. ¿No es verdad que mueren para siempre? Yo, en cambio, no muelo jamás, reapareceré perpetuamente.

Luego, las fiestas, el ritual, existieron para hacer comprender públicamente la verdad del mundo: su naturaleza divina (infundada y gratuita) y su jerarquía. Por ello, bien puede decirse que las fiestas culturales tienen la virtud de provocar, en quien participa de ellas, "la certeza de aquello de lo que en cierta medida estamos circundados y en lo que estamos completamente compenetrados. Esa certeza significa que aquello que se tiene por cierto no es ninguna representación subjetiva."<sup>61</sup> Por ello, como señala Pieper, en una auténtica fiesta, "quien las celebra, y sólo él, debe participar de un acontecimiento real."<sup>62</sup> ¿Qué sucede en la fiesta que permite este milagro? La respuesta la ofrece Kerényi cuando dice:

Una realidad del mundo se convierte en una realidad psíquica (idea) y se nos muestra en un relampagueo como una idea convincente. De ser algo presente se convirtió en algo más presente todavía.<sup>63</sup>

¿Qué sustenta este acontecimiento? Nuevamente Kerényi nos da la respuesta:

<sup>60</sup>. Pensemos en eso que Becker llama "ritos generadores". En esta clase de ritos el hombre primitivo, mediante una representación cultural de los mitos cosmogónicos, creía contribuir al sostenimiento de la vida y la renovación del universo al traer a la vista, bajo la forma de la dramatización teatral, las fuerzas del ser más poderosas y secretas. (Cf. Becker, *La lucha contra el mal*, pp. 24-53)

<sup>61</sup>. Cf. Kerényi, K. *La religión antigua*, pp. 50-51.

<sup>62</sup>. Pieper, J. *Op. Cit.*, p. 33.

<sup>63</sup>. Cf. Kerényi, K. *La religión antigua*, p. 70-71.

La religión antigua no se basa en la creencia de que sean verdaderas las narraciones de la mitología con sus variantes tan contradictorias (ni siquiera se plantea la cuestión de la verdad), sino, ante todo, en la certeza de que el cosmos *esta ahí* sirviendo de fondo y trasfondo coherente —permanente y sin discontinuidades— de cuanto aparece en la mitología.<sup>64</sup>

Ahora bien, ¿en qué medida el cosmos sirvió de fondo y trasfondo para dar a la fiesta autenticidad y a la experiencia que en ella se vivía el carácter de verdad? Antes de responder esta cuestión, recordemos que la intención de la fiesta era dar a conocer la naturaleza divina del mundo. Repasemos, además, que ‘naturaleza divina’, en la visión mitológica del mundo, significó “algo que surge sin razón, sin sustento, gratuita e infundadamente”. Una vez hecho esto, reformulemos la pregunta arriba expuesta para, así, encontramos en posición de darle salida. Preguntemos, pues, en qué medida el cosmos sirvió de fondo y trasfondo para permitir al hombre del mito reconocer y corroborar su naturaleza divina, es decir, su sin razón, su gratuidad. Para ensayar una respuesta a esta cuestión, recordaré a continuación el mito del emú y la grulla.

El emú y la gruya, paseando por la gran llanura, comienzan *de pronto* a discutir. Terminan por darse una paliza. Tras la pelea, la grulla lanza enfurecidamente uno de los huevos del emú al cielo en donde, *por causalidad*, tocó un montón de leña, que ardió al contacto con el huevo. Entonces el mundo enteró se iluminó con gran esplendor ante el asombro de todos. *Como en el cielo habitaba un genio benigno*, que vio lo espléndido y maravilloso que estaba el mundo iluminado, pensó que sería hermoso encender todos los días un fuego como aquél. Y, según reza el mito, así lo ha hecho siempre.<sup>65</sup>

Como puede verse, el mito del emú y la gruya describe un acontecimiento y, con él, un modo de percibir el mundo. En efecto, tras su lectura un hecho queda claro. El mundo, el conjunto de cosas que hay en él, surge repentinamente, sin causa material, efectiva, aparente. Al pájaro “le crecen” alas, a la planta “le salen” hojas, el árbol “da” frutas. En la naturaleza todo parece surgir de pronto o, mejor dicho, sin razón de ser, sin causa aparente, como viniendo desde sí misma o, lo que es lo mismo, como mero ejercicio de un poder que las cosas parecen conllevar y ostentar. Por tanto, el hecho que el mito suponga que las cosas aparecen de pronto, sin razón alguna se debe, en mi opinión, a que la imaginación mítica percibió el mundo en su aparecer como “por vez primera”, esto es, sin el trasfondo de una idea de ley, de regulación. Por ello, el mundo en su aparecer visible y evidente, repentino, gratuito, infundado fue considerado, él mismo, la prueba más con-

<sup>64</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 49.

<sup>65</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 42.

tundente, del decir del mito mismo o, mejor dicho, de la explicación acerca de la gratuidad del ser de las cosas que caracterizó a toda narración mitológica.

El saber que se ha convertido en cultura es un saber que se halla perfectamente digerido; es un saber del que no se sabe ya en absoluto cómo fue adquirido, de dónde fue tomado... Saber plenamente digerido y asimilado, hecho vida y función...Saber cuya procedencia y origen es ya indeclarable, sólo ése es el "saber culto"... Es un saber completamente preparado, alerta y pronto al salto en cada situación concreta de la vida; un saber convertido en "segunda naturaleza" y plenamente adaptado al problema concreto y al requerimiento de la hora; no es una "aplicación" de conceptos, reglas y leyes a los hechos, sino un tener y ver directamente las cosas con una forma y en determinadas relaciones de sentido...<sup>66</sup>

El narrador mítico quiere, pues, contar una historia, la historia del ser del mundo. Esa historia consiste en decir que el mundo, y todo lo que hay en él, no tiene causa, sino que es "por que sí". Por tanto, lo importante en el mito no es cómo explica sino lo que quiere explicar, es decir, lo que supone es el fundamento del ser y aparecer de las cosas. Por consiguiente, toda vez que el fundamento de todo ser y aparecer sea siempre una acontecimiento repentino, algo que sucede por que sí, sin razón de ser, el narrador de mito cumplirá su misión, a saber: describir y dar a conocer la naturaleza divina del mundo que, a sus ojos y por lo demás, el mundo no se cansa nunca y por doquier de ostentar.

Ahora bien, antes he dicho que para el ser humano de la edad mítica, el ser del mundo aparecía arbitrario, irracional, ilógico y, por ende, impredecible. Pues bien, ahora quiero señalar que ese aspecto arbitrario, libre, gratuito del ser del mundo ostentó, como hecho visible e innegable para el hombre de la edad mítica, una fuerte relación con el juego. Es que, a sus ojos, el ser del mundo se mostraba arbitrariamente libre por que, a su parecer, no existía nada que lo hubiese obligado a ser (causa), a hacerse presente. Ello explica por qué, para el hombre antiguo, el ser del mundo fue siempre un motivo de alegría. Pero, sobre todo, ello explica esta otra cosa más. Por qué el hombre del mito nunca dejó de considerar que formar parte del mundo era algo que le había caído en suerte.

Como ya expliqué con antelación, por causa del carácter arbitrario del de la razón de ser y existir del mundo, este último —y, con él, todo ser— aparecía como algo que bien podría no haber existido jamás y, por tanto, como algo gratuito, infundado, injustificado. Ahora bien, en función de esta gratuidad, cada ser humano de la era del mito estuvo en posición de considerar su

<sup>66</sup>. Scheler, M. *El saber y la cultura*, pp. 62-63.

propia e individual existencia como verdadero motivo de regocijo, de felicidad. Ello explica por qué, en segundo lugar, el aparecer del ser en el "origen de los tiempos" fue considerado "un acontecimiento que afectaba de manera inmediata la existencia actual de los hombres."<sup>67</sup> Es que sin ese primer aparecer, ¿cómo habría sido posible la existencia de ser humano y ente natural alguno?

Mas, decía que por causa de su injustificada existencia, la imaginación mítica juzgó que el ser del mundo guardaba íntima relación con el juego. ¿Por qué se llegó a tal valoración? Para responder esta cuestión, veamos algunas de las observaciones que, sobre el juego, hace Huizinga en su *Homo Ludens*. Para tal fin, cito algunas de sus palabras a continuación:

Todo juego es, antes que nada, una actividad libre. El juego, este "algo" que no pertenece a la vida "corriente", *se halla fuera del proceso de la satisfacción directa de necesidades y deseos*, y hasta interrumpe este proceso... Actividad que transcurre dentro de sí misma y se practica en razón de la satisfacción que produce su misma práctica.<sup>68</sup>

Una vez consideradas las características del juego, ¿qué puede decirse respecto de la relación que, a los ojos del hombre del mito, el mundo guardó con él? Según puedo ver, la relación entre juego y gratuidad del existir no revela otra cosa que, a los ojos del hombre de la edad mítica, el ser del mundo *se hallaba fuera del proceso de la satisfacción directa de necesidades y deseos*.

El dao,  
vastísimo,  
puede extenderse a derecha e izquierda,  
realiza con éxito su obra, mas no se atribuye el mérito.  
A él acuden todos los seres, mas no se hace señor de ellos,  
*porque siempre está libre de deseos*,  
se le puede llamar pequeño.  
A él acuden los seres todos, mas no se hace señor de ellos,  
se le puede llamar grande...<sup>69</sup>

Por tanto, bien puede decirse que, para la imaginación mítica, lo divino quedó definido como algo libre y de gran poder, pero sobre todo, como algo desinteresado y gratuito, es decir, como algo que nada, sino su voluntad, su querer, su deseo, le habían movido a ser, es decir, a aparecer sin buscar o esperar o perseguir nada. ¿De no ser así, la imaginación mítica habría podido plenamente afirmar que el ser no tenía razón de ser?

<sup>67</sup>. Pieper, J. *Op. Cit.*, p. 34.

<sup>68</sup>. Cf. Huizinga, J. *Homo Ludens*, p. 19,21-24.

El *dao*,  
engendra y alimenta,  
hace crecer y madurar,  
da estabilidad y sosiego,  
edifica y protege.

Engendra sin apropiarse,  
ayuda sin alarde,  
hace crecer mas no gobierna  
es su nombre misteriosa virtud.<sup>70</sup>

Así las cosas, el hombre del mito supuso que la divinidad, lo divino, el ser y aparecer de las cosas no perseguía fin alguno. Por ello, en la edad mítica, el nombre más apropiado para el ser del mundo y para el poder divino es '*juego*': algo que está fuera de la satisfacción directa de necesidades y deseos, gratuidad absoluta, simple donación y, sobre todo, algo que, al imponerse al no-ser, tiene sus propias reglas, las cuales determinan lo que ha de valer dentro del mundo que, por virtud de tal poder, se ha destacado.<sup>71</sup>

¡Oh vosotros amigos!  
Vosotros, águilas y tigres,  
¿En verdad es aquí  
como un juego de *patolli*!  
¿Cómo podremos lograr algo en él?  
¡Oh amigos...!  
Todos hemos de jugar *patolli*:  
Tenemos que ir al lugar del misterio.  
En verdad frente a su rostro  
Sólo soy vano,  
Indigente ante el Dador de la vida.<sup>72</sup>

Pues bien, según lo que hasta ahora he anotado, la imaginación mítica llevó a cabo varias consideraciones respecto del mundo. En primer término, lo ideó sin razón de ser, pues consideró que había surgido a pesar de la nada. En segundo, lo consideró libre de toda finalidad pues juzgó

<sup>69</sup>. Lao Zi, *El libro del Tao*. Traducción, prólogo y notas de Iñaki Preciado Ydoeta, Alfaguara (Colección de Bolsillo), Madrid, 1996; 278pp., Cap. LXXVII. [El subrayado es mío.]

<sup>70</sup>. *Ibid.*, Cap. XIV.

<sup>71</sup>. De no ser así, no se podría explicar por qué el hombre de la edad de los mitos considera el mundo un enjambre de voluntariosas disposiciones divinas.

<sup>72</sup>. Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 13v, *apud*, León Portilla, M. *Los antiguos mexicanos*. México, F.C.E. (Colección Popular, 88), 1988, 202pp., p. 185.

que con ser, con existir, con aparecer, no acecha ninguna utilitaria intención o, lo que es lo mismo, no perseguía fin alguno. Por ello, en tercer lugar, juzgó el ser del mundo, un regalo, un don, un derroche.

Pero repartes tus dones,  
tus alimentos, lo que da abrigo,  
¡Oh Dador de la vida!  
Nadie dice, estando a tu lado,  
Que viva en la indigencia.  
Hay un brotar de piedras preciosas,  
hay un florecer de plumas de quetzal,  
¿son acaso tu corazón, Dador de la vida?  
Nadie dice, estando a tu lado,  
que viva en la indigencia.<sup>73</sup>

Por consiguiente, cuando el ser humano vivió el ser del mundo festivamente y, en consecuencia, llevó a cabo ceremonias con el fin de celebrar la aparición del ser, no buscó nunca satisfacer ninguna necesidad ni obtener ninguna utilidad práctica.

El hombre es, por sí, un ser más *alto y sublime* que la vida toda y sus valores, y aun que la naturaleza; es el ser en quien lo psíquico se ha libertado del servicio a la vida y se ha depurado ascendiendo a la dignidad de "espíritu", un espíritu a cuyo servicio entra ahora la vida, tanto en sentido objetivo como en sentido subjetivo psíquico.<sup>74</sup>

Así pues, festejar fue, en sí mismo, una reacción libre y desinteresada del ser humano que no buscó nunca utilidad ninguna.<sup>75</sup> Es que, a través de ella lo que se vivió fue siempre la alegría de ser partícipe de ese gran juego, de esa altruista y libre donación que es el mundo, del misterio de la vida.

El acto de fe no es un acto automático, es un acto libre que no nos enajena de la condición humana, sino que precisamente la hace alcanzar su plenitud<sup>76</sup>

Por tanto, bien puede decirse que en la fiesta opera un ejercicio simbólico<sup>77</sup>, a través del cual el ser humano intentó unirse con lo que él juzgó era el modo de ser de la divinidad. Es que, la

<sup>73</sup>. Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 12v. Apud. León Portilla, M. *Op. Cit.*, p. 141.

<sup>74</sup>. Scheler, M. *El saber y la cultura*, p. 47.

<sup>75</sup>. El festejar es siempre, en términos materiales, un derroche, un gasto, nunca un ejercicio de cálculo que procure o genere utilidad. [Cf. Bataille, G. "La noción de gasto" en, *La parte maldita*. Epilogo, traducción y notas de Francisco Muñoz de Escalona. Barcelona: Icaria (Antrazyt), 1987, 249pp., p. 25-43.]

fiesta, al caracterizarse como un ejercicio práctico que no intentaba más que actualizar el peculiar centro, núcleo y esencia de la actividad divina; a saber: su falta de finalidad, su derroche, su plena libertad respecto de la necesidad de satisfacer cualquier necesidad o deseo, se presenta como participando del ser de la divinidad y, por tanto, en absoluta concordancia con el ser de la divinidad. De esta suerte, en cuanto que la fiesta no busca ser sino un derroche, algo que está fuera de la satisfacción directa de necesidades y deseos, se presenta como metonimia y sinécdoque de la esencia de la divinidad. De esta suerte, bien puede decirse que la fiesta es (simboliza, toma parte de) ella misma en el modo de ser de la divinidad por cuanto que en ella sobresalen como parte de sus características la gratuidad absoluta y la simple donación y, según he dicho, esos fueron elementos con los que la imaginación mítica, caracterizó el modo de ser de la divinidad. Pero, si la fiesta es sinécdoque y metonimia de la divinidad lo es por cuanto que ella se presenta como una actividad que tiene sus propias reglas, las cuales determinan lo que ha de valer dentro del orden que, por virtud de su ejercicio, se ha destacado.

Si se respeta el *dao*,  
y se honra a la virtud,  
no es porque alguien los haya encumbrado,  
sino porque (ambos) siempre se mantienen en la espontánea naturalidad.<sup>76</sup>

Así las cosas, el único “fin” que el ser humano persiguió al celebrar, al festejar, no fue otro sino, por el procedimiento simbólico descrito, participar y hacer participe a otros del “libre juego de los dioses” y, de esta forma, hacer patente, por un lado, la evidente y gratuita donación del ser y, por otro, la enorme fortuna, que le caía a cada uno en suerte, de participar del “libre juego de los dioses”, es decir, de la existencia, de la vida.

Conmovidos gocemos,  
en medio del verdor y las pinturas.  
Nos hace vivir el Dador de la vida.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Panikkar, R. *Op. Cit.*, p. 43-44.

<sup>77</sup> En su texto *Teorías del símbolo*, T. Todorov define símbolo como la representación que hace participar al simbolizante, de lo simbolizado. [Cf. Todorov, T. *Teorías del símbolo*. Traducción de Francisco Rivera, Venezuela, Monte Ávila, 449pp., p. 337]

<sup>78</sup> Lao Zi, *Op. Cit.*, Cap. XIV, p. 29.

<sup>79</sup> Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 13v. Apud. León Portilla, M. *Op. Cit.*, p. 122.

Ahora bien, por cuanto que en la fiesta se buscó resaltar la evidente y gratuita donación del ser, bien puede decirse que el hombre del mito, como señala Kerényi, desarrolló una “religión de la certeza del cosmos”<sup>80</sup> o, lo que es lo mismo, una religión fundada en la idea, según la cual, el ser del mundo fue considerado un dato de tal suerte evidente que era menester loar, exaltar, homenajear o, en todo caso, no desatender. De esta forma, la religión antigua se encontró fundada en la certeza de la realidad del mundo, pero del mundo ordenado de tal manera que contenía en sí la validez de un orden espiritual, según el cual, el ser, el existir, ostentaba, de entrada, una naturaleza divina la que, a su vez, se encontraba jerarquizada según la potencia y el poder exhibidos para sobreponerse y superar el no-ser, la nada.

Por ello, estoy convencida que la resolución que sostiene que “nada tiene más fuerza que lo real”<sup>81</sup>, no sólo debe ser vista, como afirmó Kerényi, como fundamento de la religión antigua sino, también, como punto de partida de la concepción mítica del mundo en general. Es que, como he comprobado, la fuerza, el poder de aparición de lo real fue la creencia que el hombre antiguo buscó comunicar no sólo en sus fiestas y rituales sino, ante todo, en sus narraciones, es decir, en sus mitos. En efecto, como ya quedó dicho, el mensaje del mito no tuvo otro fin que el llamar la atención de todos los seres humanos sobre el paso excepcional y milagroso dado por el ser desde la nada, el paso injustificado, gratuito y, por tanto, infundado e improcedente que desde el no-ser dieron hacia el ser las potencias primigenias y misteriosas.

Las realidades de la naturaleza y del espíritu, que constituyen algo *real* para el alma perceptora, poseen todas esa trascendencia (es decir, que aquello que se tienen por cierto no es ninguna realidad *meramente* psíquica): cuanto más conmovedoras sean estas realidades psíquicas, cuanto menos frío le dejen a uno, con tanto más seguridad trascienden las fronteras del sujeto, tanto mayor es su objetividad.<sup>82</sup>

¿Qué pasó, empero, cuando la humanidad transitó hacia la filosofía? ¿El mundo perdió, para la imaginación filosófica, el valor certeza indudable que el mito en su momento le atribuyó? Siendo así, ¿quedó fuera del mundo la atmósfera festiva? ¿Qué otra actitud la suplió? Por otra parte, ¿Pervivió o se olvidó el asunto de la divinidad en la percepción y concepción filosófica del mundo? Si pervivió, ¿de qué manera y bajo qué categorías lo hizo? Si desapareció, ¿cuál fue su

<sup>80</sup> Cf. Kerényi, *La religión antigua*, p. 52.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 53

<sup>82</sup> *Ibidem*.

razón? Será en la sección siguiente donde intentaré responder estas y otras cuestiones, cuyo cuerpo general habrán de perfilar el carácter que la filosofía defenderá frente al mito.

Es quizá el más alto fin de dichas ciencias [las del espíritu] destacar de cada grupo de cultura, y de sus obras y empresas, las estructuras categoriales que le son propias, y entender su marcha histórica y sus consecuencias.<sup>83</sup>

## 2. La filosofía como forma de pensamiento.

En el texto *Defensa de la filosofía*, Josef Pieper señala que “filosofar significa reflexionar sobre la totalidad de lo que nos aparece, con vistas a su última razón y significado.”<sup>84</sup> Por su parte, Max Scheler, en su obra *Conocimiento y trabajo* apunta:

Según la exacta sentencia de Aristóteles, la filosofía comienza con el estado anímico del “asombro”. Se “asombra” de que *exista* cualquier objeto con “esa” esencia constante. Su pensar se dirige *en definitiva* a dilucidar una única cuestión: ¿Qué características deben reunir el fundamento y el origen de la totalidad del mundo para que ese “algo” —esa *estructura* general del mundo— resulte posible?<sup>85</sup>

Así, según la opinión de Scheler, —la que, a su vez, concuerda con la de Pieper— parece que “filosofar consiste en preguntar, en reflexionar sobre una sola pregunta”, aquella que Alfred North Whitehead formuló en un simposio público, a saber: ¿qué hay sobre «todo esto»? *What is all about?*<sup>86</sup>

Pero, ¿a qué preguntar cuando todo es evidente? Es decir, ¿a qué viene la pregunta que hace la filosofía cuando su antecedente, el mito —aunque no menos asombrado y festivo— vivió en una completa e invariable claridad con respecto del modo de ser del mundo? A decir verdad, el preguntar de la filosofía revela algo que ha sido en múltiples ocasiones repetido —aunque muy

<sup>83</sup>. Scheler, M. *El saber y la cultura*, p. 66.

<sup>84</sup>. Pieper, J. *Defensa de la filosofía*. Traducción de Alejandro Esteban Lator Ros. Barcelona, Herder, 1989; 146pp., p. 12.

<sup>85</sup>. Scheler, M. *Conocimiento y trabajo*, p. 42.

<sup>86</sup>. Cf. Pieper, J. *Defensa de la filosofía*. p. 14.

pocas veces comprendido—, a saber: “la filosofía consiste en un cambio de perspectiva.”<sup>87</sup> Es decir, si el filósofo pregunta no es por otra razón sino porque dice del repertorio de interpretaciones y creencias en las que el mundo mítico había sido fundado y reproducido. Por tanto, el preguntar que caracterizó a la filosofía en sus orígenes encuentra explicación en el hecho que, por muy especiales y específicas razones, el repertorio de interpretaciones y creencias en las que el mundo mítico había sido fundado y reproducido llegó a resultar insuficientes, insostenibles, incongruente. Pues bien, ¿cuáles fueron esas razones? Es decir, ¿qué pasos previos se llevaron a cabo para que la filosofía pudiera hacer de lado la claridad, la luminosidad con la que la imaginación mítica había envuelto el mundo? Aún más, ¿qué tuvo que hacer la filosofía para ser capaz de dejar de lado la luminosidad del ser del mundo, del aparecer de las cosas en la que el mito vivió instalado? Según puedo ver, la filosofía pudo prescindir del supuesto del caos (no-ser) y en su lugar admitir la presencia de un fundamento (ser) simple y sencillamente porque radicalizó el argumento mítico; es decir, tomó como punto de partida la “luminosidad del ser”, con la que la imaginación mítica había envuelto el mundo y, en función de ella, consideró pertinente poner en duda la existencia de la nada, del no-ser.

Hay una cosa confusamente formada,  
anterior al cielo y a la tierra.  
¡Silenciosa, ilimitada!  
De nada depende y no sufre mudanza,  
puede ser tenida por madre de cielo y tierra.  
su nombre desconozco,  
la denominan *dao*.  
Forzado a darle un nombre, llamará yo «grande».  
Lo grande se desplaza sin cesar,  
lo que se desplaza sin cesar se extiende hasta muy lejos,  
lo que se extiende hasta muy lejos retorna a su origen.<sup>88</sup>

Empero, ¿cómo pudo darse este hecho? Sin duda alguna, según la clasificación de Braudel, se trata de un fenómeno de larga duración<sup>89</sup>. Por ello, estoy convencida que, para que la resolución que sostiene que “nada tiene más fuerza que lo real”<sup>90</sup> —que en su momento fungió como fundamento de la religión antigua y de la concepción mítica del mundo en general— en su momento

<sup>87</sup> Marias, J. *Antropología Metafísica*, p. 19.

<sup>88</sup> Lao Zi, *Op. Cit.* Cap., LXIX, p. 139.

<sup>89</sup> Cf. Braudel, F. *La historia y las ciencias sociales*. Traducción de Josefma Gómez Mendoza. México: Alianza Editorial (El libro de Bolsillo, 139), 1995; 227pp.

<sup>90</sup> Kerényi, K. *La religión antigua*. p. 53

sirviera como punto de partida de la filosofía y valiera, por tanto, como apoyo para el cambio de actitud que esta última implicó, fue menester que se llevara a cabo, como señala Braudel, “un diálogo que no cesa de repetirse, que se repite para durar, susceptible de cambiar —como en efecto cambia— en superficie, pero que prosigue, tenaz, como si se encontrara fuera del alcance y de las tarascadas del tiempo.”<sup>91</sup> Un diálogo, decía, en el que fue posible poner en tela de juicio el mensaje del mito. Ese diálogo se desarrolló, según puedo ver de la siguiente manera. Cuando el mito habló no tuvo otro fin que llamar la atención de todos los seres humanos sobre el paso excepcional y milagroso dado por el ser a partir de la nada porque su meta fundamental no era otra que hacer notar que “nada tiene más fuerza que lo real”. Ahora bien, una vez atentamente escuchada su intervención era prudente preguntar: ¿si nada tiene más fuerza que lo real, de qué puede servir contraponer entonces la nada? Asumamos el ser, porque, en efecto, “nada tiene más fuerza que lo real” y dejemos de lado el supuesto del no-ser, de la nada porque, toda vez que se supone antecede al ser, sólo confunde y embrolla la verdad. Por ello, la filosofía parece radicalizar el argumento que permitió a la imaginación mítica desarrollar una “religión de la certeza del cosmos”.<sup>92</sup> Mas, ¿qué acontecimientos históricos acompañaron o, mejor dicho, signan la puesta en marcha de este diálogo?

Encuentro una posible respuesta. Se trata de un dato histórico referido por Burnet en *La aurora del pensamiento griego*. Él nos dice:

Poseemos testimonios de que hubo una gran actividad en la producción de cosmogonías durante todo el siglo VI a. de C. y sabemos algo de los sistemas de Epiménides, Ferecides y Acusilao. El carácter común de todos estos sistemas es el *intento de prescindir del Vacío (Caos) y poner a Cronos o Zeus en primer lugar*.<sup>93</sup>

No sin peligro de errar, me inclino a suponer que los invasores del norte debieron contribuir a promover el intento de prescindir del supuesto del Caos (no-ser). Es decir, del supuesto del extenso, dilatado, inmenso, enorme, infinito, ilimitado espacio vacío y, con él, del abismo: profundidad que no halla fondo, oscuridad, tinieblas, densidad, concavidad, cualquier cosa insaciable, hoyo, hueco.<sup>94</sup> En efecto, considero que las luchas entre egeos y aqueos por hacer imperar, cada

<sup>91</sup>. Ibid., p. 30.

<sup>92</sup>. Cf. Kerényi, *La religión antigua*, p. 52.

<sup>93</sup>. Burnet, *J. Op. Cit.*, p. 9. [El subrayado es mío.]

<sup>94</sup>. Respecto de la palabra ‘caos’, Kerényi, en *Los dioses de los griegos*, dice: “Nuestra lengua antigua tiene una palabra para el vacío, la palabra «Caos», que significa simplemente «que bosteza». No había originalmente una palabra

uno, su propio culto, pudieron propiciar esta clase de adecuaciones en la dogmática del culto egeo, a fin de lograr la supervivencia. Recordemos que a finales del III milenio a. C. C. comenzaron una serie de invasiones de tribus del norte que hablaban una lengua indoeuropea. Existen pruebas de que estos pueblos del norte vivieron en la cuenca del río Danubio, al sudeste de Europa. De los primeros pueblos invasores, los más destacados, los aqueos, se habían visto con toda probabilidad obligados a emigrar presionados a su vez por otros invasores. Los aqueos invadieron el sur de Grecia y se establecieron en el Peloponeso. Según algunos especialistas, un segundo pueblo, los jonios, se asentó principalmente en Ática, la zona central del este de Grecia y en las islas Cícladas, donde asimilaron la cultura de los pueblos heládicos. Los eolios, un tercer pueblo de características poco definidas, se asentaron en principio en Tesalia. En el último periodo de la edad del bronce en Grecia (1500-1200 a. C. C.), el continente fue absorbiendo paulatinamente la civilización cretense. Hacia el 1400 a. C. C., los aqueos conquistaron y controlaron las islas y poco después también dominaron el continente, en especial la región de Micenas. Debido a las exhaustivas investigaciones de sus ruinas, la ciudad da su nombre a los antecesores aqueos, aunque también destacaron en importancia otras ciudades-estado. La guerra de Troya, descrita por Homero en la *Iliada*, comenzó alrededor del 1200 a. C. C. y probablemente fue uno de los conflictos bélicos que tuvieron lugar entre los siglos XIII y XII a. C. C. cuando la civilización micénica estaba en su apogeo. Puede que tuviera relación con la última y más importante invasión del norte, que ocurrió en aquel tiempo e introdujo la edad del hierro en Grecia.<sup>95</sup>

Recordemos, además, que la adoración de Apolo parece haber sido traída del norte, pues "en Delfos, su principal santuario, se le recordaba como un intruso que había sustituido en aquel oráculo a otras divinidades."<sup>96</sup> De esta suerte, la influencia de creencias ajenas al culto egeo, bien podría ser considerada elemento fundamental de los sucesos que, en la mitología griega, urgieron y legitimaron la ausencia del supuesto del Caos (nada, no-ser) y, con ella, comprometieron el ulterior surgimiento de la filosofía. Con todo, además de los aqueos, bien podrían barruntarse otras influencias, por ejemplo, la conquista persa en el siglo VI a. de C. Así lo propone Pannenbergh cuando afirma:

---

que surgiera alboroto y confusión; «Caos» adquirió este segundo significado más tarde, luego de la introducción de la doctrina de los cuatro elementos." [Kerényi, K. *Los dioses de los griegos*, p. 25]

<sup>95</sup> Cf. <http://www.monografias.com/trabajos/histogrecia/histogrecia.shtml> [Consulta hecha 1 de Abril de 2004.]

<sup>96</sup> "Apolo", en Falcón Martínez, C., et al. *Diccionario de la mitología clásica* (Tomo I), México, Alianza (Libro de Bolsillo, 791), 1996, 2 tomos.

Los comienzos de la filosofía estuvieron estrechamente ligados a la religión. La filosofía no nació desvinculada de esta última, sino que adoptó desde el principio la fisonomía de una reflexión de carácter crítico en torno a las afirmaciones de la tradición religiosa... En sus comienzos, la relación que la filosofía occidental mantuvo con la tradición religiosa fue una relación esencialmente crítica. Por razones que resultan difíciles de enumerar en detalle, el hombre antiguo empezó a incubar una creciente desconfianza hacia la tradición religiosa que venía hablándole desde hacía siglos de la existencia de una multiplicidad de dioses. Un factor relevante pudo hallarse en el conocimiento de otras culturas y otros dioses que cumplían una función análoga a la de los dioses griegos, y a los que éstos últimos tuvieron acceso en sus viajes marítimos y en sus relaciones comerciales con otros pueblos. La desconfianza de los helenos hacia su específica tradición mítica pudo también deberse a motivos de otra índole, en este caso de más violento signo, como la conquista persa de las pequeñas colonias griegas de Asia Menor en el siglo VI a. de C.<sup>97</sup>

Con todo, no es este el lugar donde habré de probar estos supuestos<sup>98</sup>. Por ello, sólo puedo decir que por algunas razones aún no claramente determinadas fue posible para el hombre griego prescindir de la idea del no-ser, de la nada, del vacío y situar, en su lugar, un ser concreto, sea de la naturaleza que fuere (Zeus, Cronos, o cualquier otra presencia absoluta y completa opuesta, en este sentido, de manera total al no-ser, a la nada, al vacío) y, por tanto, suponer que la realidad, el mundo y todo lo real tenían un fundamento, a saber: el ser mismo — que, tiempo después Aristóteles, llamó ‘acto puro’.

Ahora bien, el hecho que repertorio de interpretaciones y creencias en las que estaba instalado el mundo mítico comenzara a ser insostenible, insuficiente trae serias consecuencias. En efecto, prescindir del Caos (no-ser) hace posible promover la convicción de que en el mundo nada ocurre *por casualidad*, sino que todo sobreviene por una causa. No está de más decir que en virtud de ello tuvo lugar ese “cambio de perspectiva”, esa novedad en la visión del mundo que conocemos con el nombre ‘filosofía’, en función de la cual la realidad toda, lejos de ser considerada un continuo irracional y caprichoso de acontecimientos, es apreciada como un todo que, fundado en el ser, es racional y lógico. Por ello, la necesidad de inquirir por la última razón y significado de la totalidad de lo que nos aparece o, dicho de otra forma, la necesidad de abrazar las características que deben reunir el fundamento y el origen de la totalidad del mundo para que esa *estructura general* del mundo resulte posible, es una necesidad que surge con ese cambio de perspectiva llamado ‘filosofía’. Así, de no suponer que la realidad, el mundo, la naturaleza toda tiene un fundamen-

<sup>97</sup>. Pannenberg, W. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Traducción: Rafael Fernández de Maruri Duque. Salamanca: Sígueme (Hermeneia, 46), 2001, 415pp., p. 15-16.

<sup>98</sup>. En el quinto capítulo de esta disertación ensayaré una vía por la cual la influencia oriental en el pensamiento griego que, según Vernant tuvo lugar a finales de la era geométrica (900-750 a. de C.), pudo propiciar el surgimiento de la filosofía.

to, es imposible preguntarse por él, o sentir la necesidad de comprenderlo, de alcanzar su más última esencia.

El movimiento intelectual de la filosofía apunta siempre, en último término, a la cuestión de cómo tiene que ser el fundamento y causa de la totalidad del mundo para que semejante “cosa” —en definitiva, semejante estructura esencial del mundo— sea en principio posible.<sup>99</sup>

Por tal razón, cuando la filosofía pregunta, al preguntar ya apunta a una respuesta<sup>100</sup> o, mejor dicho, cuando la filosofía pregunta ,apunta y dirige la atención al supuesto que le ha dado origen, a saber: la convicción de que la realidad, el ser del mundo, no surge de la nada (no-ser) sino que, por el contrario, tiene un fundamento y, al pensar así, supone, además, que la realidad es racional y lógica —pues, lógicamente, sólo del ser puede darse el ser— y no como, contrariamente a ella, llegó a suponer el mito —al tener como punto de partida la idea según la cual de la nada o no-ser, había surgido el ser.

Ahora bien, que el cambio de perspectiva que caracterizó a la filosofía en sus orígenes consistió, precisamente, en la alteración del supuesto que dio vida al mito, es un hecho que queda confirmado con las palabras que Fouillée extrae del poema de Parménides, y que cito a continuación:

Es preciso admitir de una manera absoluta el ser o el no-ser. La decisión sobre este punto está por entero en estas palabras: *es o no es*. Ahora bien, no podemos conocer el no-ser, puesto que es imposible incluso expresarlo por medio de palabras. No queda sino un procedimiento: presentar el ser, y decir existe. En este camino se nos presentan muchos signos para demostrar que *el ser no nació* ni será jamás destruido; que es un todo de una sola especie, inmóvil y sin límites que *no fue*, ni será, *puesto que existe ahora por entero de una vez*, y que es uno sin discontinuidad. *¿Qué origen buscas al ser? No te permitiré decir ni pensar que viene del no-ser*, pues el no-ser no puede expresarse ni comprenderse. Y *¿qué necesidad, obrando después más bien que antes podría haber empujado al ser a salir de la nada?* Por eso hay que admitir absolutamente el ser o el no-ser. Y *la razón no podrá hacer salir del ser otra cosa que no sea el mismo ser*. Por eso, *el destino no afloja sus lazos de modo que permita al ser nacer o perecer*, sino que lo mantiene inmóvil. *El ser* posee la perfección suprema. *No tiene ni principio ni fin*.<sup>101</sup>

Con todo, la pregunta por el fundamento o, lo que es lo mismo, la pregunta que inquiere “¿Qué sostiene originariamente?” no debe ser considerada simple consecuencia de un mero “dar por su-

<sup>99</sup>. Scheler, M. *El saber y la cultura*, p. 81.

<sup>100</sup>. Pieper, J. *Defensa de la filosofía*, p. 15.

puesto". Antes bien, el fundamento, por ser él mismo anterior a las cosas, nunca es visible en ellas. De este modo, el carácter de todo fundamento es ser oculto, velado, invisible, escondido para la mirada de quien lo considera y supone. Por tanto, su propio carácter provoca la pregunta que indaga y escudriña por él.

Lo miras y no lo ves,  
 su nombre es «incoloro».  
 Lo escuchas y no lo oyes,  
 su nombre es «insonoro»  
 Lo tientas y no lo tocas  
 su nombre es «incorpóreo».

Los tres no se pueden descifrar, se confunden en el uno.<sup>102</sup>

Por ello, para la imaginación filosófica, el mundo se vuelve opaco, "borroso". Es que si el mundo tiene un fundamento, éste queda oculto en la luminosa aparición de los seres que trae consigo su devenir. Por tanto, toda vez que la filosofía tiene como punto de partida el fundamento, supone que constantemente se disimula la verdad del mundo, es decir, la fuerza que lo sostiene, el poder que lo procrea y mantiene desde siempre. Por tal razón, la tarea de la filosofía consiste en descubrir, revelar, atrapar lo más recóndito e inaccesible que ha podido existir: el origen, el fundamento que, por haber sido siempre, es poderoso, "más real" y, por ende, superior a cualquier otra realidad o, en otras palabras, divino. Por ello, al intentar dar con el fundamento, la filosofía tuvo, desde el principio, la necesidad de dar razón de sí misma.

Empero, no es este el asunto que me interesa tratar aquí. Antes bien, en lo que sigue, intentaré probar, con Kerényi, que "aún cuando [con la filosofía] el mundo haya perdido su transparencia, la mirada griega continúa siendo religiosa."<sup>103</sup> Sin embargo, a diferencia de Kerényi, buscaré evidenciar que la mirada que distingue a la filosofía en sus albores es una mirada religiosa que sólo en cierto aspecto —y no completamente, como nuestro autor supone— se encuentra en íntima relación con la mirada religiosa mítica. No obstante, me serviré de los lúcidos y profundos análisis llevados a cabo por él para probar esta otra idea, contraria a sus propias asunciones. Por tanto, para desarrollar el contenido del segundo de los apartados que conforman la presente sección me serviré muy sobradamente de sus descubrimientos.

<sup>101</sup>. Cf. Fouillée, F. *Historia General de la Filosofía*. Sin datos del traductor. Chile, Empresa Editora Zig-Zag (Colección Textos de Estudio), 1945; 675pp., pp. 84-45. [Los subrayados son míos.]

<sup>102</sup>. Lao Zi, *Op. Cit.* Cap. LVIII, p. 117.

<sup>103</sup>. Cf. Kerényi, K. *La religión antigua*, p. 117.

## 2.1. La percepción filosófica del mundo.

Arriba he hablado de la asunción del no-ser, del vacío, llevada a cabo por la imaginación mítica. Comenté que, gracias a este supuesto, todo acontecimiento del mundo, a los ojos del hombre antiguo, había sido valorado como suceso repentino o, mejor dicho, sin justificación especial ninguna, sin motivo, sin causa, sin razón de ser. Y, con base en todo ello, logré alcanzar varias conclusiones. En primer lugar, pude constatar que, para los hombres de la edad mítica, el mundo aparecía, se revelaba como presencia absoluta, es decir, como algo perfectamente afirmado y, por ende, completa e innegablemente real. Por ello, en segundo lugar, alcancé a demostrar que la imaginación mítica se caracterizó por albergar una preeminencia de la certeza del ser de los objetos en su aparecer. En tercer lugar, logré aclarar que, en función de este supuesto, el hombre de la edad mítica, consideró que la totalidad y cada uno de los elementos del mundo eran algo divino. Es que, según aclaré, por su poder de aparición y permanencia cada ser, en su aparecer, ostentaba, ante sus ojos, un poder terrible —que movía al ser humano a vivir en un estado de fiesta perenne. Así, finalmente, en cuarto lugar logré confirmar que para la imaginación mítica el mundo poseía una estructura irracional, toda vez que lo consideró tutelado de manera caprichosa, arbitraria.

Sin embargo, hizo falta añadir que, por virtud de todos los elementos que antes expresé, la percepción mítica del mundo había puesto el énfasis en φαῖνής, es decir, en lo que aparece, en lo que se muestra, en lo que se expone a la vista, en lo que se da a conocer. Por consiguiente, omití resaltar una característica por demás fundamental de la imaginación mítica; a saber: poner un interés especial en lo desnudo, lo descubierto, lo revelado, lo manifiesto, lo expuesto, lo que resplandece, lo que relumbra, lo que resalta (a la vista). Por ello, no tuve oportunidad de comentar que, a mi juicio, la mitología bien podía ser vista como una alabanza, un asombro, un llamado de atención por φαίνω, es decir, por el poder de estar presentes, de aparecer, de manifestarse que, a sus ojos, ostentaban todas las sucesos del mundo, todas las cosas que son y han sido y habrían de ser.<sup>104</sup>

<sup>104</sup>. Bajo este supuesto, los muertos causarán más asombro que los vivos. En efecto, ellos, los muertos, a los ojos de los seres humanos de la edad mítica, se revelan como más poderosos que ninguna otra cosa viva. En efecto, al ser capaces de aparecer, de presentarse, bien sea en el recuerdo, en los sueños, en los dolorosos o dulces sentimientos, lucen más poderosos y, por ende, más divinos que ninguna otra cosa del mundo. Considerar factible esta opción no es cosa descabellada, pues permite explicar el hecho que en la antigüedad se haya producido un culto a los muertos que, ciertamente, con el tiempo se fue amphiando y complicando.

Empero, hay que decirlo, las cosas cambiaron radicalmente para la imaginación filosófica. Ella no se consideró más el ser del mundo un despliegue, un extenderse, un ensancharse, una explosión, una ascensión, una manifestación del poder divino, adjudicable a cada objeto del mundo. Antes bien, pensó todo lo contrario, pues lo que aparece, lo que se muestra (*φαίνομένως*) dejó de ser lo importante para la ella. Sólo le interesó lo que se oculta, lo que escapa a la vista, pues su atención estuvo puesta en el fundamento de *todo* lo real —que, por su parte, la visión mítica del mundo nunca consideró ni supuso.

Así las cosas, si el mundo y su aparecer importaron en la filosofía, sólo fue en razón de su capacidad para plasmar o, mejor dicho, evocar, sugerir o, en todo caso, insinuar la presencia del poder de lo oculto; es decir, del poder del fundamento que da vida y origen a todas las cosas. Dicho de otra forma, la realidad del mundo fue tema de la filosofía toda vez que esta última consideró que aquella podía conducir y propiciar el conocimiento de lo invisible, de lo indeterminado. Por tanto, a diferencia del mito, cuando la filosofía habló de lo divino, hizo referencia al origen de *todo* lo real, al poder que acompañaba a cada cosa en su aparecer, no como una poder específico e individual, propio de cada ente o suceso en su aparecer, sino como una fuente absuelta de toda relación con objeto alguno, capaz de traer a cualquier objeto a la presencia.

Por consiguiente, bien puede decirse que, con el surgir de la filosofía, la atención humana transitó de la evidencia del aparecer de las cosas a lo invisible en ellas. Ahora bien, puesto que con la filosofía ya no importó lo que aparecía, lo que se mostraba, con ella, el *φαίνομένως* dejó de ostentar la categoría de “lo real” y la cedió a lo oculto, a lo que escapa a la vista, a la fuerza que se hace “visible”, precisa y curiosamente, a través de la manifestación de las cosas. Por ello, la filosofía puso el énfasis en *ἀφάνεω*, es decir, en lo secreto, en lo que está fuera de la vista, en lo desconocido, en lo enterrado, en lo sepultado, en lo que se escapa sin ser visto y se introduce sin ser observado.

Y ahora ¡Oh Tú, Señor Dios mío! Enseña a mi corazón dónde y cómo debe buscarte y dónde y cómo te encontrará. Señor, si no estás aquí, ¿dónde te buscaré ausente? Y, si estás en todas partes, ¿por qué no te veo presente? Ciertamente habitas en la luz inaccesible. Y ¿dónde está la luz inaccesible? ¿De qué modo llegaré a la luz inaccesible? ¿Quién me guiará y me introducirá en ella para que en ella te vea? Además, ¿por qué señas, por qué faz te buscaré? Nunca te vi, Señor Dios mío; nunca conocí tu faz: ¿Qué hará, Altísimo Señor, qué hará éste tu lejano desterrado? ¿Qué hará tu siervo, ansiosos de tu amor y tan alejado de tu faz? Anhela verte, y tu faz está muy distante para él. Desea llegar a ti, y tu morada es inaccesible. Ambiciona encontrarte, ignora tu lugar. Intenta buscarte, e ignora tu rostro. Señor, eres mi dios y eres mi Señor, y nunca te vi. Tú me hiciste y me volviste a hacer, y me diste todos mis bienes, y aún

no te conozco. Finalmente, fui hecho para verte y no hice aquello para lo que fui hecho. ... Y Tú, ¿hasta cuándo, Señor, nos olvidarás? ¿Hasta cuándo desviarás tu faz de nosotros? ¿Cuándo iluminarás nuestros ojos y nos mostrarás tu rostro? ¿Cuándo nos volverás a ti? Miranos, Señor, escúchanos, ilumínanos, muéstrate a nosotros. Vuelve a nosotros para que tengamos el bien sin el cual tan mal estamos. Ten piedad de nuestros trabajos y esfuerzos para alcanzarte; nada valemos sin ti. Tú nos llamas, ayúdanos<sup>105</sup>.

De esta forma, *la realidad* —es decir, el mundo y sus apariciones— cobró con la filosofía un sentido de pura apariencia, de falsedad y, por consiguiente, pasó toda entera a un segundo plano; ya no se creyó que personificaba lo divino y, por tanto, ya no se la consideró más *lo real*.<sup>106</sup> ¿Dónde, pues, la filosofía encontró lo divino y *lo real*? En lo oculto, en lo invisible, en lo no manifiesto, en lo que falla para ser puesto en una visible aparición. Y, al proceder así, no está de más decirlo, la filosofía llevó a cabo una revolución en la percepción del mundo. Tal revolución se tradujo, a su vez, en una transformación del lenguaje. Es que, el φαῖνομένωσ ο, lo que es lo mismo, lo que el mito consideró “lo real”, “el ser”, lo divino, pasó, con la filosofía, a ser visto y significar mera apariencia, pues lo que estaba situado en lo oscuro, en la densidad de la tiniebla, se deslizó a ocupar el lugar de *lo real*, del ser, de lo divino<sup>107</sup>.

Por ello, tarea primordial de la filosofía en sus orígenes fue sacar del silencio, arrancar del velo negro de la oscuridad, el fundamento. Mas con ello buscó, a su vez, otras dos cosas más. Primero, evitar que lo que ella suponía estaba oculto tras el velo negro de la oscuridad, esto es, lo que era y había sido siempre, en fin, lo divino, no fuese confundido con lo que aparecía y desaparecía en el transcurrir del mundo. Segundo, evitar que lo invisible fuese condenado definitivamente a las tinieblas a grado tal que fuera incapaz de brillar en la luz resplandeciente y, entonces, no fuese capaz de aparecer como lo que era, a saber: fundamento de todo lo que existía, había existido y habría de existir. De esta suerte, según puedo ver, con la filosofía, la lucha, presente en el mundo mítico, entre la luz y la oscuridad, entre la palabra y el silencio, entre memoria (*Alétheia*)

<sup>105</sup>. Anselmo, San. *Prosligion seguido del libro a favor del insensato por Gaunilo*. Traducción de Manuel Fuentes Benot. Prólogo de Antonio Rodríguez Huéscar. Buenos Aires: Aguilar, 1957; 103pp., pp. 33-35.

<sup>106</sup>. Este hecho explica varias cosas. En primer lugar, nos aclara por qué filosofar implica salir de la posición “corriente” de la vida práctica y por qué, este hecho, a decir verdad, es valorado como un enriquecimiento, como una liberación, como la certeza de comprender por fin más profundamente las cosas del mundo y de la existencia y de valorarlas más acertadamente que antes. En segundo, esclarece por qué el filosofar es un acto por el cual, el que reflexiona, no se amolda a este mundo, ve las cosas de otra manera que el que está absorto en la “actitud natural”, en la visión y envoltura de la realidad y sus fenómenos. En tercer lugar, revela por qué el alejamiento de la realidad es, por así decirlo, requisito indispensable del filosofar.

<sup>107</sup>. Todo esto podría explicar por qué, en un momento muy importante de la transición filosófica, el caos pudo ser considerado semilla de todo. En efecto, su perfil de oscuridad y negrura pudo favorecerle esta incorporación. Con

y olvido (*Lethê*), cobró un nuevo sentido. Así, la pareja *Lethê-Alétheia* cobró con ella otro significado; ya no se trató más de alabanza o desaprobación. ¿De qué se trató entonces? Para dar respuesta a esta cuestión es menester mencionar antes otras cosas.

M. Detiene en su texto *Maestros de verdad en la Grecia arcaica* señala que en el mundo mítico "*Alétheia* no tiene una función diferente a la de la Memoria (*Mnemosyné*)."<sup>108</sup> Por ello, nuestro autor supone que aquella está muy ligada a la alabanza, es decir, a impedir que la vida de un guerrero, por ejemplo, debido a la desaprobación, se perdiera en el olvido. Mas, según puedo ver, con la naciente filosofía, el asunto de la luz y la oscuridad ya no se ciñó más al rito del silencio o la alabanza que, como dije, estuvo fundado en la aprobación o desaprobación. En efecto, en contraposición del mito, la filosofía ya no trató más de dar brillo y esplendor a todas las cosas dignas de alabanza, sino sólo a aquella que, a sus ojos, realmente exigía y ameritaba ser alumbrada; a saber: el origen, el fundamento de *todo* lo que existe. Así, el filósofo intentó suplir la función que otrora realizara el poeta<sup>109</sup>. Es que en vez del poeta, será el filósofo quien, al echar luz a la más impenetrable negrura de la noche en la que se encuentra resguardado el fundamento, dé "luz a todas las cosas". Así, en sus orígenes, la filosofía se debate siempre entre la oscuridad y la luz, entre el silencio y la palabra, pues su meta es la *Alétheia*, es decir, dar brillo y esplendor a lo que la noche, la oscuridad, la negrura, retiene y recubre<sup>110</sup>.

---

todo, sólo me atengo a señalar esta posibilidad sin ahondar en estas disquisiciones, pues me desviaría del objetivo primordial de esta exposición.

<sup>108</sup> Detienne, M. *Maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Traducción de Juan José Herrera. Madrid, Taurus, 1981; 158pp., p. 35.

<sup>109</sup> Esto explica la lucha encarnizada que la filosofía emprende contra los poetas. En efecto, tal lucha puede encontrarse desde Heráclito hasta Platón, que logra hacer de esta crítica una doctrina sistemática. Confróntese, también, la postura de Aristóteles en su libro primero de la metafísica. La filosofía griega clásica representada por Platón y Aristóteles, constituye, así, la consolidación de la filosofía frente al mito.

<sup>110</sup> La filosofía —al querer comprender aquello que ha dado origen y mantiene al cosmos—, se caracteriza por el deseo de recuperar aquello que se presenta ajeno, extraño, desconocido, escondido, cerrado, misterioso, indeterminado, indefinido. Es decir, su interés está en dar a conocer la fuerza, el poder desde el cual es posible la armonía del mundo y, por consiguiente, su misión es, "hablar de aquello de que no se puede hablar". Por lo mismo, considero que es menester reconocer que la filosofía tienen como arché esta necesidad. Esto significa que es posible suponer que la filosofía se ha caracterizado, se caracteriza y habrá de caracterizarse por el intento de dar razón de lo inefable. No esa, sin embargo, este el lugar donde podré subsanar la intención de explicar cómo y por qué la filosofía tiene por arché la necesidad de "hablar acerca de aquello que no se puede hablar". En efecto, no podré, por los motivos que mueven esta disertación, explicar como es que esa necesidad puede ser vista como el desde dónde que predomina y se mantiene a salvo, que pervive y se preserva, soporta, sostiene y está debajo del surgir y del perecer en el tiempo de las diversas y, muchas veces, distantes "filosofías". Será, pues, otra la ocasión en la que podré describir un modelo transhistórico (arquetipo) de la creación filosófica. Rebasaría los límites de esta disertación probar la existencia de un vértice que, mas allá de toda circunstancia o situación temporal arbitraria, dirige y conduce la reflexión filosófica. No será, pues, posible, hablar aquí de un modelo específico, peculiar y sencillo que, según lo que hasta ahora he dicho del surgimiento de la filosofía, tiene lugar en cada caso y siempre del surgir de los muy diversos y específicos "modelos filosóficos" que han tenido lugar a lo largo de la historia. Con todo, quiero apuntar que, desde mi punto de vista, la

Entonces, a diferencia del mito, la filosofía ya no tiene más los ojos puestos “en este mundo”. Sus ojos miran, escudriñan, aquello que es previo al mundo mismo. Por ello, la filosofía surgió como metafísica. Aunque, también emergió como teología, pues el poder de lo oculto; es decir, el poder del fundamento, fue considerado divino. Por consiguiente, en ella, como en el mito, el fundamento se desplegó como *majestad*, como *poder terrible*, como *mysterium fascinas*, como *mysterium tremendum*. Por tanto, la filosofía no cambió las características que el mito atribuyó a lo divino. Y, siendo así, bien puede pensarse que la filosofía preservó el carácter religioso de la mitología. Aunque, sólo hasta cierto punto, pues la primera no dejó de ser, respecto de la segunda, “un cambio de religión”. Según lo dicho con anterioridad, ni la filosofía ni el mito creyeron, por así decirlo, en “el mismo dios”. En efecto, mientras que el dios del mito fue algo visible, a saber: la naturaleza; el dios de la naciente filosofía fue, para usar palabras de Cusa, un *dios escondido*. Luego, ¿realmente es factible afirmar que la filosofía en sus orígenes preservó el carácter religioso de la mitología y, por ello, en sus albores, se presentó como una teología? Las dudas sobre este asunto habré de disiparlas en el siguiente apartado.

## 2.2. La conceptualización filosófica del mundo.

Iniciaré la presente sección haciendo un breve recuento. En primer lugar, recordaré que, para explicar cuán diferente resultó ser la percepción filosófica de la percepción mítica del mundo, fue menester dirigirme al punto de partida de cada una de estas formas de pensamiento. Por ello, resolví indagar aquello que uno y otra consideró la *evidencia primaria*, es decir, el principio más firme de todos<sup>111</sup>. Tras presentar una breve, pero representativa colección de mitos del mundo, señalé que el surgimiento del ser a partir de la nada, del vacío, en fin, del no-ser, era tenido por la imaginación mítica como aquello acerca de lo cual era imposible engañarse, por cuanto que lo consideró como lo mejor conocido. Por ello, afirmé que la nada (no-ser) había sido asumida como el punto de partida del mito. Posteriormente, advertí que, para la filosofía, el asunto de la

---

necesidad de “hablar acerca de aquello que no se puede hablar” se ha mantenido intacta hasta nuestros días. En efecto, según puedo ver, ella ha sobrevivido, hasta hoy, en la egología y ha recibido su cauce, desde la metafísica, a través de la utopía, recorriendo, así, la historia entera de la filosofía. No podré, pues, en lo que sigue explicar cómo y por qué esto es así. Con todo, no quise dejar de lado la ocasión de anunciar y participar esta idea.

<sup>111</sup>. Cf. Hahn, L. “What is the starting point of Metaphysics?” en, *Philosophy and Phenomenological Research*, XVIII, 3 (1958), 293-311, pp. 293-295.

evidencia primaria era contrario al mito, pues advertí que en ella, el paso del no-ser al ser dejó de constituir certidumbre manifiesta fundamental, porque la filosofía situó su punto de partida en el ser, es decir, en la conciencia de la imposible generación de algo a partir de la nada. Es que, según advertí, la filosofía no buscó fundamentos para su visión del mundo del mismo modo y en el mismo sitio en los que el mito lo hizo. Con todo, pese a estos radicales cambios, sugerí que la filosofía había preservado el carácter religioso de la mitología. En lo que sigue, entonces, habré de exponer en qué consiste tal carácter y cómo es que, a mi juicio, la filosofía en sus orígenes pudo conservar tal característica. Asimismo, además de señalar las disparidades que, a pesar de las coincidencias guardan entre sí mito y filosofía, habré de justificar la presencia de algo divino en esta última. De otro modo, sería imposible describirla y comprenderla como experiencia y actitud religiosas.

Varias son las actitudes y experiencias que en *La Religión Antigua* Karl Kerényi reporta como elementos de la experiencia religiosa griega. Se trata de la *Εὐλαβεία* (precaución), la *δεισιδαιμονία* (la sensación de dependencia de los dioses), el *νομίζειν* (acatar), el *ἄζεσθαι* (temer, avergonzarse, comportamiento solícito), la *οσιότης* (devoción y pureza religiosas), la *εὐσεβεία* (consideración especial hacia lo divino) el *αἰδώς* (veneración basada en la visión convincente), la *Νέμεσις* (la venganza de los dioses por la destrucción del orden), la *θεῶν ὄπις* (mirada de los dioses), la *επιστήμη* (saber del correcto culto de los dioses), y el *νοεῖν* (intelección) de Zeus.

No obstante, Kerényi considera que de las actitudes antes señaladas ninguna puede ser asumida como el elemento típico del estilo específicamente griego de la experiencia religiosa. En su opinión, el tipo especial de experiencia y la actitud que de ella nace como actitud específica queda comprendido por la *θεωρία* (una contemplación festiva sapiente, es decir, una contemplación de lo divino que obra en consecuencia). Por tanto, según Kerényi, lo que caracteriza el estilo griego de la experiencia religiosa es la *contemplación festiva* y sapiente de la *θέα*, es decir, de la «cosa digna a verse».<sup>112</sup> Ahora bien, según puedo ver, la concepción del hombre que tal experiencia pone en juego no puede ser otra que aquella que lo considera *θεωρός*, es decir, espectador, convidado a la fiesta, a la participación y contemplación de lo divino. En efecto, Kerényi señala que “en sentido griego, la existencia es: contemplar y ser contemplado”<sup>113</sup> y el ámbito religioso no

<sup>112</sup> Kerényi, K. *La religión antigua*, p. 114.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 113.

tenía por qué ser la excepción. Por tanto, “el estilo de la experiencia religiosa griega presupone como situación básica una visión recíproca activa y pasiva, un hombre que contempla y es contemplado.”<sup>114</sup>

¿Cuál es, el contenido de esa visión recíproca? ¿Quiénes sus agentes? Hombres y dioses. Los dioses que contemplan y, a su vez, son contemplados por los hombres. Por ello, como señala Kerényi, el contenido de la contemplación que caracterizó a la religión griega antigua estuvo siempre constituido por una figura determinada. En efecto, como antes he dicho, el hombre del mito descubrió y consideró que cada cosa, cada objeto, en su aparecer, revelaba un poder divino.<sup>115</sup> Por ello, el hombre griego antiguo contempló lo divino en lo natural. Aunque, también se concibió a sí mismo contemplado por esa presencia divina que descubría en todas partes y que, por la misma razón, consideraba omnisciente, perdurable y absolutamente vidente. Pero, con la filosofía, el asunto cambia un poco

Con antelación señalé que la filosofía no reconoció lo divino en cada objeto de la naturaleza —como un poder que le conviene en propiedad a cada objeto de ella— sino que vio en esta última un mero signo o señal de algo más profundo que, sólo en cierto sentido, se hacía público, se pronunciaba, se mostraba a través de ella. Siendo así, ¿cómo sostener que la filosofía en sus orígenes logró conservar el sentido de la experiencia religiosa sustentada por el mito? La respuesta está, según puedo ver, no sólo en la *θεωρία*, como sostiene Kerényi, sino también en el *αἰδώς* o, lo que es lo mismo, en la veneración basada en la visión convincente. Enseguida explico por qué.

En la filosofía, como en el mito, se trató de contemplar. Pero, a deferencia de este último, en la filosofía ya no se trató de contemplar una figura, sino una visión suprasensorial.<sup>116</sup> Es que, al igual que en el mito, la fuerza sugestiva del cosmos se reveló a la imaginación filosófica como la primerísima realidad psíquica. Más, a diferencia de aquél, en la filosofía aquella sugestión no lo fue todo. Antes bien, ella pasó a convertirse en medio a través del cual era posible llevar a cabo otro descubrimiento. Por ello, en mi opinión —una opinión que como ya he dicho, difiere de la defendida por Kerényi— la experiencia filosófica recoge, además de la *θεωρία*, la experiencia

<sup>114</sup> Ibid. p. 105.

<sup>115</sup> Ibidem.

<sup>116</sup> En este punto me separo de Kerényi. Nuestro autor, al intentar dejar clara la calidad religiosa de la filosofía, no logra identificar correctamente mito y filosofía, pues, según su exposición, la experiencia filosófica parece estar basada en la misma experiencia mítica de la divinidad. Con todo, espero que lo que he expuesto en secciones anteriores

religiosa del αἰδώς. Es que, como en el αἰδώς vigente en el mito, la experiencia filosófica básica se fundó en una visión que, a su vez, despertaba la sensación insoportable de otra visión. ¿Cuál era esa otra visión? La presencia de una ley que, a los ojos del filósofo, se manifestaba en el orden, en la regulada y medida relación de todo acontecimiento, de todo aparecer y desaparecer en el cosmos. No está de más decir que la visión de esta ley era despertada por el cosmos en su devenir. Por tanto, este último hizo las veces de una indicación que suscitó la sensación insoportable de otra visión, a saber: la naturaleza como orden, la naturaleza como sujeta de una ley. Ley, esta última, que aparecía como lo inaccesible, como figura invisible que la filosofía en sus orígenes recogía y reconocía presente en el mundo. Por ello, con la filosofía, la naturaleza pasó a ser el signo del misterio inmarcesible y del poder de lo divino. Mas, siendo así, la filosofía amplió la experiencia del αἰδώς. Es que, a diferencia del mito, en ella el αἰδώς ya no sólo trajo a la vista un aspecto del mundo (la maternidad o la heroicidad, por ejemplo), sino la estructura básica del mundo en su totalidad, que era considerada de origen divino.

No obstante, bien puede decirse que el filósofo puede ser considerado *espectador* y, por ello mismo θεῶρός, es decir, el concurrente, el enviado, el convidado a la fiesta. En esa fiesta el filósofo se descubría y contemplaba bajo un efecto, pues sentía un poder que desplegaba su eficacia, porque ya él mismo lograba ver su éxito; a saber: el orden y armonía de la naturaleza. Por tal razón, ser convidado a esa fiesta implicaba actuar en consecuencia, es decir, επιστήμη (saber del correcto culto de los dioses). Es decir, quien asistía a esa fiesta tenía la obligación de actuar conforme a esa ley immanente al universo, a esa regla de reparto que se suponía imponía un orden igualitario a todos los elementos que constituían y habrían de constituir la naturaleza<sup>117</sup> —a ese orden igualitario, Heráclito lo llamó 'λόγος'. Por ello, la fiesta a la que asistía el filósofo era una fiesta en trance o, lo que es lo mismo, en constante necesidad de resolución.

Mas, ¿cómo actuar en consecuencia del λόγος? Es decir, ¿cómo asirlo, como proseguirlo, cómo conservarlo, cómo depender o estar pendiente de él, como no rendirse, como no ceder, como ir aguantando? A través, según puedo ver, de la κοινῶνία ποιῆι y de la δυνάμενος κοινῶνεῖν.<sup>118</sup> En efecto, proseguir el λόγος o, lo que es lo mismo, esa regla de reparto que se

---

permita dejar muy claro por qué, aunque la filosofía mantiene elementos sustanciales de la experiencia religiosa mítica, transforma radicalmente el contenido de la experiencia que caracterizó a aquella en la imaginación mítica.

<sup>117</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*. Traducción de Mario Ayerra. Barcelona: Paidós, 1992; 145pp., p. 11.

<sup>118</sup>. Cf. Aristóteles, *Política*. (Edición bilingüe) Traducción, Introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México, 1963; 334pp., I, 1, 1253<sup>a</sup> 26-29 y I, 1, 1253<sup>a</sup> 7-8.

supone impone un orden igualitario a todos los elementos que constituyen la naturaleza, implica cargar con, imponerse, padecer, sufrir, aguantar, soportar, tolerar, llevar, proseguir, poseer el poder y la honra, la virtud generativa de los actos que fomenten la comunidad, la comunión entre los hombres. Por tanto, se trata, en otras palabras, de hacer cara, de provocar, de experimentar o sentir, de poner en obra, de procurar la intimidad, la fraternidad y, por consiguiente, de tener o hacer en común, de distribuir, de repartir, de participar y recibir de otro, alguna cosa como parte que toca a uno. En fin, se trata de hacer, crear, producir, causar, ocasionar, contribuir, servir al trato familiar o, mejor dicho, a la confraternidad.

Así las cosas, el filósofo, hombre de θεωρία, hombre que veía cosa digna a verse, cosa divina, es decir, el λόγος o, dicho de otra forma, esa regla de reparto que se suponía imponía un orden igualitario a todos los elementos que constituían y habrían de constituir la naturaleza, sentía el impulso de actuar conforme esa visión y, con Εύλαβεια (precaución), con νομίζειν (acatamiento), con ἄζεσθαι (temor, avergüenza y comportamiento solícito), con ὁσιότης (devoción y pureza religiosas), con εὐσεβεια (consideración especial hacia lo divino), con αἰδώς (veneración basada en la visión convincente), con θεῶν ὄπις (mirada de los dioses), y con επιστήμη (saber del correcto culto de los dioses), depositó el poder en la comunidad, en la confraternidad, en la unión, en la imparcialidad, en la cooperación con otros para una fin común. Por ello, la filosofía bien puede ser considerada la forma más consecuente de la δεισιδαιμονία (la sensación de dependencia de los dioses), del νομίζειν (acatar), de la εὐσεβεια (consideración especial hacia lo divino) del αἰδώς (veneración basada en la visión convincente), de la επιστήμη (saber del correcto culto de los dioses), y del νοεῖν (intelección) de Zeus. No obstante, respecto de esto último no habré aquí de apuntar nada, su discusión queda reservada para el tercer capítulo de esta disertación.

Por tanto, el camino al cual el origen de la filosofía nos llama y nos conecta no es otro que el camino de la κοινῶνία ποιεί y de la δυνάμενος κοινῶνεῖν. ¿Será este, empero, el camino que ha de dar origen a nuestro porvenir? Aún más, ¿será que una filosofía que se quiera a sí misma preocupada por lo actual ha de echarse a cuestras la misión de recuperar la θεωρία? ¿Por qué ha de ser así? Es decir, ¿por qué ha de ser actual una filosofía que vuelve la mirada a lo divino? Solución a estas y otras cuestiones no puedo ofrecerla ahora. Elementos para encaminar una posible respuesta habré de ofrecerlos a lo largo de las ulteriores dos siguientes partes —con sus respectivos capítulos— de la presente disertación.

## Conclusiones.

El 16 de marzo de 1998 el ensayista inglés George Steiner pronunció una conferencia magistral en el Palacio de Bellas Artes de la Ciudad de México. Desde entonces, puso en juego una reveladora consideración que, a mi juicio —por suponer con Pieper que la función de la filosofía no se basa tanto en el estudio de temas y planteos específicos como en la manera de enfrentarse con la realidad<sup>119</sup>— es crucial para cualquier apreciación crítica sobre el papel y los alcances de la filosofía en la actualidad. En efecto, en aquella ocasión dijo Steiner: *las humanidades que fundaron esta sociedad no han hecho más humano al hombre.*

Luego, la primera y fundamental censura, apreciación, reproche, acusación, reprobación, comentario, objeción o impugnación que, desde mi punto de vista, es menester hacer a la filosofía contemporánea es la reportada por Steiner. Dicho de otra manera, la reflexión filosófica actual debe reprobarse, criticarse, porque, en la manera de enfrentarse a la realidad, ha sido incapaz de ofrecer un sentido pleno a la existencia del ser humano en la tierra, ha sido incapaz de fortalecer el devenir y pleno desenvolvimiento de la persona humana. El origen de esta incapacidad, supongo, está en el nihilismo, la música, como la llamó Nietzsche, para la cual, desde hace largo tiempo, están afinados todos los oídos:

Lo que relato es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: el *advenimiento del nihilismo*. Tal historia ya puede ser relatada hoy, porque la necesidad misma está actuando aquí. Tal futuro ya habla a través de un centenar de siglos, tal destino se anuncia por todas partes; para esa música del futuro ya están afinados todos los oídos. Toda nuestra cultura europea se mueve desde hace ya largo tiempo, con una torturante tensión que crece de década en década, como hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada, como una corriente que busca *el final*, que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar.<sup>120</sup>

¿Cómo suena esa música? Las notas principales de esa melodía, con diáfana resonancia, las ofrece el rumano E. Cioran cuando, *En las cimas de la desesperación*, afirma:

<sup>119</sup>. Cf. Pieper, J. *Defensa de la filosofía*.

<sup>120</sup>. Cf. Nietzsche, F. *El nihilismo, escritos póstumos*. Nietzsche, F., *El nihilismo, escritos póstumos*. Selección y Traducción de Gouçal Mayos. Barcelona: Península, 1998; 181pp., pp. 115-116.

No sé porque vivo ni porque dejo de vivir... “¿por qué no admitir el triunfo final del no-ser, por qué no admitir que la existencia se dirige hacia la nada y el ser hacia el no-ser?”<sup>121</sup>

Sin embargo, cuando, en un parcial y acrítico *regressus myticus*, se afirma el triunfo del no-ser, del sinsentido, la naturaleza del hombre se considera, como ya señaló en su momento Pascal, conforme a la multitud, y no según un fin. Por ello, es posible presumir que el hombre es abyecto y vil.<sup>122</sup>

Quien no haya conocido la tentación de ser el primero en la ciudad, no comprenderá el juego de la política, de la voluntad de someter a los otros para convertirlos en objetos, ni adivinará cuáles son los elementos que conforman el arte del desprecio. Raros son los que no hayan sentido, en menor o en mayor grado, la sed de poder que nos es natural; pero, si nos fijamos bien, esta sed adquiere todas las características de un estado enfermizo del que sólo nos curamos por accidente o gracias a una mutación interior...<sup>123</sup>

Por tanto, la deshumanización es la consecuencia más inmediata y trágica del nihilismo.

El ser humano debería dejar de ser —o de intentar serlo— un animal racional. Más le valdría transformarse en un ser insensato que lo arriesgase todo en cada instante —un ser capaz de exaltaciones y de fantasías peligrosas, que podría morir tanto a causa de todo lo que ofrece la vida como de todo lo que no ofrece. El ideal de cada hombre debería de ser dejar de ser hombre. Y eso solo puede lograrse mediante el triunfo de la *arbitrariedad absoluta*.<sup>124</sup>

Luego, el nihilismo y la deshumanización son los terrenos en los que la crítica que ha de hacerse a la filosofía contemporánea debe situarse. No obstante, una y otro se afinan al compás del ritmo que marca la negativa, que la filosofía contemporánea tiene, para dar cuenta del sentido del ser en general y sus estructuras universales. Como se niega su existencia, se considera inútil explicación alguna de cualquier estructura. Es la antifilosofía.

Ignoro qué es sentido, en un ser escéptico para quien este mundo es un mundo en el que nunca se resuelve nada, puede tener el éxtasis, el más revelador y el más rico, el más complejo y el más peligroso, el éxtasis de las profundidades últimas de la vida... Esa clase de éxtasis no nos hace adquirir ni una certeza explícita ni un ser definido... El éxtasis verdadero es peligroso; se parece a la última fase de la iniciación de los misterios egipcios, en los que la frase “Osiris es una divinidad sombría” sustituía al conocimiento explícito y definitivo; dicho con otras pala-

<sup>121</sup> Cioran, E. M. *En las cimas de la desesperación*. Traducción de Rafael Panizo. Barcelona: Tusquets (Marginales 111), 1996; 208pp., p. 63.

<sup>122</sup> Cf. Pascal, B. *Pensamientos*, Traducción de Juan Domínguez Berrueta. Madrid: Sarpe, 1984; 294pp., p. 97.

<sup>123</sup> Cioran, E. M. *Historia y utopía*. Prólogo y Traducción de Esther Seligson. Barcelona, Tusquets (Marginales, 102), 1995; 162pp., p. 163.

<sup>124</sup> Cioran, E. M. *En las cimas de la desesperación*, p. 189.

bras, lo absoluto permanece, como tal, absoluto, inaccesible. Yo sólo veo en el éxtasis de las raíces últimas una forma de locura y no de conocimiento.<sup>125</sup>

Con todo, a fin, de disputar de la manera más frontal posible la decadencia en que en la actualidad la vida humana se desarrolla y pervive, es menester, muy a pesar de la negativa disposición de la filosofía contemporánea para clarificar el sentido del ser en general, sacar en limpio los asideros intelectuales que, por encima de tal negativa (lo cual quiere decir, por encima de lo que otros afirman como fundamento seguro donde apoyarse y, por ende, por encima de las teorías e hipótesis de la época), garantizar la sobrevivencia de lo humano.

Así, mientras algunos afirman el fatalismo y la decadencia de la existencia, contra todo pronóstico, es menester hacer caso omiso del “estado actual del saber” para intentar en nuestros días vivificar la filosofía de frente a la agobiante realidad. Por consiguiente, con el fin de salvar la vida del ser humano de hoy de la desolación, de la angustia, del relativismo y del ejercicio ilimitado de la voluntad, del poder, la urgencia de la crítica a la filosofía contemporánea es impostergable. Por ello, creo urgente retomar como tarea filosófica la necesidad de preguntarse por el sentido del ser y sus estructuras universales.

Quien acepta con realismo una transformación que es regresión y degradación, no ama a quien sufre tal regresión y degradación, o sea a las personas de carne y hueso que le rodean. En cambio, quien protesta con toda su fuerza, incluso la sentimental, contra la regresión y la degradación, quiere decir que ama a esas personas de carne y hueso...<sup>126</sup>

De no ser así, ¿cómo podría la próxima filosofía ofrecer un bastión, un arquetipo de hombre que supere la crisis que la filosofía contemporánea, con su negación del sentido, ha promovido? A decir verdad, obstáculo, aventura y reto se presentarán constantemente a quien busque desbrozar el camino a dicha labor. Es que, muy a menudo, tanto el individuo como la sociedad van hacia atrás o empeoran. No obstante, tal regresión y empeoramiento son inaceptables. Cuando menos, se viven con indignación, que alimenta la fuerza de la crítica total, del rechazo, de la denuncia desesperada<sup>127</sup>. Por tanto, a efecto de ser un asidero histórico para los hombres por venir, es inevitable y urgente realizar una crítica a la filosofía contemporánea, crítica que nos compele, cada vez con más fuerza, a pensar la crisis, a echar luz sobre ella.

<sup>125</sup> Ibid., pp. 65-66

<sup>126</sup> Passolini, P. P. *Cartas Luteranas*. Traducción de Joseph Torrel, Antonio Jiménez Merino y Juan Ramón Capella. Madrid: Trotta (La dicha de enmudecer, Serie Narrativa), 1997; 158pp., pp. 28-29.

<sup>127</sup> Ibid., p.28

Según puedo ver, las reflexiones que sobre los orígenes de la filosofía aquí he realizado, han abierto un camino y una esperanza para pensar e intentar superar nuestra crisis. Se trata de recuperar la βίος θεωρητικός, es decir, de volver nuestra mirada al aspecto festivo y, por ende, divino del mundo que, al parecer, permite avivar y promover la vida en comunidad. ¿Cómo habrá de llevarse a cabo esa recuperación? ¿En qué podrá consistir? A lo largo de toda esta disertación intentaré ofrecer elementos para, en su momento, intentar dar respuesta a estas y otras cuestiones parecidas.



## *Segunda Parte*

### **RUPTURA DEL KÓSMOS: REINVENCIÓN DEL HOMBRE Y TRASLACIÓN DE LO DIVINO. *El Mundo Griego Antiguo.***

*Pero yo prefiero evocar a otro Aristóteles, al visionario convencido de que las civilizaciones han sido incontables, de que, en la noche de los tiempos, unos comienzos se han olvidado de otros, de que todos los inventos se han realizado una infinidad de veces y de que de tantos caminos borrados sólo subsisten, fósiles o vestigios, algunos proverbios, recuerdos de antiguas sabidurías, que nos han llegado gracias a su brevedad y precisión.*

*M. Detienne, La invención de la mitología.*

#### **Introducción.**

Un asunto actual y problemático que, a primera vista, puede incidir directamente en los argumentos que en la sección anterior he presentado, debe fungir como exordio de la presente exposición. Se trata de la, así llamada, «crisis de legitimación de la comunidad» cuyos síntomas inequívocos, según M. Frank, son los que enseguida enuncio:

*Una huida masiva fuera de la sociedad que conduce a refugiarse, bien sea en el seno de sectas religiosas en las que, por lo menos en círculos reducidos, los miembros de ellas se sienten solidarios (es decir, se sienten comunidad) ya sea en la droga, que también permite esa*

experiencia a través del trance y la alucinación, aunque sólo sea ilusoriamente, o ya sea cualquiera de esos otros mundos paralelos de los que, aunque sólo sea mediante los pocos rasgos indicados, fácilmente se puede adivinar lo que tienen en común con los ya citados.<sup>1</sup>

Conocidas en un primer acercamiento, las características de la «crisis de legitimación de la comunidad» ponen de manifiesto la necesidad de llevar a cabo un recorrido histórico, en virtud del cual, se descubran los pasos por los que la historia humana occidental logró separarse de la tradición comunitaria que la ha fundado. También ocurre así cuando atendemos a las observaciones que George Steiner plasma en su texto *Pasión intacta*. En ellas, el profesor inglés de literatura comparada de la Universidad de Ginebra, revela que los tiempos que vivimos son tiempos de angustia y desesperanza:

La nuestra es una era de mortal y masiva inanición, de deportaciones y de toma de rehenes. La viabilidad de la guerra termonuclear y biológica, la descomposición del planeta, significan que la posibilidad de una autoanulación humana y el final ecológico no son fantasías macabras [...] El aire se refresca, pero antes de este amanecer, y para gran parte del resto de la humanidad, es posible que el veredicto de Kafka ("hay muchas esperanzas, pero ninguna para nosotros") demuestre ser la cruda realidad."<sup>2</sup>

Mas, la vigilante atención a tan sabias palabras no puede ser de ningún modo criterio suficiente para decidir si el estado actual de cosas logra o no representar una refutación para las conclusiones del capítulo anterior. Antes bien, para la justa sentencia de esta cuestión es imprescindible un profundo análisis y una seria prueba, que exige poner en ejercicio nuestra capacidad de admiración y reflexión.

«Ser crítico», para un pensamiento orientado por el ideal científico, significa tanto como no dar por bueno, no admitir como verdadero y real nada que no se pueda demostrar con exactitud. Pero este modo científico de proceder no es suficiente para explicar la total existencia espiritual del hombre [...] Otra forma de actitud crítica consiste en no desaprovechar elemento alguno de la totalidad de la verdad, se trata de «preocuparse de que no ocurra algo determinado», a saber que no se tape, pase por alto, olvide o sustraiga ningún elemento de la realidad, lo que también puede ocurrir mediante la autolimitación del espíritu a lo que puede comprobarse con exactitud. Aquí, por tanto, se presenta otra forma de actitud crítica, para la que «ser crítico» significa no desaprovechar elemento alguno de la totalidad de

<sup>1</sup> Frank, M. *El Dios verdadero*, p. 16. [El subrayado es mío.]

<sup>2</sup> Steiner, G. *Pasión intacta*. Traducción de Menchu Gutiérrez y Encarna Castejón. Madrid: Siruela (Biblioteca de ensayo, 5), 1996; 505pp., p. 110.

la verdad y, por ello, tener más bien en cuenta algo de lo que podemos cerciorarnos sólo de manera limitada que una posible pérdida de contacto con la realidad.<sup>3</sup>

No obstante, demostrar que, a pesar del estado actual de cosas, la *κοινωνία* y la *δυνάμενος κοινωνεῖν* —en tanto camino al cual el origen de la filosofía nos llama y nos conecta— son rumbo viable para la resolución de nuestro porvenir, impone una doble tarea. En primer lugar, demanda rehuir todo optimismo superficial, a fin de encontramos en la mejor posición para asumir sin vacilaciones el estado actual de cosas. En segundo lugar, exige revelar la tradición —el legado de la antigüedad— no como un pasado definitivamente muerto sino, más bien, como algo que encierra “una lección imperiosa, la que tenemos que recoger cuando conjuntamente nos interrogamos respecto de nuestro destino de filósofos, es decir, respecto de lo que hacemos profesión en este mundo.”<sup>4</sup> Por ello, descubrir su actualidad, es decir, *representar* la tradición, que a través de numerosas vicisitudes se prolonga ininterrumpidamente hasta nuestros días, se perfila como tarea básica de esta disertación.

*Se entiende por actual precisamente aquello que nos atañe aquí y ahora, ya sea porque despierta nuestros pensamientos planteándonos problemas o porque provoca nuestra fantasía. Pero difícilmente se podrá encontrar un problema cuya capacidad para invocar nuestra atención lleve la fecha del día presente, sino que por el contrario más bien puede decirse que tomamos conciencia de que algo es un problema cuando determinadas cuestiones, que se remontan bastante atrás, nos obligan precisamente ahora —bajo las presentes y determinadas circunstancias— a tomar inexcusablemente partido. De esta manera, la actualidad nos remite a una historia preliminar, que constituye el material de trabajo de nuestro presente y para cuya plena captación y dominio hay que introducirse en el futuro. Parece claro que las llamadas que la literatura de épocas anteriores dirige a la nuestra propia son de este tipo: en cuanto nos sentimos, como se suele decir, aludidos e invocados por su lectura parece como si se anunciara algo todavía no superado, algo de lo que además tenemos conciencia de que su fundamento se encuentra en las implicaciones de nuestras propias raíces históricas y que, desde entonces, no ha cesado de ponernos a nosotros mismos en cuestión.*<sup>5</sup>

¿Esto qué significa? Que la presente disertación tiene la pretensión de que la filosofía tradicional “no se adormezca en el ronroneo de las viejas fórmulas sino que sea capaz de afrontar de nuevo, por sus propios medios y en nuestro mundo actual, la aventura espiritual afrontada en su

<sup>3</sup> Pieper, J. *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Traducción de Juan José Gil Cremades. Madrid: Rialp, 1980; 281 pp., p. 16.

<sup>4</sup> Corbin, H. *Avicena y el relato visionario*, pp. 18-19.

<sup>5</sup> Frank, M. *Op. Cit.*, p. 15. [E] subrayado es mío]

momento.<sup>6</sup> Por tanto, la meta fundamental de los siguientes capítulos no es otra que pretender propiciar un escenario oportuno en el que “esta tradición debe decidir su propia razón de ser decidiendo su propio futuro”<sup>7</sup>.

Mostrar ese universo no como una magnitud abstracta y superada por nuestras concepciones «modernas», sino como la expresión de esa Imagen que el hombre lleva en sí mismo [...] No se trata de una imagen que se derive de alguna percepción exterior previa, sino de una Imagen que se adelanta a toda percepción, un *a priori* que expresa el ser más profundo de la persona, lo que la psicología de las profundidades llama una *Imago*.<sup>8</sup>

Pero, ¿es plausible “comprender” lo que una vez hizo *posible* este pasado, lo que hizo que sucediera, lo que fue su *porvenir*?<sup>9</sup> Es decir, ¿será acaso factible recobrar el fenómeno en su origen tomando conciencia de que la filosofía es un suceso histórico que se inició en el tiempo y evolucionó hasta nuestros días?<sup>10</sup> Antes de responder estas y otras cuestiones, es menester aclarar que, dado que el discurso filosófico se origina en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa<sup>11</sup>, “es preciso no ceder a la ilusión de que la decisión viene impuesta por las cosas. La decisión del futuro incumbe al alma, depende de la manera en que ella se comprende a sí misma, de su rechazo o aceptación de un nuevo nacimiento.”<sup>12</sup>

Nadie cree sino voluntariamente, la fe, por naturaleza, reposa en la libertad y surge de la libertad, es un fenómeno indescifrable en un sentido específico, algo emparentado y vecino al menos del misterio. Justamente eso hace comprensible, o al menos más comprensible, por qué se presenta una dificultad especial al hablar de motivos, de argumentos con relación a creer, como también en relación con *no* creer. En toda creencia lo decisivo no es el hecho, que se deja admitir e incluso rechazar más o menos convincentemente; lo decisivo es lo personal, el encuentro —se dice— entre la persona de un testigo que garantiza la verdad de un hecho con la persona del creyente, que, al aceptar el hecho, confía en la persona del garante. Se trata en verdad de que una persona y sus cualidades —su credibilidad— son accesibles y captables por nuestro entendimiento de un modo diverso a como lo es, por ejemplo, un hecho natural exactamente medible. Y, sin embargo, no se trata, en modo alguno, de una impresión irracional, sino de un conocimiento objetivamente verdadero logrado en el encuentro con la realidad. Por eso, la decisión de creer se localiza naturalmente en la historia personal del mismo creyente<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Corbin, H. *Op. Cit.*, pp. 18-19.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>9</sup> Cf. Corbin, H. *Op. Cit.*, p. 24.

<sup>10</sup> Cf. Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: F.C.E. (Sección de Obras de Filosofía), 2000, 338pp., p. 12.

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 13.

<sup>12</sup> Corbin, H. *Op. Cit.*, p. 24.

<sup>13</sup> Pieper, P. *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, p. 14-15.

Por consiguiente, la comprensión del pasado que aquí proyecto realizar no consistirá en una acción por la cual se logre acumular una vana erudición sobre las cosas, sino en la tentativa de construir una vía por la cual seamos capaces de abrirnos a nosotros mismos *nuestro propio posible*. ¿Existe, no obstante, la manera de asumir este reto?

No es posible liberarse uno mismo del pasado mas que *liberando ese pasado*; pero liberarlo es devolverle el futuro, hacerlo significativo. Renegar de él o aferrarse ciegamente a él son dos actitudes contradictorias que llegan sin embargo a un mismo punto. Todo permanece intacto en uno y otro caso: se ha sido incapaz de tomar conciencia de aquello que ya no «significaba» y de lo que todavía significaba. Pero nada se supera si no se asume; lo que se rechaza en bloque, o lo que no se quiere ver, permanece como tal, no integrado en la conciencia y es fuente de las psicosis más terribles<sup>14</sup>.

Para comprender las cosas hay que verlas desarrollarse, hay que tomarlas desde su nacimiento<sup>15</sup>. Ineludible obligación humana es, por tanto, abrirse a la historia, al tiempo. Sólo de esta forma podremos saber “qué vivir, qué ver, qué recibir, qué ofrecer”<sup>16</sup>.

Se comprende obviamente que tal actitud no tiene nada que ver con una fijada actitud de neutral pasividad. Por el contrario, para realizarse exige una energía incontentada de vitalidad espiritual y, al mismo tiempo, una extrema sensibilidad sismográfica y vigilancia del corazón. Pues hay infinitas posibilidades ocultas, a menudo, apenas perceptibles, de encerrarse en sí mismo<sup>17</sup>.

Desconocer, pues, que “el tiempo es lo que no nos abandona”<sup>18</sup> y, de este modo, pasar inadvertida nuestra finitud, nuestra temporalidad, es vía inadecuada para asumir en su exacta dimensión el estado actual de cosas y, así, evitar el error de encerrarnos en nosotros mismos. En efecto, fundados, ciertamente, en simples creencias previas y no en evidencias, invadidos por una inadmisibles falta de reflexión sobre la totalidad de lo que nos aparece y presos de un olvido o, en todo caso —tal vez sin proponémoslo—, de un deseo de olvidar la historia, caeremos en “el inadmisibles error de extender, sin más, la forma actual de vida y la actual historia a toda vida y toda historia”<sup>19</sup>.

<sup>14</sup>. Corbin, H. *Op. Cit.*, pp. 24-25.

<sup>15</sup>. Cf. Hadot, P. *Op. Cit.*, p. 12.

<sup>16</sup>. Cf. Frank, M. *Op. Cit.*, p. 16.

<sup>17</sup>. J. Pieper, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, pp. 17-18.

<sup>18</sup>. Cf. Zambrano, M. *El hombre y lo divino*. México: F.C.E., (Breviarios, 103), 1986; 412pp., p. 11.

<sup>19</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 13.

Por ende, la mejor posición para llevar a buen término la intención de considerar si es acaso posible proseguir, persistir y avanzar en la travesía que, al parecer desde el origen de la filosofía, la humanidad ha considerado puede realizar, obliga a dos cosas. La primera, pide llevar a cabo una incursión por la historia que sea capaz de esbozar la génesis y evolución de nuestra propia, singular y temporal forma de hacer vida y concebir la humanidad. La segunda, puesto que tal incursión trata de encontrar y justificar la presencia de algo que es siempre actual en toda filosofía, exige mostrar, con Cassirer, que el mundo de la historia no puede ser comprendido e interpretado en términos de puro cambio.

Este mundo incluye un elemento sustancial, un elemento de ser, aunque no debe ser definido en el mismo sentido que el mundo físico. Sin este elemento difícilmente podríamos hablar, como hace Ortega y Gasset, de la historia como sistema. Un sistema presupone siempre, si no una naturaleza idéntica, por lo menos una estructura idéntica. De hecho esta unidad estructural —una identidad de forma y no de materia— ha sido siempre subrayada por los grandes historiadores. Nos han dicho que el hombre tiene una historia porque posee una naturaleza [...] Junto a la influencia temporal, han esperado encontrar los rasgos constantes de la naturaleza humana tras el polimorfismo de la vida humana. Burckhardt define la tarea del historiador como un intento de establecer los elementos constantes, recurrentes, típicos, porque tales elementos pueden evocar un eco resonante en nuestro intelecto y en nuestro sentimiento<sup>20</sup>

Y, además, suponer con Jaspers que:

Hay algo transversal a toda historicidad que nos autoriza a tomar los pocos milenios de la historia humana, por grotesco que ello suene, como el único momento actual en el que nos encontramos<sup>21</sup>.

Por consiguiente, el propósito de rememorar la tradición queda enmarcada, en esta investigación, por el ánimo de localizar en nuestra historia la presencia de ciertos elementos, esquemas y motivos que permitan descubrir, en nuestra singular y temporal forma de concebir la humanidad, una unidad estructural, una identidad de forma con aquella que, a su vez, coadyuve a comprender, por un lado, por qué nuestra historia tomó este y no otro rumbo y a considerar plausible, por otro, su reconducción en los términos señalados en la sección anterior<sup>22</sup>.

<sup>20</sup>. Cassirer, E. *Antropología Filosófica*, pp. 253-254.

<sup>21</sup>. Jaspers, K. *Cifras de la trascendencia*. Traducción de Jaime Franco Barrio, Madrid: Alianza Editorial (Colección de Bolsillo 1638), 1993; 137pp., p. 16.

<sup>22</sup>. Sin lugar a dudas, una tercera tarea que es obligatorio resolver consiste en dar a la tradición una nueva existencia ideal en nuestra vida concreta y material. ¿Cómo podrá tal empresa resolverse? No habré de apuntar aquí nada al respecto, para hacerlo, es menester alcanzar las metas que este capítulo pretende conseguir. Por tanto, la conclusión de

Con todo, ¿habrá manera de localizar algo que es siempre actual en toda filosofía? De ser así, ¿existe alguna forma de echar luz sobre ello y comprender lo para, una vez hecho esto, estar en capacidad de hacer que lo actual salga del olvido y regrese al presente para aprender a leerlo con ojos como recién abiertos?<sup>23</sup>

Sin lugar a dudas, hay algo que es siempre actual en toda filosofía. Empero, comprobar su existencia es una empresa por demás amplia y compleja y, por tanto, difícil de ser solventada en su amplitud y complejidad. No obstante, segura estoy que existe un tema para guiar, en tan inmenso mar, esa clase de reflexiones. Se trata de la concepción del hombre. La indicación de este tema no es casual ni, mucho menos, arbitraria.

En sus lecciones de Lógica, que tardíamente redactadas por G. B. Jäsche, expuso Kant lo que la filosofía debe ser para el hombre en cuanto tal, y no sólo para quienes en las escuelas la cultivan. Entendido según este "concepto mundano", *Weltbegriff*, el saber filosófico podría ser reducido a cuatro disciplinas, correspondientes a cuatro interrogaciones cardinales:

1. ¿Qué puedo yo saber?
2. ¿Qué debo yo hacer?
3. ¿Qué me es lícito esperar?
4. ¿Qué es el hombre?

Responde a la primera de esas preguntas la Metafísica; a la segunda, la Moral, a la tercera, la Religión; a la cuarta, la Antropología. Y, puesto que las tres primeras —concluye Kant— pueden ser referidas a la cuarta, la Antropología vendría a ser el centro de las tres restantes disciplinas filosóficas<sup>24</sup>

Si bien Olof Gigon apunta que, desde sus orígenes, "la filosofía trata de *concebir el conjunto de las cosas dadas como una totalidad*, con lo que se piensa que se ha de poder descubrir en ellas *una conexión ordenada y plena de sentido*"<sup>25</sup>, Jaspers nos recuerda que "los prolijos caminos de la filosofía sólo tienen realmente sentido si desembocan en *el hombre*, el cual, *resulta caracterizado por la forma de su saber del ser y de sí mismo en el seno de éste*."<sup>26</sup>

esta tercera tarea habrá de esbozarse en las conclusiones de esta disertación y, con ello, en gran medida, se cumplirán las intenciones más profundas de esta última.

<sup>23</sup> Cf. Jaspers, K. *Filosofía de la existencia*. Traducción de Luis Rodríguez Aranda. (Traducción cedida por Aguilar, S.A. de Ediciones), Barcelona: Planeta-Agostini 1993, 137pp., p. 12.

<sup>24</sup> Entralgo, L. *Op. Cit.*, pp. 13-14.

<sup>25</sup> Gigon, O. *Problemas fundamentales de la filosofía griega*. Traducción de Nelly Schnait y Zoltan Szankay, con notas de Comrado Eggers Lan. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1962, 297pp., p. 19.

<sup>26</sup> Cf. Jaspers, K. *La filosofía*, p. 8. [El subrayado es mio.]

Por ende, filosofar o, si se quiere, preguntar por el sentido de la totalidad del mundo, implica un interés por el sentido de la existencia en general que, sin duda alguna, se extiende y proyecta al sentido de la existencia humana, en particular<sup>27</sup>.

Es de destacar cómo muchos argumentos de los que podría pensarse que son éticos o políticos, y que, en consecuencia, versan sobre materias puramente prácticas, en realidad dependen de cuestiones filosóficas mucho más profundamente; lo que no deja de ser menos verdad por el hecho de que los hombres de acción que los ponen en práctica puedan no siempre ser conscientes de ello, pero con frecuencia la conexión es, de hecho, plenamente consciente. La política y la moral, las teorías generales sobre la naturaleza humana, la metafísica y la epistemología, no pueden separarse. En el que podríamos denominar nivel de superficie nos cabe tener diferencias políticas en torno a los respectivos méritos o ventajas de la monarquía y la república, de la democracia y el totalitarismo, y acerca de la cuestión general sobre dónde debe radicar la soberanía, si en las manos de un hombre, en una selecta aristocracia o en todo el pueblo. Nos planteamos, asimismo, cuestiones que exigen una acción inmediata, como son la esclavitud y su abolición, el colonialismo o las relaciones sociales. Debajo, digámoslo así, de éste hay otro nivel de ideas que, aun permaneciendo en el plano humano, es más abstracto y teórico y suscita cuestiones fundamentales acerca de la naturaleza humana. ¿Son todos los hombres iguales por naturaleza? ¿Es la existencia de gobernantes y súbditos, amos y criados, una cuestión meramente de conveniencia práctica, o está fundada en diferencias naturales radicales? Al estudiar las diversas respuestas que se han dado a esas preguntas, el historiador encontrará que, con frecuencia, su explicación se halla en un tercer nivel, más profundo todavía. Descansa en hipótesis relacionadas con la naturaleza de la realidad y el funcionamiento del universo, como determinantes de la posición del hombre en éste; en los requerimientos implícitos a la contraposición imperativo divino *versus* azar: un cosmos cuyos miembros están todos relacionados orgánicamente frente a una colección de partes inconexas agrupadas de forma fortuita<sup>28</sup>.

Es pertinente considerar que “la clase de certeza que cabe lograr en filosofía es un cerciorarse en el cual entra en juego la esencia entera del hombre”<sup>29</sup>. No obstante, con tal consideración muy lejos estamos de haber resuelto y mucho menos analizado el problema de la esencia de la filosofía, pues, como Scheler bien apunta, este tema “está erizado de dificultades, no por incapacidad humana, sino a causa de la índole del asunto mismo”<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> En este asunto, no hay que olvidar el papel preponderante que la figura de Sócrates tiene para que el interés científico-natural inicial se posara en la vida humana. En efecto, como apunta Guthrie, “Sócrates juega un doble papel en la historia de la filosofía: produce un método y un principio indispensables para el estudio adecuado y la clasificación de los fenómenos naturales, y al mismo tiempo su nombre marca el final de la época científica y el comienzo de la ética en filosofía”. [Guthrie, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega* (6. Vol.), “Siglo V. Ilustración” (Vol. 3). Traducción de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Gredos, 1969, 558pp., p. 404]

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>29</sup> Jaspers, K. *La filosofía desde...*, p. 11.

<sup>30</sup> Scheler, M. *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Traducción: Elsa Tabering, Buenos Aires: Nova (La Vida del Espíritu), 1962; 216pp., p. 6.

*Nunca hay ni filosofía ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad, en una palabra, de una "escuela" filosófica y, precisamente, esta última corresponde entonces ante todo a la elección de cierta manera de vivir, a cierta elección de vida, a cierta opción existencial, que exige del individuo un cambio total de vida, una conversión de todo el ser y, por último, cierto deseo de ser y de vivir de cierto modo. Esta opción existencial implica a su vez una visión del mundo, y la tarea del discurso filosófico será revelar y justificar racionalmente tanto esta opción existencial como esta representación del mundo.*<sup>31</sup>

Con todo, de algo podemos estar seguros. Si "filosofía quiere decir: ir de camino"<sup>32</sup>, este ir de camino alberga la pregunta por la verdadera condición de la vida en general que, sin lugar a dudas, inscribe la construcción del destino del hombre en el tiempo.<sup>33</sup>

Lo primero que debe afirmarse acerca de la esperanza —la virtud que tiene peor prensa, según un donoso y certero decir de Eugenio d'Ors— es la hondura y la universalidad de su implantación en el corazón del hombre. Cualesquiera que sean la índole de aquello que se espera y la interpretación teórica del hecho de esperar, nadie podrá negar que la esperanza —entendida, en una primera aproximación, como la agudizada necesidad de vivir esperando— es uno de los hábitos que más profundamente definen y constituyen la existencia humana. En la medida en que nuestra existencia es *tempórea* y es imprevisible nuestro futuro, en esa medida nos vemos obligados a esperar; y parece cosa segura, cuando la mente no reniega de la realidad, que en la vida del hombre no hay espera sin esperanza... Por el hecho de ser como es, el hombre tiene que esperar, no puede no esperar.<sup>34</sup>

Por tanto, la realización histórica del género humano bien puede ser considerado como un motivo fundamental de la filosofía<sup>35</sup>. ¿Qué futuro se quiere/puede/debe dar el hombre a sí mismo? ¿Qué elección echa a andar la maquinaria de la filosofía para la continuación de la historia humana? ¿Existe algo que se le revele o, en todo caso, la justifique? ¿Es, entonces, la filosofía una

<sup>31</sup> Hadot, P. *Op. Cit.*, p. 13. [El subrayado es mío.]

<sup>32</sup> Jaspers, K. *La filosofía desde...*, p. 11

<sup>33</sup> Otro asunto distinto a lo que hasta aquí he señalado es, ciertamente, afirmar que la esencia misma de la filosofía consiste en el hecho que en ella el hombre entero se encuentra en plena actividad haciendo uso de la totalidad concentrada de sus facultades espirituales superiores. Con todo, a pesar de la actualidad e importancia de esta materia, su discusión no forma parte del contenido de la presente disertación. Evitar, pues, malos entendidos es lo único que motivó su enunciación.

<sup>34</sup> Entralgo, L. *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. Madrid: Revista de Occidente, 1957; 585pp., p. 13.

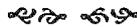
<sup>35</sup> Con todo, esta intención filosófica fundamental no debe ser confundida con la consigna sofística, según la cual, el quehacer del sabio consiste en enseñar a los hombres a arreglárselas en el mundo. Antes bien, se trata de lograr la plenitud, la realización del ser humano conforme al conjunto de las cosas dadas como una totalidad. Así, lo que la filosofía busca es descubrir la conexión ordenada y plena de sentido que al ser humano le corresponde en esa totalidad. Por tanto, no hay nada más alejado de la intención de la filosofía que la resolución y satisfacción meramente circunstancial y pragmática de la existencia humana. Antes bien, como señala Marcel, "plantear el problema ontológico es interrogarse por la totalidad del ser y por mí mismo en cuanto totalidad" [Marcel, G. *Aproximación al misterio del ser*. Traducción, prólogo y notas de José Luis Cañas Fernández, Madrid: Ediciones Encuentro (Libros de Bolsillo, 40), 1987; 87pp., p. 34.]

conciencia del hombre a través de la cual él es capaz de definir desde el momento presente su propio porvenir? ¿O, en todo caso, es un sistema de eficacia que trabaja para la realización del tipo de vida elegido? Elegimos el futuro. Empero, nuestro presente es un ejercicio de la decisión de generaciones pasadas. Aquello, pues, que desmaraña el presente, funda el futuro.

La concepción del hombre se ofrece como vía sumaria y segura para comprender “*la actitud espiritual que en todos los casos está formalmente en la base de todo filosofar*, como acto determinado por el amor de participación del núcleo de una persona humana finita en lo esencial de todas las cosas posibles.”<sup>36</sup>

Al tratar de elevarse a la participación de lo esencial, el concreto centro de actos del hombre entero tienen como meta, por lo tanto, una *unión inmediata* entre su ser y el ser de lo esencial. La finalidad del hombre es aquí llegar a ser el correlato central de actos de todo lo esencial posible y, en verdad, dentro del *orden* inmanente en este dominio.<sup>37</sup>

Por tanto, en esta segunda parte de la disertación, la idea del hombre, construida y defendida por la antigüedad griega, será guía directa y sucinta para localizar ciertos elementos, esquemas y motivos de la tradición griega aún presentes en nuestra historia. Su localización permitirá comprobar la existencia de una unidad estructural, de una identidad de forma con la tradición y, por ende, coadyuvará a concebir plausible la reconducción de nuestra historia conforme a la línea general marcada por ella, el camino de la *κοινωνία ποιῆι* y de la *δυνάμενος κοινωνεῖν*, según quedó expresado en la conclusión que la primera parte ofreció.



<sup>36</sup>. Scheler, M. *La esencia de la filosofía*, p. 14.

<sup>37</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 39. Ahora bien, respecto de la expresión “el hombre entero que filosofa” Scheler aclara que está mal comprendida cuando en lugar del concreto *centro de actos del espíritu*, se coloca al ‘hombre’ como objeto psicofísico, como si también *este* ‘hombre’ pudiera incluir sus particularidades en la filosofía y hacer, de este modo, de la filosofía una ‘novela’ de autor”. (Scheler, M. *La esencia de la filosofía*, p. 37.)

## *Capítulo Tercero*

### **EL HOMBRE: ESPECTADOR, CONCURRENTE,**

### **ENVIADO, CONVIDADO A LA FIESTA.**

### **SU SIGNIFICADO EN EL MITO Y LA FILOSOFÍA GRIEGOS.**

#### Introducción.

En la primera parte de esta disertación, expliqué de qué manera ciertos motivos míticos sobrevivieron y dieron forma y estructura a la filosofía en su nacimiento. Sin olvidar que entre mito y filosofía subsisten grandes diferencias, en su momento advertí que, entre uno y otra, la concepción del hombre estaba guiada por la idea de una contemplación festiva y sapiente de lo divino que obra en consecuencia es decir, por la θεωρία. Las razones que, en el caso del mito, promovieron y justificaron esta concepción quedaron señaladas en el capítulo anterior. Sin embargo, en lo que a la filosofía respecta, tal exposición quedó pendiente. Es, pues, momento de profundizar en las fuentes y motivos que posibilitaron, sostuvieron y reencaminaron la *sui generis* concepción del hombre que, a partir del mito, la filosofía en sus orígenes obtuvo y transfiguró.

En lo que sigue, habré de aclarar dos cosas. Primera, de qué manera, con el mito y sin él, la filosofía en sus orígenes sostuvo que el hombre, el ser humano, era el enviado, el convidado a la fiesta, el ser vivo capaz de ser testigo presencial de lo divino. Segunda, cómo a través de esta caracterización la filosofía se mantuvo fiel al que, hasta antes de su aparición, había funcionado como el sentido griego de la existencia; a saber: *contemplar y ser contemplado*. Por consiguiente, la exposición siguiente pretende exhibir aquello a lo cual la tradición nos ha librado o, mejor dicho,

entregado y, por ende, aquello a lo que, de una y mil formas, la posteridad ha obedecido o, si se quiere, ha estado en conformidad.

Así, en las páginas siguientes explicaré la forma especial en que la filosofía, dio vida a la idea, según la cual, el ser humano es considerado un caso especial de la naturaleza, es decir, el caso del ser natural que, a pesar de ser temporal y finito, es competente para participar de lo esencial de todas las cosas posibles<sup>1</sup>.

Cuando veo el cielo que tú mismo hiciste,  
y la luna y las estrellas que pusiste en él, pienso:  
¿Qué es el hombre?  
¿Qué es el ser humano?  
¿Por qué lo recuerdas y te preocupas por él?  
Pues lo hiciste casi como un dios,  
lo rodeaste de honor y dignidad...<sup>2</sup>

Es cierto que esta intención implica varias tareas. En primer lugar, exige saber lo que, además de la innegable herencia mítica, autorizó a los padres de la filosofía griega a sostener, revivificar y reorientar la arcaica intuición del ser humano como un ser capaz de vivir una participación con lo divino. En segundo lugar, demanda clarificar por qué, en tal participación, comprender y contemplar son una y la misma cosa. Por ende, la presente exposición debe indagar aquello que permite a la filosofía ser fiel al que, hasta antes de su aparición fuera el sentido griego de la existencia; a saber: *contemplar y ser contemplado* y tomar, así, del idioma cúllico palabras como θεῶδες, θεῶδες, θεῶδες, θεῶδες, θεῶδες, θεῶδες, θεῶδες y, con ellas, a la par del mito, considerar que el ser humano es espectador, concurrente, enviado a la fiesta y, por tanto, participante y contemplador de lo divino. El punto de partida para este análisis será el pensamiento de Aristóteles. Según puedo ver, la concepción del hombre que ahora está en consulta es llevada por él hasta sus últimas consecuencias.

<sup>1</sup>. No son pocas las ocasiones, sin por ello dar por sentado que este hecho básico confiere al ser humano y su actividad la máxima jerarquía esencial de la existencia humana posible, en las que se afirma que una existencia verdaderamente humana sigue contando con tener presente la cuestión de la razón y sentido último de la realidad total, que es lo que se llama filosofar. Es decir, no son pocos los momentos en los que se asume y supone que el ser humano consiste y se realiza en lo que Scheler llama una "elevación hacia el mundo de lo esencial" [Cf. Scheler, M. *La esencia de la filosofía*, p. 11; Pieper, J. *Defensa de la filosofía*, pp., 30-33 y Jaspers, K. *La filosofía desde...*, pp. 8, 11.]

<sup>2</sup>. Cf. Salmos 8: 4-5

### 1. Convivencia con o participación de y en lo divino: ¿Mito Olímpico versus Filosofía?

Como Kerényi señala, si bien es cierto que Filolao, Demócrito y Esquilo utilizan ya las palabras arriba señaladas y, con Platón, θεῶρειν se hizo por primera vez de uso corriente para denominar la contemplación espiritual, fue Aristóteles el primero en aplicar el adjetivo θεωρητικός para denominar una determinada actitud vital: el βίος θεωρητικός, la vida del filósofo frente a otros tipos de vida.<sup>3</sup> Por ello, bien podemos considerar que, para Aristóteles, un hecho dado inmediato de su pensamiento y existencia fue la posibilidad de que el hombre *participara* de lo divino. ¿Cómo o por qué, a juicio del Estagirita, era posible tal *participación*? ¿En qué consistía? Comenzaré por dar respuesta a esta última pregunta.

Según la tradición mítica, por virtud del νοῦς “Dios tiene en sus manos el principio, el medio y el fin de todo lo que existe.”<sup>4</sup> Así lo confirma Hesíodo en su *Teogonía*. En ella, el canto de las musas que repasa “lo que es, lo que ha sido y lo que será”, regocija la gran mente de quien, tras cumplir su gran obra, habita para siempre sin pena y sin vejez. Es decir, de quien el trueno, el relámpago y el rayo encendido son las armas. Me refiero al altítonante, que supera en las artes a todos los dioses del cielo porque conoce inmortales consejos, y a quien no es posible engañar ni eludir porque él, de amplia mirada, es el sapiente y, por razón de ello, tiene dominio sobre dioses y hombres griegos. Se trata del hegemónico, el rey, el Padre Zeus<sup>5</sup>.

El Esónida, a la hija de Eetes, rey de estirpe divina, por voluntad de los dioses siempre existentes, sustrajo a Eetes, después de acabar los penosos trabajos que, muchos, le había impuesto el gran rey arrogante, el insolente y furiosos Pelias, de obras violentas; tras de acabarlos, a Yolcos llegó, mucho habiendo sufrido, en su nave ligera llevando a la muchacha ojinegra, el Esónida, y la hizo su floreciente consorte. Y ella, sujeta por Jasón, pastor de los hombres, parió un hijo, Medeo, al que crió en los montes Quirón Filirida; y *del gran Zeus cumplíase la mente*.<sup>6</sup>

Pues bien, si el Padre de Dioses y hombres, el hegemónico Zeus es quien, por su amplia mirada, es capaz de contemplarlo todo, entonces puede concluirse que la imaginación mítica concibió lo divino como *el poder de contemplar el orden total de la naturaleza* o, dicho de otra forma, como *el poder de concebir el conjunto de las cosas dadas como una totalidad con una conexión or-*

<sup>3</sup>. Cf. Kerényi, K. *La religión antigua*, p. 115.

<sup>4</sup>. Mondolfo, R. *El pensamiento antiguo*. Historia de la filosofía Greco-romana. Tomo I “Desde los orígenes hasta Platón”. Traducción de Segundo A. Tri. Buenos Aires: Losada (Biblioteca Filosófica fundada por Francisco Romero), 1942, 293pp., p. 23.

<sup>5</sup>. Cf. Hesíodo, *Teogonía*.

<sup>6</sup>. *Ibid.*, 990-1005. [El subrayado es mío.]

*denada y plena de sentido*. Ciertamente, se creía que ese poder descansaba en una autoridad, fundada en el poder (*Cratos*) y la fuerza (*Bía*), para dispensar y garantizar este sistema de dominios. Entonces, por virtud de la capacidad de legislar, es decir, de distribuir dominios y poderes, de atribuir partes, el mito griego consideró que lo divino era dueño de una amplia mirada o, lo que es lo mismo, de la capacidad de ver, comprender y saber lo que *ha sido, va a ser y lo que tiene que ser*.<sup>7</sup>

Como Nausica le dice a Odiseo: «Es Zeus Olímpico en persona quien distribuye prosperidad a los mortales, bienes o males de acuerdo con sus deseos»; y de similar manera, Zeus asigna a los dioses las riquezas y honores que serán suyos.<sup>8</sup>

Por consiguiente, esa misma capacidad de legislar, es decir, de distribuir dominios y poderes, de atribuir partes, también permitió al mito concebir al dios como un ser de extraordinaria sabiduría<sup>9</sup>. Por ello, en su momento, Aristóteles afirmará que el saber divino es un saber de las cosas más altas, es decir, de aquello que es bueno para todos los vivientes [περὶ τὸ ἀπάντων ἀγαθὸν τῶν ζῴων].<sup>10</sup>

Pero, a pesar de estas innegables coincidencias, la concepción de lo divino producida por el mito llegó a la filosofía no sin ciertas modificaciones.<sup>11</sup> A diferencia del mito, en la filosofía lo divino se presentó como garantía de que “no todo se reducía a un juego de apariencias sucesivas e inconsistentes —esta última palabra es esencial— o, como diría Shakespeare, a una historia contada por un idiota.”<sup>12</sup> Por tanto, bien puede decirse que apoyada sólo parcialmente en la tradición

<sup>7</sup>. Cf. Comford, F. M. *De la religión a la filosofía*, p.42-43.

<sup>8</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 40.

<sup>9</sup>. No será aquí el lugar donde habrán de exponerse los motivos por los cuales, en la religión griega, se transfirió la supremacía de un poder impersonal a la voluntad de un dios personal. En efecto, explicar las razones por las cuales la distribución o Moira pasa a ser considerada el resultado de la sola voluntad de un dios personal y supremo, conduciría esta disertación por derroteros que, si bien son de gran interés e importancia, están muy lejos de su reflexión central. Quede, pues, sólo anotado que en la religión olímpica la distribución, que en la religión preolímpica era considerada el paso último de la constitución de la naturaleza, es vista como resultado de la voluntad de un dios personal cuya figura y carácter están englobados en la imponente e interesantísima imagen de Zeus, el de la gran mente.

<sup>10</sup>. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. Versión de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Clásicos (Biblioteca *Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), 1983; 265 pp., 1140<sup>a</sup> 31-32.

<sup>11</sup>. No puede ser este el lugar en el cual habrá de llevarse a cabo una exposición pormenorizada de las razones por las cuales es posible afirmar que “existe una continuidad real entre la primera especulación racional y las representaciones religiosas que entrañaba”. Tal exposición ha sido ya finamente desarrollada por F. M. Comford en el texto *De la Religión a la filosofía*, antes citado. Por ello, en lo que sigue, apoyada en tal exposición, que explica en qué medida es plausible decir que “la filosofía heredó de la religión algunas grandes concepciones —por ejemplo, las ideas de «Dios», «alma», «destino» y «ley»—” intentaré, tan sólo, aducir algunas ideas respecto de las razones por las cuales tales concepciones continuaron siendo el centro de los movimientos del pensamiento racional y determinaron sus principales direcciones.

<sup>12</sup>. Cf. G. Marcel. *Op. Cit.*, p. 30.

mítica, la filosofía pudo sostener que aquello que era bueno para todos los vivientes sólo un Dios (Zeus-voûς) podía saberlo.

¿Qué pasó, entonces, cuando, en consonancia con el mito, la filosofía en sus orígenes concibió al ser humano como concurrente, enviado, convidado a la fiesta, y, con ello, espectador de lo divino? Simultáneamente asumió que aquél era capaz de varias cosas. En primer lugar, de comprender (buscar comprender) el medio y el fin de todo lo que existe. En segundo, de ver (buscar ver) todas las cosas y comprender (buscar comprender) todas. En tercero, de ser (buscar ser) capaz de tener en sus manos el fin de todas ellas. Es que, si tal era el poder y alcance del saber divino [voûς], tal habría de ser, también, el porte del saber humano que lograrse darle alcance [ἐπιστήμη]. Por tal razón, en los albores de la filosofía, no es extraño encontrar la idea según la cual el ser humano es capaz de poseer un saber de origen divino que le permite alcanzar al menos dos cosas. Primera, un saber sobre cada cosa. Segunda, por virtud de ese saber, conquistar el máximo poder sobre el gobierno y el orden de todas las cosas (cuantas iban a ser, cuantas fueron y ahora no son y cuantas ahora son y cuantas serán).<sup>13</sup>

Aprenderás todos los remedios existentes contra los males y la protección contra la vejez, pues para ti solo voy a llevar a cabo todo esto. Harás cesar la fuerza de los vientos incansables que barren la tierra y devastan los campos con sus ráfagas; y, a tu vez, si quieres, harás beneficiosos los vientos y, tras la negra lluvia darás la oportuna sequía a los hombres y después de la sequía del verano les darás las corrientes que residen en el aire para alimento de los árboles y sacarás del Hades el vigor de un hombre muerto.<sup>14</sup>

Mas, a juicio de Aristóteles, el saber humano que versa sobre el saber divino, si bien no es la única clase de saber, tampoco es cualquier clase de saber sino el más digno de todos y, sobre todo, “el más riguroso saber entre todos”, [ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν].<sup>15</sup> Es que, —así lo supone el Estagirita— el saber de las cosas más altas y cabeza de todo saber [ὡστερ κεφαλῆν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων]<sup>16</sup> alcanza a *comprender el mundo natural como una estabilidad firme, como un orden inmutable*. Por tanto, se ocupa de la ley que rige todas las cosas (o, si se quiere, de las sagradas leyes de la naturaleza). Por consiguiente, versa acerca de lo eterno [αἰδίων], lo inengendrado, [ἀγένητα] lo incorruptible [ἀφθαρτα] pues, ante todo, versa sobre lo

<sup>13</sup> Cfr. Fr. 12. Simplicio, *Fis.* 164, 24 y 156 13, *Apud.*, Kirk & Raven *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, p. 507-508.

<sup>14</sup> Cfr. Empédocles, Fr. III, Diógenes Laercio VIII, 59, *Apud.* Kirk & Raven, *Op. Cit.*, pp. 407-408.

<sup>15</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. 1141<sup>a</sup> 16-17.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 1141<sup>a</sup> 20.

que existe de necesidad [ἐξ ἀνάγκης]<sup>17</sup>. Ello explica por qué razón, a juicio de Aristóteles, la prebenda del saber divino no podía ser, ni con mucho, la manipulación o dominio —la posición práctico-técnica frente al dominio del mundo, dedicada al trabajo y al rendimiento. Antes bien, en cuanto que en tal saber se trata de las cosas que existen por necesidad, su sinecura reside simple y llanamente en la satisfacción que trae consigo el participar del saber divino y, por virtud de ello, contemplar y comprender “el plan de Dios para el mundo”. Por ello, para el Filósofo de Estagira, quien busque la ciencia divina no puede pretender finalidad o utilidad práctica alguna. Antes bien, el mero afán de saber ha de ser su única meta. De este modo, con la filosofía aristotélica surgió la posibilidad de un saber humano [ἐπιστήμη] que sólo contempla; es decir, que sólo describe, explica, expone, copia, capta, el saber divino [νοῦς].<sup>18</sup>

Esta es la razón por la cual, a juicio de Aristóteles, la ciencia divina que puede ser alcanzada por el hombre —y que, además, ha de buscarla el varón digno, noble y recto—, no puede ser juzgada ni como prudencia ni como arte. En efecto, que tal ciencia no pueda ser considerada prudencia es algo que se aclara al observar que en ella no es posible llevar a cabo deliberación alguna, porque aspira al conocimiento de cosas que no pueden ser de otro modo y, además, conducen a un fin.<sup>19</sup> De igual forma, que tal ciencia no pueda ser considerada arte<sup>20</sup>, es decir, un “hábito productivo acompañado de razón verdadera” [ἔξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικῆ]<sup>21</sup>, se comprende cuando se considera que, a través de ella, no se puede producir nada; es decir, no se puede obtener nada. En efecto, ¿hacia qué otra parte pueden ser llevadas las cosas que son necesarias, sino a su cumplimiento y consecución? En el saber humano que retrata y copia el saber divino, la conquista de los bienes humanos queda, por tanto, excluida.

<sup>17</sup>. Cf. *Ibid.* 1139b 20-25.

<sup>18</sup>. Cf. *Ibid.*, 1141<sup>a</sup> 19.

<sup>19</sup>. Cf. *Ibid.*, 1141<sup>b</sup> 2ss.

<sup>20</sup>. Al igual que la naturaleza, el arte (ἡ τέχνη) es generación (γενεσις). Pero, no es generación (γενεσις) de las cosas que crecen (τῶν φουόμενον) por sí mismas, sino de las cosas que han sido producidas por un principio externo a las cosas mismas. Por ello, el arte (ἡ τέχνη) puede concebirse como un principio, externo a la cosa, desde el cual algo se hace o, puede hacerse del mejor modo [Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Δ (V), 2, 1012b 35 y 1013a 1-20]. Por tanto, el arte (ἡ τέχνη) es la manera, el modo o el medio o el camino (método) a través del cual una cosa es propiciada, enriquecida, aprovechada, lograda, alcanzada, adquirida, conseguida, asida. Así, el arte (ἡ τέχνη) es la manera, el modo el camino (método) o medio a través del cual se granjea, se concilia, se logra aproximar, acercar, extender, dominar, obtener influjo, prevalecer, sacar fruto o alcanzar lo que se desea. Por ello, tanto la medicina como la retórica, pasando por la alfarería y la guerra, son todas ellas, arte. Por consiguiente, arte es ese principio (ἀρχή) externo a las cosas mismas a través del cual se propicia, enriquece, aprovecha, alcanza, adquiere o consigue algo que, sin tal principio, no existiría. Por tanto, hay que decir que arte es un principio (ἀρχή) externo a las cosas mismas que permite sacar fruto de ellas, aproximarse, acercarse a ellas, atraerlas al partido o parecer del principio que las crea y, de este modo, extenderse más allá de ellas. Luego, parece que arte es donar, prevalecer, influir.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 1140<sup>a</sup> 21-22.

Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en **la ciencia que versa sobre lo más escible** [τὸ δ' εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι αὐτῶν ἕνεκα μάλιστα ὑπάρχει τῆ τοῦ μάλιστα ἐπιτητοῦ ἐπιστήμῃ] (pues el que elige el saber por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y ésta es la que versa sobre lo más escible) [ὁ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι δι' αὐτὸ αἰρούμενος τὴν μάλιστα ἐπιστήμην μάλιστα αἰρήσεται, τοιαύτη δ' ἔστιν ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιτητοῦ]... Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que **conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa** [ἀρχικώτατη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑψηρετούσης, ἡ γνῶριζουσα τίνος ἕνεκὲν ἔστι πρακτέον ἕκαστον]. Y **este fin es el bien de cada una y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda** [τοῦτο δ' ἔστι τάγαθὸν ἕκαστου, ὅλως δὲ τὸ ἀριστον ἐν τῆ φύσει πάσῃ] ... Por todo lo dicho, corresponde a la misma ciencia el nombre que se busca. Pues es preciso que ésta sea especulativa [δεῖ γὰρ ταύτην... εἶναι θεωρητικὴν]... **Que no se trata de una ciencia productiva**, es evidente ya por los que primero filosofaron. [᾽Ὅτι δ' οὐ ποιητικὴ, δηλῶ καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφασάντων]... De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que **buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad**. [ὥστ' εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανηρὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδώκων καὶ οὐ χρησιώως τίνος ἕνεκεν.] Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es **para sí misma**. [δηλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρεῖαν ἕτεραν, ἀλλ' ὡπερ ἄνθρωπος, φαιμέν, ἐλευθέρως ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὦν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκὲν ἔστιν.] **Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre**. [διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρώπινη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτήσις:] Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; [πολλαχῆ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἔστιν] de suerte que, según Simónides, «sólo un dios puede tener este privilegio», [ἴωτε κατὰ Σιμωνίδην «θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχει γέρας»,] **aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada**. [ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν κατ' αὐτὸν ἐπιστήμην] **Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, [εἰ δὴ λέγουσι τι οἱ ποιηταὶ καὶ πέφυκε φθονεῖν τὸ θεῖον,] aquí parece que se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos lo que en esto sobresalen [ἐπὶ τοῦτου συμβῆναι μάλιστα εἰκόσ καὶ δυστυχεῖς εἶναι πάντας τοὺς περιττοῦς]. Pero, ni es posible que la divinidad sea envidiosa [ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι,] (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas), [ἀλλὰ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοι:] ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que ésta [οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρῆ νομίζειν τιμιωτέραν]. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. [ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιώτατη:] Y en dos sentidos es tal ella sola: [τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη:] **pues será divina entre las ciencias la que tendrá Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino**. [ἦν τε γὰρ μάλιστα ἂν ὁ θεὸς ἔχει, θεῖα τῶν ἐπιστημῶν ἔστί, κἂν εἴ τις τῶν θεῶν εἴη] Y ésta sola reúne ambas condiciones [μόνη δ' αὕτη τοῦτων ἀμφοτέρων τετύχηκν:], pues Dios parece a todos ser una de las causas y cierto principio, [ὃ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις,] y **tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente**. [καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστα ἂν ἔχει ὁ θεός.] Queda, pues, dicho cuál es la naturaleza de la ciencia que se busca, y cuál la meta que debe alcanzar la indagación y todo el método. [τίς μὴν]**

## 2. La filosofía: ¿fiesta?

La idea según la cual la contemplación del orden total de la naturaleza ha de ser considerada el fin último del hombre, del varón digno, noble y recto, la compartió Aristóteles con el mismo Eurípides (ca. 484-480 a. C.) quien, a juicio de algunos, “pertenece a lo que alguien ha llamado la «Gran Generación» —la de aquellos hombres que fueron la expresión más firme y la conciencia más clara de los avances de la democracia y del pensamiento libre”<sup>22</sup>. Así lo confirma un pasaje recogido por Burnet en el que Eurípides asevera que:

Dichoso el que se consagra a la investigación científica y no a la de las aflicciones de los ciudadanos ni a promover empresas injustas; dichosos los que se consagran a la contemplación del orden de la naturaleza inmortal e imperecedera y a la investigación de quien la formó, dónde y cómo, pues éstos no se preocupan jamás de estudiar las acciones indignas.<sup>23</sup>

¿Dónde, pues, reside, en mi opinión, la originalidad del pensamiento aristotélico? En concebir y definir la vida consagrada a la contemplación del orden de la naturaleza como una actividad desinteresada, es decir, como una actividad que se coloca más allá de la conservación e impulsión de la vida.

Puede sostenerse que la vida contemplativa es la única que se ama por sí misma [δόξαι τὸ ἄν αὐτὴ μόνη δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι], porque de ella no resulta nada fuera de la contemplación [οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεῶρησαι], al paso que en la acción práctica nos afanamos más o menos por algún resultado extraño a la acción [ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ πλείον ἢ ἕλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πράξιν].<sup>24</sup>

En efecto, con tal definición, Aristóteles logra dos cosas. Primera, determinar el sentido último de la filosofía<sup>25</sup> o, lo que es lo mismo, hacer de ella una fiesta. Segundo, por virtud de esta caracterización transformar el estilo griego de la experiencia religiosa hasta entonces vigente. Enseguida explico por qué.

Como ya quedó dicho en el capítulo anterior, ni la conservación ni la impulsión de la vida son metas de la fiesta. Toda intención pragmática queda excluida de ella. En efecto, según expliqué en el capítulo anterior, la fiesta sólo tiene como meta hacer manifiesto o, si se quiere, hacer

<sup>22</sup>. García Gual, C. Prólogo a: Eurípides, *Tragedias*, Traducción de José Alemany y Boluffer, Madrid: EDAF (Biblioteca EDAF, 149), 1983; 520pp., p. 10

<sup>23</sup>. Burnet, J. *La aurora del pensamiento griego*, p. 12.

<sup>24</sup>. Aristóteles, *Ética Nicómaca*, 1177<sup>b</sup> 1-3.

<sup>25</sup>. Ciertamente, Aristóteles hace de la vida contemplativa un “ejercicio espiritual”, es decir, una práctica destinada a operar una modificación y transformación en el sujeto que la practica, una actividad a través de la cual se puede progresar espiritualmente al transformar lo interior. [Cf. Hadot, P. *Op. Cit.*, p. 16.]

resaltar y, en este sentido, hacer participar o vivenciar al ser humano la plenitud del poder de una existencia superior, es decir, lo divino. Por tal razón, la fiesta no puede ser imaginada como una función de instintos y utilidad sociales ligada a un fin práctico o utilitario<sup>26</sup>. Nada más erróneo considerar que “la perpetuación del organismo es el motivo básico de lo más característico del hombre: la religión”<sup>27</sup>.

Pues bien, al ser definida como una actividad desinteresada, la filosofía coincide con la fiesta. En efecto, en cuanto actividad indiferente a cualquier beneficio práctico, la filosofía también se presenta como *esa pausa que interrumpe el paso del tiempo dedicado al trabajo* en la que, al tener lugar el descubrimiento contemplativo del fundamento divino del mundo, se accede a algo diverso de lo cotidiano y por consiguiente, tiene lugar la comparecencia del hombre ante la divinidad, su presencia directa ante lo absoluto. Por tanto, no hay error al afirmar que la vida conforme a la inteligencia (νοῦς) —y, con ella, la filosofía— reconduce y transforma el estilo de la experiencia religiosa griega. Y, ¿qué significa todo eso?

Que la filosofía supla a la fiesta, no significa otra cosa que la búsqueda de la sabiduría (filosofía) en tanto vida contemplativa, pretende ocupar el lugar que el hombre arcaico había otorgado a la presentación y apreciación de cosas maravillosas. En efecto, en las grandes fiestas de Olimpia, se exhibían, veían y oían muchas cosas asombrosas y magníficas (maravilla de verse [θαῦμα ἰδεῖσθαι], maravilla de oírse [θαύματ' ἀκοῦσαι], como dice Hesíodo en la *Teogonía*<sup>28</sup>). Pues bien, ese mismo fin parecen perseguir y ofrecer la reflexión y los frutos de la filosofía. A decir verdad, ella supone que no existe cosa más maravillosa y magnífica sobre la tierra que lograr ver lo que dios ve y, por consiguiente, ser capaz de *comprender el mundo natural como una estabilidad firme, como un orden inmutable*.

Con todo, a pesar de que es verdad que, como visión del mundo, la filosofía en sus orígenes se presentó como una alternativa rival del mito, su aparición no implicó la total y absoluta desapa-

<sup>26</sup>. Es conveniente recordar que, en el capítulo anterior, presenté argumentos a favor de la idea, defendida no sólo por Pieper y Kerényi sino además por Rudolf Otto, según la cual es erróneo estimar las acciones religiosas y, por ende, la fiesta, como una posibilidad de experiencia biológica, esto es, como una función de instintos y utilidad sociales cuya mira fundamental consiste en la conservación e impulsión de la vida. Por ello, con antelación quedó explicado por qué al no existir en las acciones religiosas fines pragmáticos había que desechar, también, la presencia de fines, mágicos. Por ello, en su momento, he tomado postura frente a autores como R. R. Marte —al cual Kerényi hace referencia—, Leo Frobenius —que en su *Homo Ludens* señala Huizinga—, y Ernst Becker quien, según tengo entendido, es quien más recientemente, sobre todo en su texto *La lucha contra el mal*, ha realizado una detallada exposición de la religión y las ceremonias rituales desde el punto de vista del principio biológico.

<sup>27</sup>. Becker, E. *La lucha contra el mal*, p. 22.

<sup>28</sup>. Hesíodo, *Teogonía*, 575 y -834.

rición de la usanza antigua de la fiesta ni de la visión mítica del mundo. En efecto, durante años la filosofía no sólo tuvo que convivir con esa visión sino, también, combatirla. La muerte de Sócrates acaecida en 399 a. de C. es capítulo fundamental e innegable de la prolongada y fatídica contienda que la filosofía en sus albores tuvo que librar frente al mito.

Sócrates, el hijo de Sofronisco, oriundo de Alopeke y picapedrero o escultor de profesión, debe responder ante el gran tribunal de justicia por un proceso que lo culpa de sacrilego religioso y pervertidor de la juventud<sup>29</sup>. La actitud de Sócrates, un hombre llamado a innovar, pone en peligro suntuosos valores de la vida humana, política y religiosa de su tiempo, porque hace añicos los que eran sus fundamentos. Por consiguiente, Méleto, Ánito y Licón, dicen bien cuando afirman que Sócrates enseñaba a los jóvenes "a creer no en los dioses en los cuales la ciudad cree, sino en otras nuevas divinidades"<sup>30</sup>. De no ser así, ¿cómo comprenderíamos el hecho que el comprometido ejercicio que Sócrates hace de la filosofía, creara una alarmada preocupación que movió, a los que eran conscientes de la estrecha relación que la vida religiosa guardaba con la política, a preservar a cualquier precio la religiosidad tradicional para, a su vez, propiciar "el buen desarrollo" y "estabilidad" de la vida política de la Atenas de esos tiempos? La mentalidad mítica consideró peligrosa la filosofía porque, al hablar "de otros dioses", era capaz de destruir el orden, fomentar el espíritu de independencia y, con él, el de rebeldía y revolución<sup>31</sup>.

No se necesita mucha fantasía para imaginarse cuántos prejuicios ha habido, cuán magnífica herencia ha sido destruida y cuán honorables sensibilidades han sido ofendidas [por el surgimiento de la filosofía].<sup>32</sup>

Pues bien, frente a Sócrates, yace una época ciertamente moribunda, pero aún llena de valores, que teme ser sacrificada por una nueva voluntad que aún no se ha acreditado.

<sup>29</sup> No está de más recordar aquí que, en la Grecia de Sócrates, la vida religiosa estaba en la más estrecha unión con la vida política, pues bien se sabe que las estructuras estatales-sociales se encontraban enraizadas en lo religioso. Bajo este entendido, no es posible medir la importancia que, para los intereses de la democracia en sentido conservador, tenía el preservar en lo posible la religiosidad tradicional. Mas, Sócrates, al escudriñar lo alto, ejerce, a los ojos de los conservadores, una sacrilega crítica sobre lo sagrado. Él es un innovador, por tal razón, pone en peligro los fundamentos de la existencia humana sostenida y conformada en el mito y, con ellos, la democracia y la polis griega que encontraba en él su sustento. [Cf. Guardini, R. *La muerte de Sócrates*, Traducción de Conrado Egers Lan. Buenos Aires: Emecé (El arcón de Emecé), 1960, 317pp., p. 72.] En este orden de ideas, Sócrates, por consiguiente, aparece como un "preso político".

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>31</sup> Cf. Jaspers, K *La filosofía desde...*, p. 13.

<sup>32</sup> Cf. Guardini, R. *La muerte de Sócrates*, p. 78.

El destino de Sócrates es trágico. Lo propiamente trágico no consiste en que un bien sucumba ante un mal y un absurdo, sino en que sucumbe ante un bien que en todo caso tiene su razón, pero que es demasiado estrecho para ver la razón más elevada del otro, pero sin embargo, suficientemente poderoso como para aplastar su pretensión.<sup>33</sup>

Por ello, ante los poetas, los políticos y los oradores —figuras fundamentales y privilegiadas en la visión mítica del mundo—, Sócrates aparece como un irreverente que, al escudriñar lo oculto y, por este medio, ejercer una sacrilega crítica a las ideas de lo sagrado que, en ese entonces se tenían por ciertas e incuestionables, pone en peligro los fundamentos y formas de convivencia que el mito ofrecía a la existencia humana. En efecto, Sócrates vive, proclama, ejerce y promueve una nueva actitud, a saber: sujetarse, dejarse dominar por lo absoluto, es decir, por un poder que, por estar lejos de ser caprichoso —como se pensaba eran los dioses en la religión olímpica— no puede ser arrastrado hacia ningún “negocio” porque se presenta inmutable, permanente, uno, único, siempre idéntico a sí mismo, limitado (sujeto a sus propias leyes, ley para sí mismo), incorpóreo, lleno, pleno, inmenso, dilatado (permeando todo). Sócrates, por tanto, formula una nueva condición de comprender la piedad, a saber: hacer de la relación con lo absoluto el centro de la existencia humana y, de esta suerte, vivir bajo un voto de obediencia el mandato divino que se presenta como ley inmutable, infalible, inexorable, impersonal y absolutamente necesaria.

Aun cuando vosotros me absolvierais y no dierais crédito a Ánito [...] y me dijerais: “Sócrates, por esta vez no hemos de condescender con Ánito, sino que te absolveremos, pero sólo con la condición de que no te ocupes más de estas cosas y no filosofes más, pero tan pronto como vuelvas a ser sorprendido en esta actividad, has de morir”; si, como he dicho, me pusierais en libertad con esta condición, os replicaría: “Atenienses, os estimo y os amo; pero *he de obedecer más al dios que a vosotros*. Y mientras respire y tenga fuerzas para ello, no he de cesar, así no más, de investigar”. Y todo aquel de vosotros con el cual en algún momento me encuentre lo exhortaré y buscaré convencer, y le hablaré de la manera que acostumbro [...]”<sup>34</sup>

De este modo, la muerte de Sócrates confirma que, en el centro de la filosofía, vive una nueva y peculiar manera de concebir lo divino. Esta última, a su vez, promueve una forma de experiencia religiosa distinta del estilo griego hasta entonces imperante; por ello, sin lugar a dudas, trae por consecuencia un nuevo estilo de festividad.

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 89.

<sup>34</sup> Platón, *Apología* 29 b-e. *apud*, R. Guardini. *La muerte de Sócrates*, pp. 92-93. [El subrayado es mío.]

Sin duda las escansiones más radicales son los cortes efectuados por un trabajo de transformación teórica cuando “funda una ciencia desprendiéndola de la ideología de su pasado y revelando ese pasado como ideológico”.<sup>35</sup>

Por consiguiente, la aportación que, según puedo ver, el genio aristotélico hace a la cultura griega y, con ello, a la posteridad, descansa, en varias cosas. Primera, en la promoción de una nueva y peculiar forma de concebir lo divino. Segunda, en el hallazgo de una nueva forma del estilo griego de la experiencia religiosa. Tercera, en la sistematización, justificación y cimentación de eso que, en mi opinión, bien puede ser considerada una nueva forma de la festividad griega.

*Una vida semejante, sin embargo, podría estar quizá por encima de la condición humana [ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττωνῆ κατ' ἀνθρώπων], porque en ella no viviría el hombre en cuanto hombre [οὐ γὰρ ἡ ἀνθρώπος ἐστὶν οὕτω βιώσεται], sino en cuanto hay en él algo divino [ἀλλ' ἢ θεῖον τι ἐν ὑπάρχει]. Si, pues, la inteligencia (νοῦς) es algo divino con relación al hombre [εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἀνθρώπων], la vida según la inteligencia (νοῦς) será también una vida divina con relación a la vida humana [καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον]. Y lo mejor y más deleitoso para el hombre es, por tanto, la vida según la inteligencia [καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος], por que esto es principalmente el hombre [εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος]; y esta vida será de consiguiente la vida más feliz [οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος]. La actividad contemplativa es, en efecto, la más alta de todas [κραιτίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια], puesto que la inteligencia es lo más alto de cuanto hay en nosotros [καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν]; y de las cosas cognoscibles las más excelentes son también las que constituyen la esfera de la inteligencia [καὶ τῶν γνωστώων περὶ ἃ ὁ νοῦς]. Y es, además, esta actividad la más continua, porque contemplar podemos hacerlo con mas continuidad que otra cosa cualquiera [εἶτι δὲ συνεχεστάτη, θεωρεῖν (τε) γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὅτιοῦν].<sup>36</sup>*

Ahora bien, es cierto que Aristóteles transforma el estilo griego de la experiencia religiosa al anunciar la vida conforme a la inteligencia como vida contemplativa y, por consiguiente, como fiesta —es decir, como esa pausa que interrumpe el paso del tiempo dedicado al trabajo en el que se accede a algo diverso de lo cotidiano, a saber: el descubrimiento contemplativo del fundamento divino del mundo.

No obstante, también es cierto que esa transformación no podría haber sido posible si, a pesar de las innegables y enormes diferencias que la filosofía guardó respecto del culto y el mito olímpicos, ella no hubiese conservado, desde su muy peculiar concepción del mundo, dos cosas previamente presentes en aquél. Me refiero, en primer lugar, a algunas de las ideas que el mito

<sup>35</sup> Foucault, M. *Op. Cit.*, p. 7.

<sup>36</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1177<sup>b</sup> 26-29, 31-33, 1178<sup>a</sup> 7-8 y 1177<sup>a</sup> 19-25. [El subrayado es mío.]

mantenía respecto de lo divino. En segundo, a la misma meta fundamental que aquél vivenciaba a través de la fiesta; a saber: hacer manifiesto o, si se quiere, hacer resaltar y, en este sentido, hacer participar o experimentar al ser humano, la plenitud del poder de una existencia superior, es decir, lo divino.

Sin embargo, para estar en posición de corroborar si la vida según la inteligencia (*voûç*) puede ser o no valorada como una nueva forma de festividad, es menester confirmar dos cosas. Primera, que el *voûç*, es decir, que en función de la razón última de su sentido, la contemplación de la totalidad es característica fundamental de lo divino. Segunda, que en su nacimiento, la filosofía se presentó como vivencia de algo ante lo cual el hombre podía mostrarse «religioso», es decir, atento o, más todavía, devoto, como sobrecogido por un vértigo. Pues bien, con respecto del asunto del *voûç* y su relación con lo divino he presentado anteriormente algunas notas. Con todo, el examen detallado de este asunto queda todavía en espera. No obstante, en lo que sigue me daré a la tarea de examinar en qué medida la experiencia filosófica puede ser considerada experiencia religiosa. Dado que para cumplir esta tarea es indispensable comprender en sus propios términos la vivencia que destaca y distingue a la filosofía en sus comienzos, el contraste y la comparación serán de mucha utilidad. Por consiguiente, el análisis de algunos ejemplos de la vivencia religiosa mítica se hace inevitable.

### 3. La experiencia religiosa en el mito olímpico.

Los ejemplos que a continuación analizo han sido mencionados por Kerényi en *La religión antigua*<sup>37</sup>. Me refiero, al brillo del palacio real de Esparta, a la presencia de Telémaco ante Néstor, al sobrecogedor parecido con Odiseo que Helena descubre en su desconocido visitante (Telémaco) y, por último, a la belleza divina de Nausica ante los ojos de Odiseo. Su análisis habrá de servir para explicar en qué medida la filosofía puede ser considerada un nuevo estilo de la experiencia religiosa griega y, por ello, una nueva concepción de lo divino. Empero, la exploración que hago con ellos del estilo griego de la experiencia religiosa no se funda, ni tampoco sigue, la interpretación de Kerényi. Antes bien, es contraria a esta última. En efecto, dado que tales ejemplos parten siempre de una aparición visible que consigue sobrecoger a aquél que la atestigua o percibe, Ke-

<sup>37</sup>. Cf. Kerényi, K. *La religión antigua*, p. 91.

rényi supone que con ellos se prueba que la vivencia religiosa mítica debe ser considerada sólo producto de algo visible que se manifiesta. Por mi parte, admito con Kerényi que es imposible negar que estos cuatro ejemplos siempre traten de algo que se manifiesta y se hace presente en una figura existente. Por consiguiente, reconozco que, en ninguno de ellos, es posible pasar por alto que "lo primario y supremo no es el poder que consume la acción, sino el ser que se manifiesta en la forma."<sup>38</sup> Con todo, en dirección contraria a la opinión de Kerényi, considero que, además del ser que se manifiesta en la forma, en tales experiencias hay algo más, a saber: la presencia de la idea de una fuerza misteriosa que, según aclararé más tarde, permite encontrar una cierta continuidad en la caracterización que mito y filosofía hacen de lo divino.

Así las cosas, a despecho de la opinión de Kerényi, el análisis de estos cuatro ejemplos — en los que, a la sazón de la presencia y percepción de una figura existente, un ser humano se muestra «religioso», es decir, atento o, más todavía, devoto, como sobrecogido por un vértigo— estará encaminado a demostrar que en ellos también tiene lugar la presencia de una fuerza misteriosa. Al comprobar tal presencia, se abrirán varias posibilidades. En primer lugar, será posible explicar en qué medida la filosofía es una nueva forma de la festividad griega. En segundo, se podrá poner en claro la concepción de lo absoluto que la filosofía llegó a producir y, en tercero, será posible aclarar la relación que el hombre, desde esa nueva concepción, puede establecer con lo divino.

Para analizar los ejemplos antes mencionados, en cada caso procederé, a transcribir, en primer lugar, el pasaje de la *Odisea* donde cada uno de ellos aparece. La reflexión sobre el asunto seguirá a la transcripción.

### 3.1. Telémaco ante los ojos de Néstor.

El memorial del análisis arriba anunciado es abierto por el caso de la presencia de Telémaco frente a Néstor. Cito a continuación el pasaje de la *Odisea* donde este último suceso tiene lugar:

El prudente Telémaco, alentado porque Atenea había infundido la audacia en su corazón, para que preguntara por el ausente padre y adquiriese gloriosa fama entre los hombres, repuso: "¡Oh Néstor Neleida, gloria insigne de los aqueos! [...] Ando en pos de la gran fama de mi pa-

<sup>38</sup> Ono, W. *Los dioses de Grecia*, Traducción de Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain. Buenos Aires: EUDEBA, 1961; 244pp., p. 6.

dre por si oyere hablar del divino y paciente Odiseo, que un tiempo, a lo que dicen, destruyó la ciudad troyana combatiendo a tu lado. [...] —No hubo nadie que en prudencia igualase al divino Odiseo, tu padre, que entre todos descolaba por sus ingeniosas ardidés, si verdaderamente eres tú su hijo, pues *me he quedado atónito al contemplarte. Semejantes son tus palabras a las suyas, y no se creería que un joven pudiera hablar con tanta prudencia* [...] Ojalá Atenea, la de los ojos de lechuza, te quisiera como en otro tiempo lo hizo con el glorioso Odiseo en el sitio de Troya.<sup>39</sup>

¿Qué es lo que consigue sobrecoger a Néstor? ¿Qué lo hace encontrarse impávido, impresionado, asombrado, sorprendido, maravillado? Aún más, ¿qué le hace incluso retroceder con espanto? A decir verdad, es imposible negar que se trata de una aparición visible, algo visible que se manifiesta. Se trata de un hombre presente ante sus ojos. Él es quien provoca en Néstor las reacciones señaladas. Empero, a despecho de la opinión de Kerényi, la maravilla no para aquí. En efecto, si se analiza con más detalle el suceso que se narra en este pasaje, se descubre que la presencia física, la figura ante los ojos de Néstor, logra sorprenderle porque ella le rebela y descubre una capacidad, un misterioso *poder de hacer presente, de manifestar* y, con ello, *de repetir* al desaparecido Odiseo.

Así, no es sólo la figura presente, es decir, la simple aparición de ese hombre que dice ser hijo de Odiseo lo que maravilla, sorprende o asombra a Néstor. Antes bien, en la maravilla, la sorpresa y el asombro de Néstor también se pone en juego la sensación de que Odiseo en persona, con la presencia que le era característica, con la portentosa totalidad de su carácter, se hubiese “apoderado” de aquel joven o, a la inversa, la sensación de que ese joven se hubiese “apoderado” de la prudencia, del carácter todo de Odiseo. Se trata de una mimesis sorprendente. Si la visión, la presencia, la manifestación de esa figura particular mueve a Néstor al asombro se debe a que ella entraña y concierne a un gran misterio, a saber: *la fuerza, el poder de repetición* y, por tanto, *el poder de apropiación*. En efecto, Néstor descubre en Telémaco la *capacidad de hacer pervivir, el poder de hacer aparecer o reaparecer*, la prudencia de Odiseo —lo cual, según el contexto del relato, equivale a decir de alguien desaparecido y, muy probablemente, muerto.

Es por esa *fuerza de apropiación* y en el *ejercicio de ella* que Néstor asume a aquél a quien la ostenta y tiene a la vista, como hijo de Odiseo. De hecho, sólo el hijo de Odiseo podría tener *el poder de reproducir* al padre desconocido y largamente ausente. Sólo el hijo de Odiseo podría tener *el poder* o *la fuerza de tomar para sí* la prudencia o, en términos generales, el modo de ser de Odiseo. Por consiguiente, *el poder de reproducción* no aparece como un poder cualquiera; antes

<sup>39</sup>. Homero, *Odisea*, (Sin datos del traductor), México: UNAM, 1921; 452pp., Canto III, v. 123 [El subrayado es mío.]

bien, se antoja misterioso, venerable. Parece que se trata de una fuerza incomprensible, la misma fuerza que procura la vida.<sup>40</sup>

De esta forma, aunque es innegable aceptar que la vivencia religiosa mítica parte siempre de una situación presente y dada, de una ocurrencia singular y, por tanto, de lo manifiesto, es menester contradecir la opinión de Kerényi y, por ello, señalar que, oculta dentro de esa misma vivencia que produce veneración, admiración y espanto, se encuentra la idea de una fuerza misteriosa, de algo oculto, poderoso, indescifrable, que se impone y, por lo mismo, produce una enorme y profunda conmoción, que se traduce en una veneración.

Así las cosas, error ninguno es suponer que la vivencia religiosa mítica es, en cierto sentido, vivencia de una *fuerza de repetición (imitación)* que se impone, que se mantiene y pervive y que, por lo mismo, con violencia perturbadora, agita e hincha el ánimo de quien la percibe. Mas, para corroborar esta idea y estar en mejor posición de profundizar en ella, atendamos los ejemplos restantes.

### 3.2. El brillo divino del palacio real de Esparta ante los ojos de Telémaco.

Toca el turno en el análisis al caso del brillo del palacio real de Esparta. El pasaje donde este ejemplo aparece a la letra dice:

Entonces fue cuando los dos jóvenes, el héroe Telémaco y el preclaro hijo de Néstor, detuvieron los corceles ante el vestíbulo del palacio [...] al punto desuncieron a los corceles [...] arrimaron el carro a las relucientes paredes, e introdujeron a los huéspedes en aquella divina morada. *Ellos caminaban absortos, contemplando el palacio del rey, amado de Zeus, pues resplandecía como la mansión excelsa del sol y de Selene.* Después que se cansaron sus ojos de contemplarla, fueron a lavarse en los pulidos baños.

Los jóvenes tendieron las manos a las viandas que les ofrecía; y cuando hubieron satisfecho los deseos de comer y de beber, Telémaco habló así al hijo de Néstor, acercando la cabeza para no ser oído de los demás: "*¡Observa, oh Nestórida carísimo de mi corazón!, el esplendor del bronce en el sonoro palacio, a la par que el del oro, del electro, de la plata y del marfil. Así*

<sup>40</sup>. La medida en la que el poder de repetición y de reproducción y, en este sentido, de imitación, es razón de asombro o de maravilla en la cultura griega queda ejemplificado por un pasaje de la *Teogonía*. En él Hesíodo narra cómo Zeus, a cambio del fuego, "fabricó un mal a los hombres, pues con la tierra, plasmó el perinlito Cojo [una imagen] parecida a púdicia virgen, por voluntad del Crónida; la ciñó y adornó la ojiclara diosa Atenea con un vestido argénteo, y desde la testa bajó con las manos un velo adornado —maravilla de verse—; y en torno guirrnaldas de nuevos botones, flores de hierba, muy hermosas, Palas Atenea en la cabeza le puso [y en torno de su cabeza una áurca corona le puso, que había forjado el mismo perinlito Cojo, labrándola con sus palmas, para complacer a Zeus padre. En ella había muchos adornos —maravilla de verse—: de cuantos animales terribles la tierra cría y el mar, muchos en la corona él puso —y en todos gracia exhalaba—, admirables [θαυμάσια], parecidas a [εοικότα] criaturas vivas, hablantes.] [Hesíodo, *Teogonía*, 569-584.]

*debe de ser por dentro la morada del Olímpico Zeus. ¡Cuántas cosas indecibles, que me dejan atónito al contemplarlas!*<sup>41</sup>

Tras la lectura del pasaje arriba transcrito es conveniente buscar lo que sorprende a Telémaco. Nuevamente, nuestra atención topa con la presencia física y perceptible de algo. Por ello, la respuesta más natural se dirige al brillo del palacio real de Esparta. Pero, una ojeada más atenta nos deja ver que no es el brillo como tal lo que sorprende y deja atónito a nuestro personaje. Antes bien, *la semejanza con* es lo que, como en el ejemplo anterior, promueve la sorpresa. En efecto, lo que asombra a Telémaco es la *capacidad* o la *aptitud* que mantiene el palacio *para apropiarse, hacer aparecer, repetir, tomar para sí* y, en todo caso, *imitar* el brillo de la morada de Zeus. Por consiguiente, el brillo por sí no vale. Lo que lo vuelve valioso, es decir, capaz de producir asombro, es su *semejanza con* el brillo de la morada de Zeus, dios supremo.

Con todo, como en el ejemplo anterior, el *poder, la fuerza o capacidad de apropiación, de imitación* no aparece en abstracto. Antes bien, si la fuerza, la capacidad, el poder de repetición es capaz de producir asombro, espanto, lo es sólo en cuanto propiedad única y exclusiva del palacio. Por ello, no se puede suponer que lo que produce la experiencia religiosa que ahora analizamos es la idea o visión en abstracto de una fuerza latente, inmanente a todo lo que es naturaleza. En efecto, Telémaco concibe tal fuerza sólo como presente y perteneciente al palacio real de Esparta, no en ninguna parte más. Luego, lo que produce asombro en Telémaco no es, primordialmente, la fuerza en sí, separada del objeto que la posee, sino la situación presente, la figura visible y existente que, por su parte, se revela *capaz de apropiarse, de hacer aparecer, de repetir, de tomar para sí* el brillo real del palacio de Zeus. Por tanto, es innegable aceptar que lo primario y supremo en la experiencia religiosa mítica es el ser que se manifiesta en la forma y no el poder que consume la acción. Empero, si bien es verdad que no hay error en suponer que la vivencia religiosa mítica es producida por el ser que se manifiesta en la forma, tampoco lo hay en asumir que, en cierto sentido, tal vivencia es producida por la intuición de una fuerza que se impone, que se mantiene y pervive. No obstante, para corroborar esta idea y, de esta forma, poder dar paso a la caracterización del objeto de la experiencia religiosa que promueve la filosofía, consideremos aún los dos ejemplos restantes.

---

<sup>41</sup> Homero, *Odisea*, Canto IV, v. 75. [El subrayado es mío.]

### 3.3. Un extraño visitante cautiva a Helena.

Analicemos ahora el caso en el que Helena descubre el gran parecido que su desconocido visitante (Telémaco) tiene con Odiseo. El pasaje dice:

Sentóse Helena, descansando los pies en un escabel, y al momento interrogó a su marido con esas palabras: "¿Sabemos ya, ¡Oh Menelao, alumno de Zeus!, quiénes se glorían de ser estos hombres que han venido a nuestra morada? ¿Me engañaré o será verdad lo que voy a decir? El corazón me ordena a hablar. *Jamás vi persona alguna ni hombre, ni mujer tan parecida a otra —se enseñorea de mi el asombro al contemplarlo!— cómo se asemeja al hijo del magnánimo Odiseo*, a quien dejó recién nacido en su casa cuando los aqueos fuisteis por mi a empeñar rudos combates con los troyanos [...] Respondióle el rubio Menelao: "Ya se me había ocurrido, oh mujer, lo que supones: *sus pies, sus manos, la mirada de sus ojos, la cabeza y los cabellos son los de Odiseo*".<sup>42</sup>

Una vez más, esta experiencia de sobrecogimiento, espanto y asombro se apoya en la semejanza o, mejor dicho, en la fuerza misteriosa, en la *capacidad para apropiarse, para hacer aparecer, para repetir, imitar, tomar para sí*, manifiesta en algo que se hace presente. No obstante, esa fuerza, como en los ejemplos anteriores, no es algo que el espectador descubra en abstracto, sino como referida a algo. En este caso, se encuentra vinculada al hombre que Helena está mirando y que tiene, a sus ojos, *el poder de repetir* y, en este sentido, de *imitar*, el físico, el porte, el carácter magnánimo y prudente de Odiseo. Por tanto, resulta que, una vez más, el asombro es provocado por la situación presente a partir de una figura existente. Sin embargo, como en los ejemplos anteriores, tal figura ostenta la posesión de una *fuerza misteriosa capaz de apropiarse, de hacer aparecer, de repetir, de imitar, de tomar para sí*. Como veremos enseguida, esta misma situación tendrá lugar en el caso de la presencia de la belleza física de Nausica ante Odiseo.

### 3.4. La belleza divina de Nausica estremece a Odiseo.

El pasaje donde la belleza divina de Nausica conmueve fuertemente a Odiseo a la letra dice:

Sólo la hija de Alcino se mantuvo firme ante Odiseo, porque Atenea le dio ánimo y libró del temor a sus miembros. Siguió, pues, delante del héroe sin huir; en punto permaneció dudoso Odiseo, sin saber si implorar a la doncella de lindos ojos, o si de lejos debía suplicarle, con blandas palabras, que le diese vestidos y le mostrase la ciudad. Pensándolo bien, le pareció que

<sup>42</sup>. Homero, *Odisea*, Canto III, v, 142.

lo mejor sería rogarle desde lejos con suaves frases; no fuese que se irritase si le abrazaba las rodillas. Y enseguida le habló con estas blandas e insinuantes palabras: ¡“Oh, reina, ya sea diosa, ya mortal, yo te imploro! Si eres una diosa, de aquellas que habitan en el anchuroso Cielo, te hallo muy parecida a Artémis, hija del omnipotente Zeus, por tu hermosura, talla y gracia [...] Que nunca se ofreció a mis ojos un mortal semejante, ni hombre ni mujer, y me he quedado atónito al contemplarte. Solamente una vez vi algo que se te pudiera comparar en un tierno retoño de palmera, que creció en Delo, junto al ara de Apolo [...] de tal suerte que al verle quedé confuso largo tiempo, admirado que árbol tan hermoso pudiera brotar de la tierra; de la misma manera te contemplo con admiración, oh mujer, y me tienes absorto y me infunde miedo abrazar tus rodillas, aunque estoy abrumado por un pesar muy grande.”<sup>43</sup>

Como en pasajes anteriores, la presencia de una figura existente provoca el asombro de Odiseo pero, con ella, también está la *capacidad*, la *fuerza para apropiarse, para repetir, para tomar para sí (imitar)*. Mas la importancia de este pasaje no para aquí, pues, en su segunda parte, se añade un dato que reafirma de forma muy concreta la idea que, a lo largo del análisis de los tres ejemplos anteriores, he venido presentado. En efecto, a la luz de esa segunda parte, parece aún más claro que, si bien la presencia de una figura existente provoca admiración, sorpresa, pasmo, aturdimiento, desconcierto, éxtasis, embeleso, fascinación, maravilla, estupor, extrañeza; el poder, *la fuente, la fuerza misteriosa por la cual tal aparición*, tal fenómeno *es posible* no es menos capaz de provocar esas reacciones y estados de ánimo. Ciertamente, como en los casos antes analizados, el ser que se manifiesta en la forma es lo primario. Mientras, el poder al cual ya me he referido con antelación queda, en tanto pertenencia de aquella figura, en segundo término. Con todo, a pesar de que no encuentre papel preponderante en ninguno de los ejemplos analizados, *el poder de hacer aparecer, el poder de tomar para sí lo que le pertenece a otro —en virtud de la fuerza, del poder o de la capacidad de repetición, de apropiación, de imitación—*, debe ser considerado parte fundamental e innegable de la experiencia religiosa mítica y, por lo demás, puente y lazo entre mito y filosofía, como enseguida veremos.

#### 4. La experiencia religiosa en la filosofía.

A diferencia de la experiencia religiosa mítica, la experiencia que funda y promueve la filosofía se caracteriza por considerar el poder que consume la acción como algo supremo y prima-

<sup>43</sup>. Homero, *Odisea*, Canto VI, v. 161.

no. Así, lo que en la experiencia religiosa mítica tuvo siempre el papel de algo subsidiario, propiedad exclusiva del ser que se manifestaba en la forma, en la experiencia filosófica se descubrió absoluto, supremo y primario. Por tanto, revelar y vivir el poder citado de manera abstracta, es decir, separada y, por tanto, distinta de todo objeto, de toda figura, de todo ser, es lo que distingue a la experiencia filosófica de la experiencia religiosa mítica. Por ello, en aquélla tiene lugar algo que había sido imposible se presentara en esta última, a saber: atestiguar la presencia de un poder, capaz de realizar lo ilimitado, que no se presenta como una gran forma del mundo sino que se revela como el fondo y sustento que da forma al mundo en su totalidad.<sup>44</sup> Por consiguiente, en su nacimiento, la filosofía se presenta como vivencia religiosa, es decir, como vivencia de algo ante lo cual el hombre pudo mostrarse devoto, como sobrecogido por un vértigo. Con todo, para corroborar y explicar con más claridad esta idea, atenderé a las opiniones que Rudolf Otto ofrece al intentar caracterizar la experiencia religiosa en general.

#### 4.1. La experiencia religiosa, según R. Otto.

Sabemos que Rudolf Otto desecha la idea de que la religión pueda ser considerada una función de instintos y utilidad sociales. Por ello, para encontrar los rasgos propios de la emoción religiosa, la solemnidad de esta emoción singular que sólo se presenta en el terreno religioso, Otto atiende a lo que hay de privativo y peculiar en su contenido sentimental y, con esta intención, lleva

<sup>44</sup> Ciertamente, esta concepción del mundo, por sus características, se acerca mucho a lo que W. Otto considera una visión mágica. En efecto, él señala que el modo de pensar mágico "siempre está unido a lo dinámico. Sus categorías fundamentales son la fuerza y la acción; por eso busca y venera lo extraordinario [...] Este sentido de lo milagroso proviene de un estado singular del alma humana que, de una manera enigmática, obtiene la conciencia de un poder del cual pueden emanar efectos sobrenaturales [...] Los importantes fenómenos del mundo exterior se colocan frente a la conciencia del poder humano como sucesos y manifestaciones de poder" [Cf. W. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 5.] Sin embargo, no hay que olvidar que al interés apasionado por lo extraordinario corresponde un concepto muy definido de lo natural, a saber: considerar que lo divino se manifiesta en las formas de lo natural como su esencia y su ser. Tal concepción, empero, no está más en la filosofía. En efecto, la abstracción que le da origen impide considerar lo divino como esencia y ser de lo natural; antes bien, lo hacer resaltar como un poder superior y separado de todo objeto natural. De esta forma, si en la filosofía la naturaleza llega a ser considerada manifestación de lo divino, lo es sólo en cuanto expresión de una regla o ley por la cual ella se desarrolla y genera. Así, en la filosofía, sólo esta ley ostenta el carácter de lo divino. Por tanto, a diferencia del mito, la filosofía sólo considera divino al poder que realiza la acción y, así, nada natural puede, a sus ojos, ser merecedor de esta consideración. De esta suerte, aunque el objeto de la filosofía sigue siendo, como en el mito, la realidad natural, aquella, a diferencia de este último, puede aspirar a apreciar la existencia en lo largo y lo profundo y contemplar con veneración sus formas y su validez, pues siempre descubre en ellas la manifestación de un poder terrible, que aparece siempre idéntico e inmutable por ser capaz de lograr la repetición exacta e infinita del proceso de la naturaleza.

a cabo el examen y análisis de esos momentos y estados espirituales de grave y devota emoción<sup>45</sup>. Le impulsa a realizar esta faena, la intención de salir al paso de un equivoco que puede conducir a una visión incorrecta y parcial de la esencia de la divinidad; a saber, la idea de que los predicados racionales —entre los cuales se encuentran espíritu, razón, voluntad, voluntad inteligente, buena voluntad, omnipotencia, unidad de sustancia, sabiduría y otros semejantes— apuran y agotan esta esencia. En efecto, Otto está convencido que, “aun cuando los predicados racionales están de ordinario en el término más visible, dejan tan inexhausta la idea de la divinidad, que precisamente sólo valen y son *para* y *en* un algo irracional”<sup>46</sup>. Por ello, se da a la tarea de explorar y tratar de describir el excluido y olvidado aspecto irracional de la esencia de la divinidad y de la experiencia o vivencia que la comprende. No presentaré, en lo que sigue, ni una justificación ni una exposición detallada y puntual de la propuesta desarrollada por Otto. Eso me colocaría muy lejos del tema que busco tratar aquí. Por consiguiente, sólo me limitaré a tomar la clarificación que él hace de “lo santo” como nombre para la esencia de la divinidad. A partir de ella, Otto expone y caracteriza el aspecto irracional de la divinidad, que tan importante es para el tema que por el momento busco clarificar; a saber: el tipo de experiencia que funda y da origen a la filosofía.

Según Otto, lo *santo* es, ante todo, “una categoría explicativa y valorativa que como tal representa y nace exclusivamente en la esfera religiosa. Es compleja, y entre sus diversos componentes contiene un elemento específico, singular, que se sustrae a la razón y que es inefable; es decir, completamente inaccesible a la comprensión por conceptos.”<sup>47</sup> Mas, señala Otto, “estamos habituados a emplear la palabra *santo* en sentido translaticio y no en un sentido primigenio. *Santo* suele aplicarse como predicado absoluto moral que significa la moral perfecta, la bondad suma.”<sup>48</sup> No obstante, aclara Otto, ‘santo’ en sentido primigenio contiene un excedente de significación que no comprende en absoluto ni exclusivamente el sentido moral. Pues bien, para designar aquél excedente de significado y evitar, así, incorporar lo moral y lo racional en la esencia de la divinidad, Otto crea un neologismo, a saber: *lo numinoso*. Con él, Otto busca designar varias cosas. En primer término, expresar un reflejo sentimental, primigenio y característico que provoca el ánimo, que puede ser indiferente a la ética<sup>49</sup>. En segundo, explicar y valorar los rasgos propios de la emo-

<sup>45</sup>. Cf. Otto, R. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducción de Fernando Vela. Madrid: Alianza (Alianza de Bolsillo) 1998; 231pp., pp. 17-18.

<sup>46</sup>. *Ibid.*, p. 10.

<sup>47</sup>. *Ibid.*, p. 14.

<sup>48</sup>. *Ibid.*, pp. 14-15.

<sup>49</sup>. Cf. *Ibid.* pp. 16 y 22.

ción religiosa, la solemnidad de esta emoción singular que sólo se presenta en el terreno religioso. En tercero, atender a lo que en el contenido sentimental de esta emoción hay de privativo y peculiar. Y, finalmente, en cuarto lugar, llevar a cabo el examen y análisis de esos momentos y estados espirituales de grave y devota emoción. Es, pues, con el neologismo 'numinoso' que Otto intenta dar cuenta de ese reflejo sentimental, primigenio y característico que provoca el ánimo y, así, explicar aquello que vive en todas las religiones como su fondo y médula.

Para Otto, son varios los rasgos propios de la emoción religiosa, los sentimientos que expresan íntegramente el sentimiento religioso. Dos de ellos son los que más importan para el análisis que ahora llevo a cabo. Me refiero, en primer término, al "sentimiento de criatura" y, en segundo, al "sentimiento de *mysterium tremendum*". Ciertamente, según Otto, el primero es un momento concomitante, un efecto subjetivo, la sombra, por así decirlo, del segundo. No obstante, ambos son importantes para comprender en qué medida la experiencia que da origen a la filosofía puede ser comprendida y caracterizada como una experiencia religiosa.

Arriba señalé que, para Otto, el objeto numinoso es un elemento específico, singular, que se sustrae a la razón y que es inefable; es decir, completamente inaccesible a la comprensión por conceptos, porque aparece como algo siniestro, es decir, oculto, escondido y, por ello mismo, inquietante. Pues bien, Otto ofrece la expresión *mysterium tremendum* para compendiar lo que considera lo más hondo e íntimo de toda conmoción religiosa intensa. Sin embargo, a pesar de su irreductibilidad, Otto opina que ha de ser de alguna manera comprendido, pues, de no ser así, no podría en general decirse nada de él. Ciertamente, dada su naturaleza, sólo de manera indirecta será posible acercarse lo más posible a la humana comprensión la entraña de esa experiencia en la que, por su parte, se revela la esencia de la divinidad. Por ello, llegado el tiempo de explicar qué y cómo es eso que él llama numinoso, Otto se avoca a clarificar aquello que puede agitar y henchir el ánimo con violencia conturbadora, es decir, "aquello que prende el ánimo con tal o cual tonalidad". Dado que, a juicio de Otto, aquello no puede ser otra cosa que sentimientos, pasa a describir esos sentimientos. No obstante, antes de ello aclara que los sentimientos que permiten encontrar el carácter positivo del *mysterium tremendum*<sup>50</sup> son algo más que fe en la salvación eterna, amor o confianza. Así, prescindiendo de estos sentimientos conexos, Otto afirma que:

---

<sup>50</sup>. Cf. *Ibid.*, pp. 22-23.

Entre estas cualidades positivas, la primera que echa de ver es la expresada en el adjetivo *tremendo*. *Tremor* no es en sí otra cosa que temor; un sentimiento natural muy conocido, pero que nos sirve aquí para designar aproximadamente y sólo por analogía un sentimiento reflejo, de naturaleza peculiarísima, que puede ser aludido por él, pero que, en realidad, es muy distinto de atemorizarse. Algunas lenguas poseen expresiones adecuadas que designan exclusiva o preferentemente este temor especial, que es algo más que temor. Por ejemplo, en hebreo *hiq'disch* = santificar. «Santificar una cosa en el corazón» significa distinguirla por el sentimiento de pavor peculiarísimo, que no se confunde con ninguna otra clase de pavor; significa valorarla mediante la categoría de lo *numinoso*. El antiguo testamento abunda en expresiones equivalentes. Muy notable es *emat Jahveh*, el terror de Dios, el terror que Jahveh puede emitir, enviar como un demonio paralizando los miembros del hombre y que emparenta, muy de cerca con el *deima panikon* (el terror pánico) de los griegos<sup>51</sup>.

Ahora bien, según Otto, el «sentimiento de criatura» o, dicho de otra forma, el “sentimiento de la criatura que se hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquél que está sobre todas las criaturas”,<sup>52</sup> es sólo un momento concomitante, un efecto subjetivo, la sombra, como ya quedó dicho, del sentimiento del *mysterium tremendum*. Por tanto, el aspecto más importante de lo numinoso, de lo divino, es, según Otto, el carácter siniestro, recóndito, escondido, inescrutable y, por ello mismo, inquietante, fascinante.

Pues *estremecerse* no es un temor natural, sólito, ordinario, sino ya un primer sobresalto y barrunto de lo misterioso, aun cuando en su forma más tosca de inquietante y siniestro; es una primera valoración, según una categoría que no reside ni se refiere a objetos naturales, y que sólo es posible para aquel en quien se ha despertado una peculiar predisposición del ánimo distinta de la natural, que al principio se manifiesta en forma brusca grosera, y, sin embargo, ya revela una nueva función o manera especial de sentir y valorar del espíritu humano.<sup>53</sup>

#### 4.2. La experiencia filosófica como experiencia religiosa.

Al considerar que, en la filosofía, el *poder de apropiación*, el *poder de repetición* no es concebido como una fuerza propiedad de un ser determinado, sino un poder en abstracto, es decir, un poder separado de todo ser perceptible, es imposible dejar de pensar que la experiencia que funda la filosofía está centrada en el estremecimiento producto del descubrimiento o, en todo caso, de la vivencia directa del *mysterium tremendum*. Por tanto, la experiencia que instituye y da origen a la filosofía no puede dejar de ser apreciada como una verdadera y típica experiencia religiosa. En

<sup>51</sup>. *Ibid.*, p. 24.

<sup>52</sup>. *Ibid.*, p. 19.

<sup>53</sup>. *Ibid.*, p. 26.

efecto, en ella, la presencia de una cosa particular, de una figura existente que ostenta el *poder de apropiación*, el poder de repetición, ya no es más lo que provoca que el hombre se muestre atento, devoto, como sobrecogido por un vértigo. En sentido contrario al mito, lo que en la filosofía provoca en el hombre un sobrecogimiento que le hace mostrarse devoto, atento, es *el poder, la fuerza, la capacidad de repetición y de apropiación*, concebidos como algo absoluto, es decir, como absueltos de ser propiedad de un ser determinado y, por ende, como algo siniestro, escondido, recóndito, oculto y, al mismo tiempo, clave del origen del modo de ser de la totalidad del universo.

Pero, el poder de repetición y de apropiación puede ser causa de un estremecimiento tan hondo y tremendo no sólo por aparecer como algo inaccesible. Cuando se toma en cuenta que, en griego, la palabra 'imitar' está unida, por homonimia, a la idea de 'obedecer', 'ser capaz de dar lugar a algo', 'ceder', 'rendirse', 'someterse', el poder de apropiación se revela como un poder terrible al cual todo lo que existe se somete. En efecto, la palabra εἰκάζω, que quiere decir 'ser semejante', es el pasado participio del verbo εἶκω. Este último, a su vez, encuentra una relación de homonimia y homografía con "otro verbo" εἶκω que, por su parte, significa 'ceder', 'rendirse', 'restituir', 'sujetarse', 'someterse'. Pues bien, dada tal homonimia, no es imposible suponer que, en griego, el acto de 'imitar', 'copiar', con cierta facilidad implique el acto de 'obedecer', 'ceder', 'rendirse', 'sujetarse', 'someterse'.<sup>54</sup> Por consiguiente, tampoco es imposible pensar que, en función de tal homonimia, el poder de repetición y apropiación, incluya no sólo la acción de devolver y sustituir y, con ella, la acción de arrastrar, chupar, aspirar extraer, arrancar y sacar a la luz sino, también, la acción de retroceder, de volver hacia atrás, de perder terreno y, por tanto, de desistir, de ceder. Por ello, no es absurdo pensar que, ante la mirada del filósofo, el *poder de repetición* se vea acompañado de una obediencia, del sometimiento a una orden, de un obrar conforme a órdenes y, por consiguiente, verse justificado a otorgar a ese poder el nombre 'λόγος' que, entre sus múltiples significados, hace referencia a *una orden*.

Pero, que los significados descritos se relacionen entre sí por el procedimiento de la homonimia trae consigo importantes consecuencias. En primer lugar, según puedo ver, esta relación ofrece al pensamiento filosófico griego un motivo, un límite, una frontera o, para decirlo con palabras de Kerényi, un "compromiso dramático". Es decir, "así como Goethe, al construir la acción de su Mefistófeles, estaba obligado no sólo por la historia popular del doctor Fausto, sino también por una «trama» dramática peculiar al concepto del Diablo (una trama que requería también perso-

<sup>54</sup>. Cf. εἶκω en Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*.

najes seducidos y traicionados), [y así como] del mismo modo un poeta antiguo, incluso uno tan temprano como el poeta del himno homérico a Hermes, estaba atado a una «trama» definida para cualquier historia que quisiera contar sobre el dios”,<sup>55</sup> de esa misma forma, el pensamiento filosófico griego, por causa del lenguaje existente en el mundo mítico, se vio atado a seguir y explorar una dirección específica; a saber: la dirección motivada por la homonimia antes presentada. Dicho de otro modo, la homonimia antes descrita bien puede ser considerada el sentido obligado que, en términos filosóficos, lió y delimitó la comprensión del universo, de la naturaleza. ¿De qué otro modo podría explicarse que la filosofía, al hablar o tratar de describir el tipo de comportamiento que daba orden al universo, se refirió a él en términos de una eterna mimesis (repetición) y, en cuanto tal, en términos de una eterna obediencia, de un eterno sometimiento, de un eterno obrar conforme a una orden, tan inexorable como oculta? Tal obediencia-mimesis se consigna en el ya citado fragmento Anaximandro, que a la letra dice:

De donde [=de aquellas cosas] hay generación para las cosas, hacia allí [=hacia esas cosas] se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, deben expiar y pagar reparación unas a otras por su injusticia, según el ordenamiento del tiempo.<sup>56</sup>

Antes he dicho que, a la hora de explorar la dirección ofrecida por la homonimia presente en el lenguaje mítico, la filosofía se vio obligada a actuar conforme a una «trama dramática» peculiar. Y, según lo que expliqué más arriba, esto no quería decir otra cosa que la filosofía levantó el vuelo en una dirección específica y determinada, es decir, en aquella en la que la homonimia señalada la puso en camino. Por tal razón, la particular resolución que la filosofía llevó a cabo de la homonimia que une la acción de imitar con la de someterse, permitió a aquella construir no sólo la visión del mundo que la caracterizó en sus orígenes sino, además, la experiencia religiosa que la fundó, experiencia, esta última, que difiere y se distancia de la actitud religiosa característica del mito. Enseguida explico por qué.

A decir verdad, la experiencia religiosa que caracterizó a la filosofía en sus orígenes se distinguió de la experiencia religiosa mítica básicamente por dos cosas. En primer lugar, por el descubrimiento que la filosofía llevó a cabo de una prepotencia absoluta, de una majestad tremenda —absuelta de ser propiedad de un ser determinado—, a la que están sometidas, rendidas, sujetas en obediencia, acatamiento y repetición, todas las cosas —incluida la ley misma. En segundo, en

<sup>55</sup> Kerényi, K. *Los dioses de los griegos*, p. 19.

<sup>56</sup> Eggers Lan, C. *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, p. 22.

el consiguiente sentimiento de impotencia o, mejor dicho, en el sentimiento de la propia nulidad por parte del ser humano frente a esa energía, frente a esa majestad, frente a esa orden que, como ya señalé, es límite para sí misma, ley para sí misma. Ciertamente, la experiencia religiosa filosófica comparte con la experiencia religiosa mítica el sentimiento de impotencia o, mejor dicho, el sentimiento de la propia nulidad que el ser humano experimenta frente a esa majestad.

El hombre se hunde y derrite en su propia nada, en su pequeñez. Cuanto más clara y pura se le aparece la grandeza de Dios, tanto más reconoce su pequeñez.<sup>57</sup>

Sin embargo, mientras que en el mito este sentimiento es provocado por la arbitrariedad con la que tal poder está investido, en la filosofía ese sentimiento es motivado por la necesidad o, mejor dicho, obligatoriedad que tal poder ostenta. Entonces, en la experiencia religiosa que da origen a la filosofía, lo divino se representa bajo la obediencia y la ordenanza. Por tanto, en ella, lo divino aparece como lo más ceñido, lo más limitado, lo más necesario y, por tanto, lo menos arbitrario. De este modo, con la filosofía, lo divino o, lo que es lo mismo, ese *poder de repetición* y *apropiación* exento de ser identificado, o bien con ser alguno, o bien con propiedad de ser ninguno, no es otra cosa que sometimiento, sumisión, subordinación, sujeción, cumplimiento, observancia, obediencia, acato, respeto, adhesión, reverencia, a una misma ley, eterna e inmutable.

La filosofía marcha en sentido contrario a lo supuesto por el mito. Ella dejó de considerar lo divino como una autoridad arbitraria y caprichosa. No obstante, en concordancia con aquél, la filosofía asumió —aunque ya no por razón de la arbitrariedad— que el ser humano no podía nada frente a esa gran majestad, que al devolver, al restituir, concedía, otorgaba, cedía, se sometía, se sujetaba y, por tanto, se rendía ante sí misma.

De esta suerte, en el rigor de la experiencia religiosa que funda la filosofía brilla furiosa una inaplazable interpelación. En efecto, toda vez que, en función de la inminencia de su cumplimiento, esa *fuerza*, ese *poder de repetición*, se revela como algo absolutamente necesario, su realización en la práctica aparece como una ineludible exigencia. Por ello, sin lugar a dudas, la experiencia religiosa que da origen a la filosofía involucró el aniquilamiento del yo, es decir, la clara conciencia, por parte del ser humano, de su nulidad o incapacidad de interferencia en el cumplimiento o realización de esa ley. Por ello, la filosofía no pudo sino admitir que la máxima aspira-

<sup>57</sup>. Greich, C. *Die Deutsche Mystik in Predigerorden* («La Mística alemana en la Orden de Predicadores»), páginas 144 y siguientes, *apud*, Otto, R. *Op. Cit.*, p. 33.

ción, humana no podía ser otra que la contemplación de la majestad y eficacia que esa ley ineludible despliega en su cumplimiento.

Entonces, en la experiencia filosófica, el sentimiento de la impotencia frente a la prepotencia, es decir, el sentimiento de la propia nulidad frente a la eficacia de la ley, trajo como fundamental consecuencia la aniquilación del sujeto y, por ende, la voluntaria e ineludible sumisión, la obediencia, la sujeción, al poder del cual él mismo se descubrió como simple *seguimiento*, simple efecto. Él aparecía como mera ratificación de la ineludible realización y, por tanto, eficacia de ese poder<sup>58</sup>. Por ende, el sentimiento de la propia nulidad encalla en la clara convicción, por parte del ser humano, de no tener otra alternativa, ni otro deseo, sino el de moverse libremente —a fuerza de succión o atracción de ese *poder de repetición*—, para cumplir y hacer cumplir y, por tanto, ver realizada, tal potestad en la práctica. Por consiguiente, características de la experiencia religiosa que funda a la filosofía, son el retroceder, el perder terreno, el retirarse, el ceder, el aflojar, el desistir y, por tanto, el rendirse. Pero, al obedecer, al someterse voluntariamente a la ley, en tanto ente contemplativo, el ser humano, viene a convertirse en icono o, lo que es lo mismo, en índice o, si se quiere, símbolo del dios, de lo divino<sup>59</sup>. Y se convierte en su representante, aunque nunca en su sustituto, no obstante que, cumpliendo su ley —en cuanto su ejecutor y procurador— no sólo lo hace presente sino, también, participa de él. En efecto, el vocablo 'icono', al ser un derivado del

---

<sup>58</sup>. En este punto es pertinente señalar que otro de los significados del verbo ἔιχω es 'seguir', 'ir detrás', 'moverse', 'andar detrás de alguno en la misma dirección'. Entonces, el seguimiento es una parte fundamental del poder de repetición que descubre, como forma del mundo, la filosofía. Así, la relación causa-efecto tan fundamental para el desarrollo de la ciencia natural puede encontrar aquí su más arcaico origen. Con todo, no será aquí el lugar donde habré de aducir elementos para justificar esta hipótesis. Una tarea de este estilo llevaría muy lejos de las metas más fundamentales el trabajo que ahora realizo. Una cosa más, sin embargo, es fundamental anotar. En el ámbito humano el seguimiento referido encuentra nuevos derroteros, pues el hombre no es ni un animal ni una planta. Así, el seguimiento a la ley de repetición en el ámbito humano aparece como una franca y consciente adhesión, que surge como resultado de esa experiencia religiosa que funda a la filosofía, y privilegia al hombre como ser de la naturaleza. En efecto, el ser humano aparece, así, como un ser dispuesto y dirigido por la naturaleza (μορφή) hacia la naturaleza misma (φύσις), es decir, hacia el poder creador (poder de repetición) que ella misma es. Por ello, el ser humano parece estar dispuesto (destinado) por naturaleza (μορφή) a la naturaleza misma (φύσις). En este sentido, el ser humano aparece como un ser capaz de enriquecerse y expandirse porque logra tocar de manera profunda su verdadera naturaleza (φύσις).

<sup>59</sup>. Utilizo los vocablos 'icono' e 'índice' en el mismo sentido en el que los utilizó Pierce. Por consiguiente, cuando hablo de icono hago referencia a "un signo determinado por su objeto dinámico en virtud de su naturaleza interna" y, cuando hablo de índice indico "un signo determinado por su objeto dinámico en virtud de la relación real que mantiene con él. En cambio, cuando utilizo el vocablo 'símbolo' lo hago tanto en el sentido en el que lo usó Pierce como en el que lo usó Todorov. Por tal razón, cuando utilizo este vocablo hago referencia a dos cosas. Primera, a "un signo determinado por su objeto dinámico solamente en el sentido en que será interpretado", que es el uso que le dio Pierce. Segunda, a la representación que hace participar al simbolizante, de lo simbolizado. Es que, de no obrar así, el concepto símbolo se vería preso de un carácter de arbitrariedad con el que el pensamiento mítico no lo envistió.

verbo ἑταίω (imitar), no sólo hace alusión a la idea de repetir o imitar sino, también, a la idea de obedecer.<sup>60</sup>

En las grandes religiones monoteístas tropezamos con un aspecto totalmente distinto de lo divino [...] No encontramos individualización, ni una pluralidad de dioses, que son los representantes de diversos poderes naturales o de diferentes cualidades psíquicas [...] Ninguna religión pudo pensar nunca en cortar o siquiera aflojar el vínculo entre la naturaleza y el hombre, pero en las grandes religiones este vínculo se halla trabado y fijado con un nuevo sentido. No se niega o destruye la conexión simpatética que encontramos en la magia y en la mitología primitiva, mas ahora la naturaleza es abordada desde el lado racional y no desde el emotivo. Si la naturaleza contiene un elemento divino, no se refleja éste en la abundancia de su vida sino en la sencillez de su obra. La naturaleza no es, como en las religiones politeístas, la grande y benigna madre, el seno divino de donde procede toda vida. Es concebida como la esfera de la ley y de la legitimidad, y con sólo este rasgo demuestra su origen divino [...] Este orden universal, eterno, inviolable, gobierna el mundo y determina todos los acontecimientos singulares [...] El mundo se ha convertido en un gran drama moral en el que la naturaleza y el hombre tienen un papel que desempeñar [...] La vida entera del hombre se convierte en una lucha ininterrumpida por el fin de la justicia [...] Todo acto, por muy común o humilde que sea, posee un valor ético definido y se halla teñido de un color moral específico; significa orden o desorden, preservación o destrucción [...] Sentimos en todo esto un esfuerzo heroico de la humanidad para librarse de la presión y compulsión de los poderes mágicos, un nuevo ideal de libertad, pues sólo mediante una decisión propia se pone el hombre en contacto con lo divino y se convierte en aliado de la divinidad [...] Esa forma de simpatía ética universal logra la victoria en la religión monoteísta sobre el sentimiento primitivo de una solidaridad natural o mágica de la vida [...] En la filosofía estoica el concepto de una providencia universal (πρόνοια) que gobierna el mundo y lo dirige hacia su meta es central, y en ella el hombre, como ser consciente y racional, tienen que trabajar por los fines de la Providencia. El universo constituye una gran sociedad entre Dios y los hombres, *urbs Dis huminibusque communis*. “Vivir con los dioses” (σὺζχῶ θεοῖς) quiere decir colaborar con ellos. El hombre no es mero espectador; es, a tenor de sus alcances, el creador del orden cósmico [...] Todo esto se pudo lograr gracias a un lento y continuo desarrollo del pensamiento y del sentimiento religiosos.<sup>61</sup>

Entonces, la filosofía —y, con ella, la experiencia religiosa que le da origen, — bien puede ser caracterizada como una dirección enteramente nueva de pensamiento y de sentimiento cuyo resultado fue G usando para ello palabras que Cassirer utiliza con otro fin y en un distinto momento — un “cambio religioso de sentido”. En efecto, con ella el hombre griego antiguo encontró un nuevo impulso desde el cual conducir su vida. Es que “descubrieron en si mismos un poder positivo, no de inhibición sino de inspiración y aspiración [...] se impusieron una tarea común [...] in-

<sup>60</sup>. Es cierto, existen muy variadas y complejas definiciones del vocablo ‘icono’. La definición aquí vertida no intenta en absoluto competir con ellas. Antes bien, apegada a la etimología, intento ofrecer un sendero para la comprensión que, de la concepción del ser humano, ofreció la filosofía a la posteridad.

<sup>61</sup>. Cassirer, E. *Antropología filosófica*, pp.152-155.

jertaron un sentido más profundo de obligación religiosa que, en lugar de ser una restricción o compulsión, era la expresión de un nuevo ideal positivo de libertad humana."<sup>62</sup>

La respuesta que da Eutifrón a la pregunta filosófica de Sócrates parece, ante todo, una pre-sunción: lo que yo hago es lo piadoso. Es la respuesta mítica; para decirlo más exactamente, esta respuesta, en cuanto ha perdido su sentido estricto con el transcurso de la evolución histórica. Para que ella sea auténtica ha de suponer una determinada actitud humano-religiosa, que experimenta al ser de una manera especial.

Para ella la realidad es simultáneamente superficie y fondo. Ésta no se compone, como en la concepción posterior del mundo, de sistemas de energía que son encerrados por el pensar racional en conceptos y leyes, sino de poderes de una especie natural y a la vez numinosa, que combaten entre sí, y cuya incesante lucha emerge continuamente el ser. Pero la verdad mítica consiste en que los poderes y su comportamiento se patentecen al que las contempla en formas y procesos válidos, a saber: en los dioses y sus destinos. Las representaciones por medio de las cuales acontece esto son, pues, algo distintas de los conceptos de la ciencia, pero también algo diferente de las no comprometidas creaciones de la poesía posterior, independizada estéticamente. Son la expresión inmediata del ser y del hombre que sabe de ellas, trata con ellas, se instala en ellas, se encuentra, con eso precisamente, en el orden de este ser. Actitud mítica significa que el hombre siente continuamente las fuerzas primitivas en acción. Las experimenta en la naturaleza circundante, en la infinitud de los astros, en los fenómenos de la atmósfera y en el ritmo del crecimiento, pues ellas con las que producen todo aquello, para decirlo más correctamente, son todo aquello. Las experimenta en su propia esencia, pues gobiernan las emociones que se generan en su interior, se patentizan en las exhortaciones y premoniciones de su alma, en sus sueños y en las visiones de sus momentos de éxtasis. Su destino es continuamente obra de ellas; el ordenamiento de familia y comunidad procede de sus efectos y representa a la vez una protección contra su prepotencia.<sup>63</sup>

Con todo, si lo que se busca es comprender el origen y carácter último de la filosofía, sería un error olvidar que la experiencia religiosa mítica supeditó, a una figura existente y dada, aquello que, en la experiencia religiosa que da lugar a la filosofía, es algo absuelto de cualquier relación o semejanza con objeto alguno. Me refiero al *poder que, por consunar la acción, aparece como un poder o fuerza de repetición, de apropiación y de mimesis y, en este sentido, como un poder o capacidad de tomar para sí, de arrastrar, de chupar y, por ello mismo, de hacer aparecer, de extraer, en fin, de sacar a la luz*. Por tanto, hay que decir que lo que distingue a la experiencia religiosa que da origen a la filosofía de aquella que caracterizó a la imaginación mítica, es la capacidad de localizar la presencia absoluta, es decir absuelta de cualquier relación o semejanza con objeto alguno, del *poder de repetición* que da vida y sentido a la naturaleza toda. En efecto, característica fundamental de la experiencia que dio origen a la filosofía fue descubrir el poder citado como ab-

<sup>62</sup> Ibid., pp. 164-165.

<sup>63</sup> Guardini, R. *La muerte de Sócrates*, pp. 34-35.

suelto o, mejor dicho, separado y distinto de cualquier cosa del mundo y revelarlo, por tanto, como algo escondido y recóndito, como algo cuyo misterio es fascinante y tremendo y cuya majestad, además, está en relación directa con su energía, con su poder; que es voluntad, fuerza, movimiento, actividad, impulso, vida.

Y vida en verdad le corresponde, pues la acción del entendimiento es vida y aquél es energía, pues la acción de aquél es en sí misma vida, la más excelsa y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno excelso, de manera que la vida y la eternidad le pertenecen a Dios, porque esto es Dios.<sup>64</sup>

Ahora bien, es fundamental señalar que, a pesar de las diferencias ya descritas, la filosofía no puede ser considerada un alejamiento más o menos radical, ni del estilo religioso griego antiguo ni, mucho menos, de la concepción del hombre que lo acompañó. Antes bien, según lo que hasta el momento he señalado, la filosofía en sus orígenes aparece como una profundización y, por ello mismo, como una reconducción del proyecto mítico, según el cual, el sentido griego de la existencia consistía en *contemplar y ser contemplado*. En efecto, en el paso del mito a la filosofía, la concepción del hombre como θεωρός o, lo que es lo mismo, del hombre como espectador del mundo y de las cosas dignas de verse (cosas maravillosas, cosas divinas) alcanzó su más grande expresión y sentido. De nuevo se propone una situación básica; a saber: una visión recíproca activa y pasiva, un hombre que contempla y es contemplado pero en esta ocasión, la reciprocidad se refuerza toda vez que, el contemplador divino, que en el esquema mítico también puede ser contemplado, puede ser contemplado pero desde su propia contemplación. Es decir, mientras que la imaginación mítica llegó a la conclusión que la visión de Dios o, mejor dicho, aquello que el Dios veía no podía nunca llegar a ser conocido por ser humano ninguno, la filosofía partió de la idea, según la cual, la visión de Dios sí podía ser contemplada, es decir, alcanzada, por ese miembro, parte él mismo, de aquella contemplación.

Así las cosas, por virtud del paso del mito a la filosofía "la observación más fiel de lo natural se convirtió en contemplación de lo eterno e infinito".<sup>65</sup> Por consiguiente, una religión del mundo existente, del mundo sentido como real, permitió el paso del mito a la filosofía. En efecto, a fin de comprender y así admirar la totalidad, el ser humano ponderó su capacidad de contempla-

<sup>64</sup>. Aristóteles, *Metafísica*, Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 65), 1986; 830pp., A (XII) 7, 1072b 25-30.

<sup>65</sup>. Otto, W. *Op. Cit.*, p. 4.

ción y, entonces, abrazó la intención de investigar la naturaleza de las cosas como un todo. Así fue como la filosofía colocó al ser humano más cerca de la divinidad, pues lo consideró apto para llegar a tener la visión de Dios, es decir, capaz de alcanzar a ver aquello que, según el mito, sólo un Dios podía ver, a saber: *el orden total de la naturaleza* o, dicho de otra forma, *el conjunto de las cosas dadas como una totalidad con una conexión ordenada y plena de sentido*. Entonces, al considerar al hombre capaz de *comprender el mundo natural como una estabilidad firme, como un orden inmutable*, la filosofía cambió de rumbo el sentido de la θεά (cosa maravillosa, cosa digna a verse) y, por consiguiente, del θεῶργός (espectador, convidado, enviado a la fiesta).

Con todo, es cierto que el paso del mito a la filosofía fue paulatino. En efecto, la posibilidad de considerar el *poder de apropiación*, el *poder de repetición*, ya no como una fuerza propiedad de un ser determinado, sino como un poder en abstracto, es un proceso que se desarrolló muy gradualmente. En efecto, al principio, con Tales, ese poder se consideró propiedad del agua. Mas, pronto se produjo un paso importante con Anaximandro, pues él consideró que el principio, es decir, el *poder de apropiación*, el *poder de repetición* no pertenecía a ningún ser natural en particular, sino que era (estaba en, pertenecía a) algo indefinido. Un paso hacia atrás, parece representar, sin embargo, Anaxímenes, quien vuelve a considerar tal principio propiedad del aire. Por tanto, Heráclito parece dar el paso definitivo. En efecto, él fue quien llamó a esa fuerza λόγος o, dicho de otra forma, *una orden* y, también, *medida, relación, proporción* y, por tanto, *regla de reparto* que, lejos de estar identificada o implantada en algún objeto del mundo, impone a todos ellos un orden igualitario. Empero, no sin importancia en este asunto queda la especial figura de Anaxágoras. Él, por su parte, caracterizó este poder como νοῦς (o, lo que es lo mismo, como una visión totalizadora y omnisciente) separado y distinto de todo objeto natural. Así lo confirma el fragmento que cito a continuación:

Todas las demás cosas tienen una porción de todo, pero la Mente es infinita, autónoma y no está mezclada con ninguna [νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμικται οὐδενὶ κρημᾶτι] sino que ella sola es por sí misma [ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστίν]. Pues, si no fuera por sí misma, sino que, si estuviera mezclada con alguna otra cosa, participaría de todas las demás, pues en cada cosa hay una porción de todo, como antes dije; las cosas mezcladas con ella le impedirían que pudiera gobernar ninguna de ellas del modo que lo hace al ser ella sola por sí misma. Es, en efecto, la más sutil y la más pura de todas; [ἐστὶ γὰρ λεπτότατόν] tiene el conocimiento todo sobre cada cosa y el máximo poder [πάντων νοῦς κρατεῖ τε πάντων κρημάτων καὶ καθαροτάτων]. La mente gobierna todas las cosas que tienen vida, tanto las más grandes como las más pequeñas. La Mente gobernó también toda la rotación, de tal manera que comenzó a girar en el comienzo [...] Conoce todas las cosas mez-

cladas, separadas y divididas. La mente ordenó todas cuantas cosas iban a ser, todas cuantas fueron y ahora no son, todas cuantas ahora son y cuantas serán, incluso esta rotación en que ahora giran las estrellas, el sol y la luna, el aire y el éter que están siendo separados [...] Hoy muchas porciones de muchas cosas, pero ninguna está separada ni dividida completamente salvo la Mente [...] Y cuando la Mente inició el movimiento, estaba separada de todo lo que era movido y todo cuanto la Mente movió quedó separado.<sup>66</sup>

¿Por qué, entonces, con Heráclito, Anaximandro y Anaxágoras, Tales y Anaxímenes pueden ser considerados filósofos? A decir verdad, porque ellos alcanzaron a producir la concepción del conjunto de las cosas dadas, como una totalidad con una conexión ordenada y plena de sentido, ya que estimaron que el *poder de apropiación*, el *poder de repetición*, era ley inmanente del universo, es decir, ley presente en todos y cada uno de los seres. Aunque, ciertamente, trataron de explicar la razón de ser de esa totalidad a través de elementos del mundo que, de manera evidente, representaban y, mejor aún, ostentaban una ley cíclica; ley que, a sus ojos, era paradigma del poder que ellos valoraban como razón de ser del universo en su orden y totalidad.

De esta suerte, cuando Tales afirmó “todo está lleno de dioses” lo que quiso expresar es que todo estaba lleno (es resultado, seguimiento) de la presencia del poder de repetición que, en realidad, era característica (propiedad) del universo como totalidad. Por tanto, la sentencia atribuida a Tales, que a la letra dice: “el agua es el origen de todas las cosas”, puede leerse de la siguiente forma: “el poder de apropiación y repetición, que es propiedad del universo por razón del agua —que exhibe un comportamiento innegablemente cíclico—, es la causa de que todo exista”. Y la misma lectura puede hacerse para la idea de Anaxímenes, para quien el aire es la fuente de todo. Por razón de sus características físicas, tanto el aire como el agua, son elementos que impregnan todo, que rodean todo y, por ello mismo, que exhiben la característica más básica del poder de apropiación y repetición, a saber: ser regla de reparto común a todos, presente en todos y, por consiguiente, orden a la cual todos obedecen, se rinden, se someten, se sujetan y, por ende, todos respetan.

Las representaciones de la filosofía jónica anuncian ya de alguna manera el punto crítico. El “agua” de Tales, lo “amorfo-inconmensurable” de Anaximandro, el “aire” de Anaxímenes, el “fuego” de Heráclito no son ciertamente todavía conceptos filosóficos en sentido estricto, sino símbolos de la realidad primaria; pero ya en ellos penetra una nueva relación con el mundo. El hombre comienza a desatarse del imperio de estos poderes, a sentir como “naturaleza” las cosas que lo rodean y a interrogarlas de una nueva manera, a saber: científico-crítica. Se toma

<sup>66</sup>. Anaxágoras, Fr. 12, Simplicio, *Fis.* 164. 24 y 156, 13 y Fr. 13, Simplicio, *Fis.* 300, 31, *apud*, Kirk & Raven, *Op. Cit.*, pp. 507-508.

atento a la conexión de causa efecto, y todo y parte, medio y fin, y busca explicar racionalmente los fenómenos a partir de allí. Comienza a comprender las propiedades objetivas de las cosas y a tomar posesión de estas en virtud de dicho conocimiento. De este modo el cuadro del mundo tradicional pierde su sentido originario. El hombre prosigue viviendo en él, pero sin estar ya obligado efectivamente.<sup>67</sup>

Antes he dicho que el paso del mito a la filosofía fue paulatino. No obstante, la posibilidad de considerar el *poder de apropiación*, el *poder de repetición* cosa maravillosa, cosa digna de verse y, en este sentido, cosa divina (θεῖά) fecha el origen de la filosofía. Allí donde tal caracterización se presenta, tiene lugar la filosofía. Por tanto, esta última se distingue del mito por considerar que no hay cosa más divina que el *poder de apropiación y repetición*, propiedad del universo. Por ello, con la filosofía, lo divino quedó caracterizado como esa presencia absoluta y, por tanto, separada y distinta de cualquier cosa del mundo y, por ello mismo, como lo escondido y recóndito, como aquello cuyo misterio es fascinante y tremendo y cuya majestad está en relación directa con su energía, con su poder, que es voluntad, fuerza, movimiento, actividad, impulso, vida.

Frente a la naturaleza el filósofo se mostró atento, devoto, arrobado, como sobrecogido por un vértigo. En su cíclica obediencia y sumisión, en su circular seguimiento y sometimiento, ella le revelaba la presencia de un poder, de una fuerza, de una capacidad de repetición y de apropiación, que arrastraba y chupaba, que extraía y sacaba a la luz todo ser en el universo. Luego, por la filosofía, lo divino pasó a ser identificado con aquel poder que unifica, abraza y envuelve al todo. Por ello, desde, con y en la filosofía, lo divino pasó a representar el origen, sustento y fuente del mundo. Por tanto, lo divino se llegó a considerar algo oculto, ilimitado, eterno, inengendrado, indestructible, incorruptible, necesario, informe o, mejor dicho, no adherido o identificado con objeto o ser alguno. Lo divino se consideró, pues, la clave de la oculta estructura de la realidad, sumo principio que abraza y gobierna todas las cosas y, por ende, ley, regla o razón por la cual éstas han venido a ser lo que son. Entonces, con la filosofía, lo divino ya no fue más considerado "un dios" y el *voûç* ya no fue más juzgado propiedad de Zeus, sino algo que, oculto e informe, subsistía por sí mismo y a través de sí mismo para dar orden y unidad a todas las cosas del mundo.

Lo abarcador es lo que siempre se anuncia —en los objetos presentes y en el horizonte—, pero *nunca* deviene objeto. Es lo que nunca se presenta en sí mismo, mas a la vez aquello en lo cual se nos presenta todo los demás. Al mismo tiempo es aquello por lo que todas las cosas no son sólo lo que parecen inmediatamente, sino por lo que quedan transparentes.<sup>68</sup>

<sup>67</sup>. Guardini, R. *La muerte de Sócrates*, p. 35.

<sup>68</sup>. Jaspers, K. *Filosofía de la existencia*, p. 26.

Ahora bien, por cuanto que la filosofía cambió diametralmente la concepción de lo divino, también transformó el sentido de la experiencia de la comparecencia del hombre ante la divinidad o, dicho de otra forma, la experiencia que habría de poder vivir el ser humano en presencia del lo absoluto. Veamos enseguida por qué.

#### 4.3. Participación: una nueva forma de relación con lo divino.

Sin lugar a dudas, la nueva concepción de lo divino promovida por la filosofía se encuentra muy lejos de la visión antropomórfica y politeísta que la tradición mítica amparó. Por tal razón, la filosofía aparece no sólo como la profundización más plena de la concepción, ya presente en el mito, del hombre como θεῶνός —es decir, del hombre como espectador de las cosas dignas de verse (cosas maravillosas), de las cosas divinas— sino, también, como su más especial y, valdría decir, definitiva, reconducción. Por ello, la filosofía bien puede ser vista como continuación y renovación de lo que, según Kerényi, fue el sentido griego de la existencia; a saber: “*contemplar y ser contemplado*”.

Antes he dicho que el mito sostuvo que podía ser considerada divina, es decir, maravillosa, cualquier cosa que ostentara un poder de imitación y, por virtud de este último, un poder de repetición o, en todo caso, de apropiación. También señalé que, por esta misma razón, la imaginación mítica llegó a considerar que la cosa digna a verse, lo divino, consistía siempre en, el ser que se manifestaba en la forma. Faltó, empero advertir que, por esa misma razón, el hombre del mito había llegado a considerar sabio a aquél que, entre otras cosas, había visto muchas cosas maravillosas.<sup>69</sup> No obstante, la filosofía siguió otro camino. Ella consideró que, por su majestad y gran-

<sup>69</sup>. Para corroborar en qué medida el mito consideró sabio al que había visto mundo confróntese Heródoto, *Historia*, Libro I, 30 2-3. Introducción general, Traducción y notas de Carlos Shrader. Madrid: Gredos (Biblioteca Básica), 2000, 402pp. En efecto, en la entrevista de Cresos a Solón, podemos ver muy bien ejemplificada esta idea. El texto dice: “Por esta razón, ante todo, y con objeto de ver mundo había abandonado Solón su patria, visitando la corte de Amasis en Egipto y, posteriormente, la de Cresos en Sardes. A su llegada fue hospedado por Cresos en su palacio; y, poco después, a los dos o tres días, unos servidores por orden de Cresos condujeron a Solón por las cámaras del tesoro y le hicieron ver lo magnífico y copioso que era todo. Y después de haber contemplado y examinado todo aquello, Cresos, cuando tuvo ocasión, le formuló la siguiente pregunta: «Amigo ateniense, hasta nosotros ha llegado sobre tu persona una gran fama en razón de tu sabiduría y de tu espíritu viajero, ya que por tu anhelo de conocimientos y de ver mundo has visitado muchos países, y por ello me ha asaltado ahora el deseo de preguntarte si ya has visto al hombre más dichoso del mundo». Hasta aquí el ejemplo, que, en mi opinión ilustra muy bien quién era considerado sabio en la visión mítica. Con todo, Aristóteles, y con él la filosofía, refutará esta idea y reformulará el ideal de sabio. Con la filosofía será sabio aquél que conoce las cosas que no son de fácil acceso para la inteligencia humana y no aquél que

deza, existía una sola cosa digna de verse, a saber: el *poder de repetición*, al que consideró sumo principio que abrazaba y gobernaba todas las cosas. Por ello, la filosofía supuso que no había cosa más digna de verse y, por ende, más divina, que el origen de todas las cosas, es decir, el *poder de repetición* que oculto, recóndito e ilimitado, consumaba la acción de regenerar y mantener y hacer aparecer el universo en su totalidad. Por tanto, en sentido opuesto a la imaginación mítica, la imaginación filosófica consideró sabio a aquél que intentara o, en el mejor de los casos, lograra comprender y contemplar ese sumo principio.

Mas, ¿qué quiere decir que la filosofía encarnó la más radical reconducción de la concepción, ya presente en el mito, del hombre como θεῶνός o, dicho de otra forma, del hombre como espectador de las cosas dignas de verse (cosas maravillosas), de las cosas divinas? En realidad quiere decir varias cosas pero, sobre todo, que con la filosofía, y desde ella, el lugar de lo divino pasó a ser ocupado por el *poder de repetición* que, se suponía, daba origen al universo en su totalidad. Por ello, una innegable aportación de la filosofía a la posteridad consiste en haber sostenido varias cosas. Primera, que no podía existir cosa más maravillosa, cosa más digna de verse y, en este sentido, cosa más divina, que la perpetua, armónica y libre renovación del universo. Segunda, que la armónica y libre renovación del universo se efectuaba en virtud de un *poder de repetición* que, si bien era propiedad del universo, no era en nada parecido a un objeto o ser natural. Tercera, que el *poder de repetición* no podía ser identificado con ningún ser u objeto del universo, al cual conducía y gobernaba. Cuarto que, tal poder, en razón de lo anterior, era algo oculto, recóndito, escondido, invisible, inaccesible, separado; en una palabra *mysterium tremendum*. Con todo, las aportaciones de la filosofía hechas a la posteridad no paran aquí. Antes bien, la filosofía logró colocar al ser humano más cerca de la divinidad de lo que nunca jamás había estado. Por ello, ella encarnó la más radical reconducción de la concepción, ya presente en el mito, del hombre como θεῶνός. Enseguida explico por qué.

Walter Otto dice que, para la imaginación mítica, lo divino tenía su propia existencia, existencia de la que el hombre se consideraba eternamente separado. Así, para el hombre del mito olímpico, entre hombres y dioses existía siempre una distancia en la que las barreras expresamente se acentuaban<sup>70</sup>. Pero, en los relatos míticos vemos que los dioses "siempre están con los hombres", que se relacionan con ellos, que los acompañan, que los aconsejan, que los protegen y que

---

ha visto muchas cosas, pues la capacidad perceptiva es común a todos y, por tanto, dice Aristóteles, fácil y nada sabio. [Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A, (I), 10, 982<sup>a</sup> 10-12.]

<sup>70</sup> Cf. W. Otto, *Op. Cit.*, p. 1.

les asisten en los momentos importantes de su vida. En efecto, el hombre del mito consideró que los dioses propiciaban o interferían en su realización.

Pero cuando, yendo por el sacro valle, estaba a punto de llegar al gran palacio de Circe, la conocedora de muchas drogas, y ya enderezaba mis pasos hacia él, salíame al encuentro Hermes, el de la áurea vara en figura de un mancebo a quien comienza a salir el bozo y está graciosísimo en la flor de la juventud. Y tomándome de la mano, me habló diciendo: '¡Ah infeliz! ¿Adónde vas por estos altozanos, solo y sin conocer la comarca? Tus amigos han sido encerrados en el palacio de Circe, como cerdos, y se hallan en pocilgas sólidamente labradas. ¿Vienes quizá a libertarlos? Pues no creo que vuelvas, antes te quedarás adónde están los otros. Ea, quiero preservarte de todo mal; quiero salvarte: toma este excelente remedio, que apartará de tu cabeza el día cruel y ve a la morada de Circe, cuyos malos propósitos he de referirte integramente [...] Cuando así hubo dicho, el Argifontes me dio el remedio (φάρμακον), arrancando (ἐρύσας) una planta cuya naturaleza (φύσιν) me enseñó (ἔδειξε). Tenía negra (μέλαν) la raíz (ρίζη) y era blanca (εἶκελον) como la leche su flor; llámanla "Μῶλυ" los dioses, y es muy difícil de arrancar (ὀρύσσειν) para un mortal (ἄνδρασι), pero los dioses (θεοί) lo pueden (δύνανται) todo (δέ τε πάντα).<sup>71</sup>

Pero, en dirección contraria al mito olímpico, la filosofía en sus orígenes afirmó que el ser humano y, con él todos los demás seres del universo, lejos de ser todos ellos divinos, tan sólo participaban (tenían parte) de lo divino. Si para la filosofía los seres podían ser considerados "divinos", lo era tan sólo en la medida en la que todos ellos se presentaban como exposición verdadera de ese admirable y, por ende, divino *poder de apropiación y repetición* que, se suponía, no pertenecía a ningún objeto en particular, aunque fuera propiedad del universo en su totalidad. Entonces, en consonancia con el mito olímpico, la filosofía siguió considerando que entre el hombre y lo divino existía siempre una distancia en la que las barreras se acentuaban expresamente, aunque no dejó de asumir que, de una u otra forma, los seres seguían siendo manifestación, aunque simbólica, de la divinidad<sup>72</sup>.

Si deseamos pensar lo abarcador, deviene para nosotros *objetivo*: lo abarcador es el mundo; lo existente que somos es la conciencia general. Mientras pensamos claramente lo abarcador cumplimos un acto que precisamente debe llegar a superarse en su pensar. No podemos tener ante nosotros, durante más tiempo, ningún objeto que equivalga a lo abarcador si buscamos en lo abarcador el fundamento de todo; pero cuando lo pensamos, lo pensamos, sin embargo, inevitablemente con la ayuda de determinaciones del ser. Éstas deben desaparecer en la actuación

<sup>71</sup>. Homero, *Odisea*. Canto X, v. 303.

<sup>72</sup>. Digo 'simbólica' en el sentido de Todorov, es decir, como una representación que hace participar al simbolizante, de lo simbolizado.

del pensamiento cuando lleguemos a descubrir el ser mismo, que no es ya un ser determinado.<sup>73</sup>

Con todo, no para aquí la cercanía que, según la imaginación filosófica, el hombre podía guardar con lo divino. Como en el mito, la naciente filosofía siguió pensando que, respecto de su posible relación con lo divino, el hombre era, de entre todos los seres, un ser privilegiado. Sin embargo, las razones que la filosofía echó en mano para defender tal cercanía no fueron las mismas que las propuestas por el mito. Ello explica por qué, por virtud de la filosofía, la vida heroica o la poesía cedieron su espacio a la vida contemplativa, vida que, por una parte, está encaminada a la búsqueda del *voûc* y que, por otra, constituyó, ella misma, la elección de una forma específica de vida.

He aquí una prueba: los dialécticos y los sofistas revisten la misma figura que el filósofo, pues la sofística es sabiduría sólo aparente, y los dialécticos disputan acerca de todas las cosas y a todas es común el ente; pero, evidentemente, disputan acerca de esas cosas porque son propias de la filosofía; la Sofística y la Dialéctica, en efecto, giran en torno al mismo género que la filosofía; pero esta difiere de una (la dialéctica) por el modo de la fuerza (es decir, por la naturaleza de la facultad requerida para su ejercicio), y la otra, por la previa elección de vida (por el género de vida que propone a los que la siguen).<sup>74</sup>

Por su meta, la faena filosófica se presenta como una tarea que exige toda una «formación» espiritual. Además, por sus resultados, que se integran en el conjunto de esa formación, esta faena llegó a ser vista como la formación que a sí misma se daba el alma y, por tanto, como la formación que descubría y, al mismo tiempo ejercía, el secreto propio del alma humana<sup>75</sup>.

Nuestro pensamiento se encamina hacia el fundamento de todo [...] significa concebir el fundamento, alcanzar el suelo, llegar a estar allí donde sólo mora una estancia y una constancia, donde ocurren todas las decisiones, pero de donde también toda indecisión toma prestado su escondite. Concebir el fundamento dice: alcanzar el fundamento de todo en un conocer que no sólo tienen nociones de algo sino que, en cuanto saber, es un estar y una actitud [...] Por eso, ese saber del fundamento tampoco precisa de un «carácter» para tener un soporte; este saber es el carácter mismo, esa acuñación del hombre sin la que toda firmeza de la voluntad sigue siendo ciega testarudez, todos hechos éxitos pasajeros, todo actuar una gestión que en sí misma se consume, y todas las «vivencias» simples autoilusiones.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Jaspers, K. *Filosofía de la existencia*, p. 27.

<sup>74</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Γ (IV), 2 1004b 17.25.

<sup>75</sup> Cf. Corbin, H. *Op. Cit.*, p. 23.

<sup>76</sup> Heidegger, M. *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo*. 1941. Traducción, introducción y notas Manuel E. Vázquez García. Barcelona: Altaya (Grandes Obras del Pensamiento, 31), 1994, 182pp, pp. 27-28.

El encuentro con el *voûς* llevado a cabo por la filosofía permitió revelar al alma su más secreta fuente de energía, porque puso de manifiesto que ella es *participante*, en tanto *testigo*, de la capacidad que vivifica esa totalidad, a saber: el *λόγος*. Ello explica tres cosas. Primera, por qué la filosofía consideró que el encuentro con el *voûς* —o con el ser que todo lo abarca, como lo llama Jaspers— se derivaba de una operación mental que, según puedo ver, aparece como resorte de toda espiritualidad. Segunda, por qué la filosofía consideró que la operación mental por la cual tenía lugar el encuentro con el *voûς*, al revelarles que tanto él como todos esos seres contenían la presencia de algo que no dependía de la voluntad ni la presencia de ninguno de ellos, descubría al ser humano su relación y parentesco con la totalidad que lo rodeaba y, así, le llevaba a experimentar una cierta comunión con los seres que constituían la totalidad. Tercera, por qué la filosofía presentó al ser humano como un ser natural emparentado con lo divino o, si se quiere, con la ley que, en tanto las reúne y ordena, según justicia, ejerce sobre todas las cosas el máximo y más digno poder, es decir, el *λόγος*.

La filosofía exige otro pensar, un pensar que en el saber me recuerda al mismo tiempo lo que hago despierto, lo que me trae hasta mi mismo, lo que me cambia.<sup>77</sup>

En este punto, la filosofía envuelve una fuerte modificación de la visión que el mito tuvo del mundo. Con todo, en esta ocasión, tal modificación no se dirige tanto a la concepción más fundamental de lo divino, sino a la concepción del hombre en cuanto *θεωρός* o contemplador. Veamos enseguida por qué.

#### 4.4. Cómo y por qué, según la filosofía, el ser humano *toma parte en lo divino*

Kerényi señala que, “en sentido griego la existencia es *contemplar y ser contemplado*, más propiamente aún: saber y llegar-a-ser-sabido y afinando todavía más: ser y ser-sabido.<sup>78</sup> Ahora bien, en el esquema mítico, lo divino es quien “realiza esa posibilidad pasiva del ser de llegar a ser sabido.”<sup>79</sup> Para hacerlo tiene dos vías, o bien por la *ὄπτις θεῶν* (mirada de los dioses) —que, se-

<sup>77</sup> Jaspers, K. *Filosofía de la existencia*, p. 21.

<sup>78</sup> Corbin. H. *Op. Cit.*, p. 112.

<sup>79</sup> Kerényi, K. *La religión antigua*, p. 113.

gún Kerényi, consiste en una simple contemplación pasiva de lo que ocurre en el mundo, sin más consecuencia que su observación—, o bien por un poderoso  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  —el cual, en opinión de este mismo autor, puede ser considerado un espejo que, además de comprender todo lo demás, refleja las consecuencias inherentes a los hechos humanos y, por tanto, comprende el plan y la determinación de Zeus<sup>80</sup>. De modo que, en el esquema mítico, es Zeus, el dios o, de otra forma, lo divino, el contemplador por excelencia.

Con todo, el esquema mítico no descartó la posibilidad de que el ser humano tuviera la capacidad de contemplar y de realizar la posibilidad pasiva del ser de llegar a ser sabido. En efecto, tal posibilidad está abierta por el  $\alpha\iota\delta\omega\varsigma$  o, lo que es lo mismo, por una visión convincente, que aparece ante la discrepancia evidente en cualquier clase y en cualquier ámbito humano, con la cual irrumpe un aspecto del mundo que tiene un orden propio y que, a los ojos del espíritu, se ofrece como un orden invisible<sup>81</sup>. Enseguida proporciono un ejemplo que ayudará a comprender más claramente lo que significa todo esto.

El mundo real tiene varios aspectos, ofrece diversas imágenes. La visión de una discrepancia dentro de cualquiera de esas imágenes o aspectos es  $\alpha\iota\delta\omega\varsigma$  para aquel que se convirtió en sujeto paciente de la visión [...] Cuando Héctor espera a Aquiles para el último combate, los dos ancianos Príamo y Hécuba intentan, llamando a su hijo, que este regrese al interior de los muros protectores de la ciudad. La madre se descubre y muestra su pecho y suplica a Héctor con lágrimas [...] El gesto de Hécuba evoca otra visión: Héctor choca con todo lo que es y lo que significa el pecho materno. Esto ha de despertar  $\alpha\iota\delta\omega\varsigma$  en él. Ahora bien, el acto de mostrar el pecho, el pecho de una anciana mujer y reina no cuadra con su posición real y el sentimiento noble de vergüenza: pero es vida inmediata sin falsear. Pero con él irrumpe un aspecto del mundo, un ámbito del mundo, que tiene un orden propio [...] El pecho materno señala como símbolo hacia un orden determinado del mundo, al orden de la maternidad, luego también ofrece una visión convincente a los ojos del espíritu.<sup>82</sup>

Como el ejemplo anterior muestra, el  $\alpha\iota\delta\omega\varsigma$  está basado en la experiencia de una visión. Sin embargo, Héctor, quien por causa de esa visión logra alcanzar un sentimiento de honor y de vergüenza, es completamente pasivo, pues, para sí mismo, es él el objeto de la visión. Por tanto, podemos decir que el  $\alpha\iota\delta\omega\varsigma$  es la experiencia de una visión pasiva experimentada por un sujeto que, a su vez, se sabe o concibe visto por otros —sean esos otros o bien, los dioses o bien, la comunidad a la cual ese sujeto se debe y pertenece. Siendo así, la experiencia del  $\alpha\iota\delta\omega\varsigma$  demanda

<sup>80</sup>. *Ibid.*, pp. 113-114.

<sup>81</sup>. *Ibid.*, pp. 93-94.

<sup>82</sup>. *Ibid.*, pp. 93-94.

una visión dada desde afuera; que en este ejemplo tiene como sujetos activos y ejecutantes a las personas que observan a Héctor. Se trata, tanto de los padres de Héctor como de los troyanos y troyanas que presenciaron la escena anteriormente descrita. Por ello, la vivencia del αἰδῶς —o, lo que es lo mismo, la vivencia de una visión convincente que aparece ante la discrepancia evidente en cualquier clase y en cualquier ámbito humano, con la cual irrumpe un aspecto del mundo que tiene un orden propio y que, a los ojos del espíritu, se ofrece como un orden invisible<sup>83</sup>— requiere, decía, no sólo del sujeto que experimenta el αἰδῶς sino, también, de espectadores que, con su sola presencia fuercen y posibiliten en él esa experiencia. En efecto, dudo mucho que, sin el sentimiento de pertenencia a una comunidad, Héctor hubiese alcanzado la conciencia de la discrepancia existente dentro de los varios aspectos del mundo que en ese momento se le presentaron. Me refiero, explícitamente, a la fidelidad que se debe a los ancianos padres y la fidelidad que se debe a la “Madre Patria”, es decir, a la comunidad<sup>84</sup>.

No obstante, la visión por cuya visibilidad se transluce el orden invisible de todo un aspecto del mundo, nunca comportó la capacidad de comprender y contemplar la totalidad, pues, como vemos, la vivencia que en su momento tuvo Héctor siempre quedó circunscrita a un ámbito específico del mundo; a saber, el problema de honrar y ser fiel a aquello o a aquellos que nos han dado la vida y el sustento —sean los padres, o la Patria. Por consiguiente, aun cuando el esquema mítico consideró posible que el ser humano fuese capaz de contemplar y, por consiguiente, creyó que estaba preparado para realizar esa posibilidad pasiva del ser de llegar a ser sabido, nunca alcanzó a imaginarlo como poseedor del νοῦς, es decir, como depositario de la contemplación de la totalidad. Antes bien, el esquema mítico reservó tal capacidad al ámbito divino y, más exactamente a un dios únicamente, a saber: Zeus el padre de los dioses<sup>85</sup>. Por tanto, en el esquema mítico, la contemplación de la totalidad fue tenida siempre y únicamente como capacidad divina. Caso con-

<sup>83</sup>. Ibid., pp. 93-94.

<sup>84</sup>. ¿Se habrá de complicar u obstruir esta experiencia del αἰδῶς en el esquema de la visión cristiana del mundo donde la identidad humana se reafirma y se conforma más allá y por encima de la comunidad? Esta es una pregunta que más adelante habré de responder.

<sup>85</sup>. La razón por la cual corresponde a Zeus el privilegio de la contemplación de la totalidad [νοῦς] puede, a mi juicio, entenderse por su historia. En efecto, “Zeus fue, de acuerdo con Hesíodo, quien subraya y ensalza particularmente los orígenes maternos de las deidades anteriores al señorío de Zeus, el hijo más joven de Rea y Kronos [...] El gran Kronos devoraba a todos sus hijos a media que éstos dejaban el vientre sagrado de su madre y caían sobre sus rodillas. Era el regente entre los hijos de Urano y no quería que ningún otro dios le sucediera en la posesión de esa jerarquía. Gea su madre, y su padre el estrellado Cielo, le habían dicho que estaba destinado a ser derribado por un hijo poderoso. Estaba por tanto de continuo en guardia y tragaba a sus hijos. Esto era para Rea una aflicción insoportable. Así cuando estuvo a punto de dar a luz a Zeus, padre futuro de los dioses y hombres, acudió ella suplicante a sus padres, la Tierra y el Cielo estrellado, buscando consejo sobre cómo traer en secreto el niño al mundo y tomar asimismo venganza por los hijos que había devorado el gran Kronos, de pensamiento torcido. Gea y Urano oyeron el ruego de su hija le revelaron el modo como había sido decidido el futuro del rey Kronos y el de su hijo. Enviaron a Rea a Licto, en la isla de

templación de la totalidad fue tenida siempre y únicamente como capacidad divina. Caso contrario en la filosofía. Enseguida veremos por qué.

Para que la filosofía pudiese llegar a considerar que el ser humano podría llegar a ser poseedor del *voûs*, es decir, depositario de la contemplación de la totalidad, varios pasos son fundamentales. Uno tiene lugar por intervención de Anaxágoras, que llegó a la conclusión de que el bien—ordenado movimiento que ha originado tan bellas estructuras en el mundo— sólo podía ser la acción de un ser pensante, racional y todo poderoso<sup>86</sup>, la mente o el *voûs* o, lo que es lo mismo, la contemplación de la totalidad, pero como cosa separada de todo objeto y de toda otra personalidad divina. Así, con Anaxágoras el *voûs* por sí mismo pasó a representar lo divino, sumo principio que abrazaba y gobernaba todas las cosas y dejó de ser valorado propiedad de la divina persona de Zeus.

Todas las demás cosas tienen una porción de todo, pero la Mente es infinita, autónoma y no está mezclada con ninguna [*voûs dé êstin âπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμεικται οὐδενὶ κρήματι*] sino que ella sola es por sí misma [*ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν*]. Pues, si no fuera por sí misma, [...] las cosas mezcladas con ella le impedirían que pudiera gobernar ninguna de ellas del modo que lo hace al ser ella sola por sí misma. Es, en efecto, la más sutil y la más pura de todas; [*ἐστὶ γὰρ λεπτότατον*] tiene el conocimiento todo sobre cada cosa y el máximo poder [*πάντων νοῦς κρατεῖ τε πάντων κρημάτων καὶ καθαροτάτων*]. La mente gobierna todas las cosas que tienen vida, tanto las más grandes como las más pequeñas. La Mente gobernó también toda la rotación, de tal manera que comenzó a girar en el comienzo [...] Conoce todas las cosas mezcladas, separadas y divididas. La mente ordenó todas cuantas cosas iban a ser, todas cuantas fueron y ahora no son, todas cuantas ahora son y cuantas serán

---

Creta, donde Gea se hizo cargo del niño recién nacido. Cuando Rea trajo el niño a Licto, en la oscuridad de la noche, lo ocultó en una caverna de la boscosa montaña Egeón. Luego ofreció al hijo de Urano, aquel primer señor de los dioses, una enorme piedra envuelta en pañales. La terrible deidad tomó la piedra y la introdujo en su estómago, sin advertir que su hijo, invencible e imperturbable, aguardaba tan sólo el momento en que pudiera derribar al padre, despojarlo de su autoridad y gobernar en su lugar. Con rapidez crecieron los miembros y el vigor de ese nuevo soberano (a quien Hesíodo llama o *basileus* o rey, sino *anax*, «Señor» o «Padre», como se ha llamado a nuestros dioses desde el nuevo señorío), hasta que, completado el tiempo, en verdad ocurrió que Kronos fue conquistado por la fuerza y la engañosa sagacidad de Zeus; e incluso devolvió de sus entrañas la prole tragada. Zeus liberó no sólo a sus propios hermanos sino también a los de su padre, a quienes Urano aún tenía encadenados. De éstos los más importantes eran los Ciclopes, quienes, agradecidos, dieron a Zeus el trueno y el rayo, que son los emblemas e instrumentos de su poder. [...] Zeus encadenó al viejo dios a fin de llevarlo al lugar donde él, Kronos, y con él la Edad de Oro, todavía existe: en el borde más remoto de la tierra, en las islas de los Bienaventurados." [Cf. Kerényi, K. *Los dioses de los griegos*, pp. 29-30]. Así, por cuanto que Zeus venció a Kronos y lo encadenó, su señorío consiste en abrazar, rodear, abarcar, comprender, bordear, envolver, el tiempo. Por ello, las moradas de Zeus, el sitio donde él se encuentra es, según Hesíodo, "lo que es, lo que ha sido y lo que será", es decir, la totalidad del tiempo. Por ello, a Zeus corresponde la posesión del *voûs* o, dicho de otra forma, la posesión de la visión de la totalidad y, por tanto, el epíteto de sapiente (*νόστιν*). [Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 35-40]

<sup>86</sup> Cf. Zeller, E. *Fundamentos de Filosofía Griega*, p. 69.

[...]Y cuando la Mente inició el movimiento, estaba separada de todo lo que era movido y todo cuanto la Mente movió quedó separado.<sup>87</sup>

No me detendré en estas páginas a detallar los sinuosos caminos que Heráclito y Jenófanes, como feroces críticos de la religión antropomórfica, recorrieron para, en su momento, permitir a Anaxágoras mantener intacto un aspecto fundamental de la figura divina de Zeus. Tampoco podré tratar aquí los caminos que esta idea recorrió hasta llegar a la madura e incomparable formulación que de ella hizo Aristóteles. Ello desviaría de manera desmesurada las metas de la presente exposición<sup>88</sup>. En efecto, toda vez que en dirección contraria al esquema mítico, la filosofía supuso que el ser humano podía tener parte en la contemplación [κοινωνει θεωρίας] de la totalidad, lo que en este caso importa es la persistencia de este motivo mítico, pues me obliga a sostener que, en este punto, la filosofía no implicó una fuerte modificación de la visión más fundamental de lo divino, sino, en su defecto, de la concepción del hombre como θεωρός o contemplador; no por llegar a considerarlo incapaz de realizar la posibilidad pasiva del ser de llegar a ser sabido sino, muy por el contrario, por haber tendido la osadía de admitirlo tan idóneamente capacitado, tan perfectamente dispuesto, para llegar a tener la visión que el mismo dios tenía del mundo (νοῦς). En efecto, la filosofía consideró al hombre preparado para comprender, para contemplar el νοῦς o, lo que es lo mismo, capaz de experimentar la contemplación de la totalidad en función de la razón última de su sentido y, por ende, susceptible de alcanzar el conjunto de las cosas dadas como una totalidad con una conexión ordenada y plena de sentido.

Pues bien, las razones por las cuales la filosofía llegó a considerar que el ser humano podía, a la manera de la contemplación, *tomar parte* [κοινωνει θεωρίας] de lo divino (νοῦς) y, por tanto, del orden (λόγος) o, dicho de otro modo, del orden producido por tal inteligencia tiene, sin lugar a dudas, muy ocultas y variadas razones. Sin embargo, considero que esta idea pudo encontrar apoyo en la caracterización o concepción que la filosofía hizo del poder de repetición propiedad del universo como λόγος. Ahora explico por qué.

En cada cosa hay una porción de todo salvo de la Mente [ἐν παντί μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ] y hay algunas en las que también está la mente [ἐνεσθιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἐνι].<sup>89</sup>

<sup>87</sup>. Anaxágoras, Fr. 12, Simplicio, *Fís.* 164. 24 y 156, 13 y Fr. 13, Simplicio, *Fís.* 300, 31, *apud*, Kirk & Raven, *Op. Cit.*, pp. 507-508.

<sup>88</sup>. Para una exposición detallada y lúcida de esa concepción véase la tercera parte, capítulo IX y cuarta parte, capítulos III y IV del libro *Aristóteles y su escuela* de Joseph Moreau, [Buenos Aires: EUDEBA, 1962; 310pp.]

<sup>89</sup>. Anaxágoras, Fr. 11, Simplicio, *Fís.* 164, 23, *apud*, Kirk & Raven, *Op. Cit.*, p. 511.

A los ojos de la filosofía el ser humano manifestó ser hábil para tomar o tener parte consciente de eso que era considerado lo divino (νοῦς) por que al presentarse como poseedor (ἔχει) de libre elección (προαίρεσιν) y pensamiento (λογισμὸν), él mismo denunció ser poseedor o, mejor dicho, participante del λόγος.

La naturaleza no hace (ποιεῖ) nada en vano. De entre los animales (τῶν ζῴων) únicamente (δὲ μόνον) el hombre (ἄνθρωπος) posee (ἔχει) λόγος (λόγον).<sup>90</sup>

A decir verdad, 'Λόγος' significa muchas cosas. Ante todo, hace referencia a la palabra o *aquello a través de lo cual se expresa, se manifiesta, se da a entender, se representa, se simboliza, se profiere, se articula, se envía por mensajero* el pensamiento interno, secreto, oculto, que está adentro, que está de la parte de adentro, en el interior, en las entrañas. Por ello, λόγος significa lo que es dicho o hablado, lenguaje. Empero, λόγος también hace referencia al pensamiento interno mismo y, por ello, señala lo secreto, lo oculto, lo que está dentro, lo que está en la parte de adentro, apela, pues, al interior, a las entrañas<sup>91</sup>. En este sentido, el vocablo 'Λόγος' denuncia poseer una cualidad simbólica fundamental, pues en su denotación incluye las condiciones de la participación. Es decir, si por una parte 'Λόγος' apela a la palabra, es decir, al índice del pensamiento interno y, simultáneamente, por otra señala el pensamiento interno mismo, es decir, a lo interior, a las entrañas, a lo oculto, bien puede decirse que el vocablo 'Λόγος' sugiere que la palabra, y todo discurso articulado con ella, es ella misma resultado y, por tanto, parte, en cuanto indicador o, lo que es lo mismo, en función de la relación real que guarda con lo escondido, lo recóndito, lo inaccesible.

En este mismo sentido, la naturaleza (φύσις), en cuanto conjunto de la totalidad de los seres que tienen lugar en el tiempo o, si se quiere, como ejercicio del poder de repetición por el cual las cosas surgen, bien puede ella misma ser considerada λόγος o, mejor dicho, aquello a través de lo cual se expresa, se manifiesta, se da a entender, se profiere, se articula se representa, se simboliza, se muestra y se hace público, lo secreto, lo oculto, lo que está dentro, lo que está en la parte de adentro, al interior, en las entrañas, a saber: el poder de repetición que, hemos dicho, es una orden a la cual todas las cosas se someten. Aunque éste no es el único caso en el que la naturaleza puede ser considerada λόγος. En efecto, en cuanto ejercicio del poder de repetición, la naturaleza en su

<sup>90</sup>. Aristóteles, *Política*, I, I, 1253a 7-18.

<sup>91</sup>. Cf. 'Λόγος' en Lidell, and Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1997, 910pp.

totalidad (φύσις) puede también ser considerada λόγος ο, mejor dicho, lo secreto, lo oculto, lo que está dentro, lo que está en la parte de adentro, al interior, en las entrañas.

Así las cosas, en cuanto poseedor de lenguaje, el ser humano también se revela partícipe de lo divino y, por tanto, capaz de contemplación. Gracias al λόγος el ser humano puede ser considerado apto para comprender el λόγος ο, lo que es lo mismo, el código por el cual se rige, el poder o fuerza que sostiene y engendra la totalidad de la naturaleza. Por ello, sin problema alguno bien puede llegar a admitírsele capaz de captar lo más recóndito y oculto que hay en ella (una orden) y, de este modo, alcanzar el νοῦς que, como ya he dicho, consiste en la contemplación de la totalidad en función de su razón última de sentido.

De este modo, confirmar que de entre los animales (τῶν ζῴων) únicamente (δὲ μόνον) el hombre (ἄνθρωπος) posee (ἔχει) λόγος (λόγον)<sup>92</sup>, tiene por consecuencia un hecho fundamental, a saber: descubrir que únicamente él posee la capacidad de comprender el código por el cual se expresa, se manifiesta, se muestra, se da a entender, se profiere, se articula se representa, se simboliza y se hace público, lo secreto, lo oculto, lo que está dentro, lo que está en la parte de adentro, al interior, en las entrañas de la naturaleza misma. Así, como poseedor de λόγος, el ser humano se revela a la imaginación filosófica como un ser capaz de contemplar la totalidad ο, lo que es lo mismo, como un ser en posibilidad de aspirar al saber propio del Dios.

Que la felicidad perfecta consista en cierta actividad contemplativa, podrá verse también por lo que sigue. Los dioses son, según nuestra manera de representármolos, supremamente bienaventurados y dichosos. Pues bien, ¿qué actos habrá que atribuirles? [...] El acto de Dios, acto de incomparable bienaventuranza, no puede ser sino un acto contemplativo. Y de los actos humanos el más dichosos será el que más cerca pueda estar de aquel acto divino.<sup>93</sup>

La filosofía se presenta como una especial reconducción de la concepción, ya presente en el mito, del hombre como θεῶροσ, del hombre espectador de las cosas dignas de verse (cosas maravillosas, cosas divinas). En efecto, toda vez que la filosofía descubre que, por razón del λόγος la capacidad contemplativa humana es apta para dirigirse a la cosa más divina que hay en el mundo, es decir, el saber propio del Dios, la filosofía considera que si bien contemplar significa ver cosas divinas, las cosas que puede llegar a contemplar el hombre superan en maravilla a las cosas de este mundo. La contemplación de la que es capaz el hombre puede alcanzar las cosas más maravillosas

<sup>92</sup>. Aristóteles, *Política*, I, 1, 1253a 7-18.

<sup>93</sup>. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1178b

y, por ende, más divinas, a saber: las cosas que Dios ve. Por tanto, por vía del λόγος, la filosofía consideró que el hombre era capaz de comprender lo que el mito consideró propiedad indiscutible de un dios, a saber: el plan y la determinación del mundo. Este cambio es posible porque, a diferencia del mito, la filosofía no creyó más que ese plan fuese el resultado de un voluntarismo caprichoso, sino del ciego cumplimiento de una inexorable ley, producto de una gran mente que actúa como “un hombre prudente”.

Así, la consideración del ‘saber contemplativo’ nos conduce al saber de Zeus y del filósofo. Con esto no se dice ningún absurdo, pues la filosofía griega aspira por principio a este tipo de saber propio del dios supremo.<sup>94</sup>

Por ello, antes he dicho que la concepción del hombre como θεωρός o contemplador, defendida por el mito, tomó un rumbo muy peculiar con la filosofía. Así, aunque para uno y otra el destino del hombre fue la contemplación, la filosofía guarda con el mito grandes diferencias. Con la filosofía ‘contemplar’ ya no significó más ver la mayor cantidad posible de cosas dignas de verse, cosas maravillosas, sino vivir conforme al νοῦς ο, lo que es lo mismo, vivir conforme al bien supremo en la naturaleza toda. Por tanto, con la filosofía, el ser humano se encontró llamado, en cuanto le fuere posible, a hacer todo lo que en él estuviese para contemplar la totalidad y, así, vivir según lo mejor que había en él (νοῦς), e inmortalizarse<sup>95</sup>.

Con la filosofía, el sentido de la ‘contemplación’ cambió. No importa que *contemplar* hubiese sido el sentido que el mito ofreció a la existencia humana, pues la filosofía, con “ese mismo sentido” ofreció a la existencia humana un rumbo inédito. El hombre espectador, el convidado, el enviado a la fiesta resultó ser aquél ser natural diestro para **conocer el fin por el que debe hacerse cada cosa** [ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπερτερούσης, ἢ γυνωρίζουσα τίνος ἐνεκὲν ἐστὶ πρακτέον ἕκαστον] y, por tanto, aquel ser que, al ser apto para **conocer el bien de cada una**, y, por esta misma razón, diestro para **conocer el bien supremo en la naturaleza toda** [τοῦτο δ’ ἐστὶ τάγαθὸν ἕκαστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ], actuara en consecuencia de ese saber. Se trata de la κοινωνία ποιεῖ y de la δυνάμενος κοινωνεῖν<sup>96</sup> ο, lo que es lo mismo, cargar con, imponerse, padecer, sufrir, aguantar, soportar, tolerar, llevar, proseguir, poseer el poder y la honra, la virtud generativa de los actos que fomenten

<sup>94</sup> Kerényi, K. *La religión antigua*, p. 113.

<sup>95</sup> Aristóteles, *Ética Nicómaca*, 1177<sup>b</sup> 30ss.

<sup>96</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, I, 1, 1253<sup>a</sup> 26-29 y I, 1 1253<sup>a</sup> 7-8.

la comunidad, la comunión entre los hombres. Por tanto, de hacer cara, de provocar, de experimentar o sentir, de poner en obra, de procurar, la intimidad, la fraternidad y, por consiguiente, de tener o hacer en común, de distribuir, de repartir, de participar y recibir de otro, alguna cosa como parte que toca a uno. En fin, de hacer, crear, producir, causar, ocasionar, contribuir, servir al trato familiar o, mejor dicho, a la confraternidad.

### Conclusiones.

Según lo que hasta ahora he anotado, bien puede decirse que, por intervención del mito, la filosofía, y con ella la tradición más remota, nos libró a la contemplación de lo divino, es decir, a la comprensión de la ley que, común a todos, rige y ordena, en la totalidad del tiempo, todo el universo. Luego, parece que la filosofía nos puso en camino a la vida en comunidad. En efecto, toda vez que, como he dicho en el capítulo anterior, la filosofía consideró que la razón última del sentido del universo era una ley, una regla de reparto común a todos, logra sustituir el caprichoso *voûs* de Zeus por una necesidad (a la cual Heráclito llamó *λόγος*). Por tanto, al concebir al ser humano como *θεωρός* (contemplador), la filosofía deposita en el hombre varias capacidades. En primer término lo considera llamado a comprender tal ley y, en este sentido, en segundo lugar, capaz de “cuidar lo que los dioses aman” (que, cabe aclarar, no es otra cosa que el fin por el que cada cosa debe hacerse) y, por lo mismo, en tercer lugar, preparado para conducirse con rectitud y nobleza, esto es, conforme al **bien supremo en la naturaleza toda** [τοῦτο δ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἐκάστου, ὁλῶς δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ]. Por tanto, bien puede concluirse que, en la filosofía, la concepción del hombre como *θεωρός* se resuelve en dos grandes rubros, a saber: contemplación y comunidad.

Desde y por la filosofía, el ser humano, al ser comprendido como un ser dirigido y abierto a lo divino, aparece como un ser llamado a la vida en común. Dicho de otra forma, desde y por la filosofía el ser humano, por virtud de la contemplación, es un ser definido como convocado a la vida en común. Por consiguiente, se trata de la vida en común edificada en eso que Guardini llama

una "tensión hacia lo alto".<sup>97</sup> Una vez más, se confirma que la vida en común es el camino que, en sus orígenes, la filosofía exhibe como el destino del ser humano. Por tanto, a pesar del estado actual de cosas, no hay error si se afirma que, desde sus inicios, la tradición filosófica más remota nos llamó y nos conectó, nos marcó y encaminó hacia la vida en común como destino. Mas, es cierto, todavía hay mucho que decir para lograr que no se considere descabellado suponer que esta última puede ser el rumbo que ha de dar desenlace a nuestro porvenir.

En efecto, algo ha pasado desde aquel remoto origen hasta el día de hoy. Contra todo pronóstico, hoy por hoy nos rige un tipo individualista de sociedad que se recrudece con un furor que no parece tener fin. ¿Será, pues, que la tradición erró el camino y el mundo está constituido de tal forma que el hombre no puede nunca alcanzar evidencia respecto de cosas tan maravillosas, arduas y divinas? O, en su defecto, ¿será que, aun cuando el mundo está hecho para que el hombre pueda alcanzar la vida en común, no existe una vía, un camino que le lleve a comprender tales cosas, porque el ser humano no cuenta con capacidades para andar y llegar al final de ese recorrido? O, por el contrario, ¿aunque el hombre está capacitado para comprenderlas, no existe nada que le motive a buscar este saber que, por ser divino, es tan necesario como inmutable y, por tanto, tan poco susceptible de manipulación? Para responder estas preguntas, a fin de echar luz sobre las razones que, a pesar de la tradición, hicieron posible el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, será menester dirigir nuestra atención a las respuestas que la tradición subsiguiente dio a las preguntas antes señaladas. Por tanto, en lo que sigue habré de explicar la forma que la tradición filosófica más remota alcanzó en la historia. Todo ello, ciertamente, a fin de lograr varias cosas. La primera, localizar en nuestra historia la presencia de ciertos elementos, esquemas y motivos de esa tradición. La segunda, explicar porqué, a pesar de su presencia, nuestra historia se dirigió a la construcción de un tipo individualista de sociedad. La tercera, encontrar razones por las que, a pesar del rumbo que la historia ha tomado, sea plausible plantear, como forma sustancial de la destinación humana, un actual reencuentro con la vida en común cuyo apoyo ha de ser la presencia en nuestra historia de esos elementos, esquemas y motivos de la tradición filosófica más remota.

No son los debates teóricos sobre el pasado los que harán progresar la cuestión; ésta se decidirá por sí misma en la medida en que las futuras generaciones de filósofos [...] liberen ese pasa-

---

<sup>97</sup>. Cf. Gaurdini, R. *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*. Traducción de Daniel Romero y Carlos Díaz. Madrid: BAC, 1999, 937pp, p. XIX.

do para un nuevo futuro, revalorizándolo mediante nuevas significaciones que le confieran al mismo tiempo un nombre y una identidad.<sup>98</sup>

Los caminos que habré de recorrer para alcanzar las metas antes mencionadas son variados. Con todo, una idea central los recorre e inspira. Estoy convencida que en la actualización y reconducción de lo que fue el sentido griego de la existencia, a saber: *contemplar y ser contemplado* o, lo que es lo mismo, saber y llegar-a-ser-sabido y, afinando todavía más: ser y ser-sabido<sup>99</sup>, se encuentra una guía útil para propiciar un actual reencuentro con la vida en común. En efecto, según puedo ver, esta idea permite argumentar a favor de otra, que tomo prestada del pensamiento de Max Scheler y que, según puedo ver, es fundamento de la vida en común, a saber: que "estar ahí, existir *para los demás* y significar algo para ellos en forma de la convivencia, compartiendo creencias y esperanzas, es, a su vez, una parte de la determinación universal de todo ente espiritual finito; [ y que] por consiguiente, es esencial a la naturaleza de la determinación individual ser también *corresponsables* de que cada uno vea con claridad y realice su determinación individual."<sup>100</sup> Mas, para estar en posición de aducir algún argumento a favor de esta posibilidad, es menester localizar en nuestra historia la presencia de elementos, esquemas y motivos de la tradición que insistan en la convicción que el sentido de la existencia humana consiste en *contemplar y ser contemplado*.

Es únicamente a condición de ser así reconquistado como un mundo que vive *en el alma*, y no como un mundo *al que* es arrojada el alma en condición de cautiva por no haber tenido conciencia de él, como ese cosmos espiritual dejará de estar expuesto a volar en pedazos al contacto con los progresos materiales o con las ideologías alimentadas por otras fuentes.<sup>101</sup>

Sin lugar a dudas, paso obligado para llevar a cabo esta tarea es explicar los rumbos que este legado, esta herencia más remota, encontró en la posteridad. Con todo, en lo que sigue, no intentaré, ni con mucho, hacer un recuento exhaustivo de esos múltiples recorridos; eso sería tarea casi imposible y, por demás, poco alumbradora. En efecto, el detalle que tal exposición exige, sin duda conduce a una pérdida de la presencia y vida de su razón de ser.

Se trata, en efecto, de algo mucho más decisivo que el interés atribuido a una «historia de la filosofía», a una representación de los sistemas en el tiempo. Explicar la sucesión de estos sis-

<sup>98</sup>. Corbin. H. *Op. Cit.*, p. 27.

<sup>99</sup>. *Ibid.* p. 112.

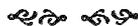
<sup>100</sup>. Scheler, M. *Ordo Amoris*. Traducción de Xavier Zubiri, Edición de Juan Miguel Palaciegos, Madrid, Caparrós (Colección Esprit, 23), 1996; 86pp., p. 34.

<sup>101</sup>. Corbin. H. *Op. Cit.*, p. 29.

temas, la generación de los unos por los otros es, sin duda, muy interesante, pero no afecta a la cuestión suprema. Es preciso además comprender el modo de percepción propio de cada uno de ellos, el *modus intelligendi* que es cada vez la expresión directa de un modo de ser, de un *modus essendi*.<sup>102</sup>

Por ello, a fin de explicar porqué nuestra historia se dirigió a la construcción de un tipo individualista de sociedad, trataré de evitar perderme en el escrupuloso seguimiento de ese recorrido y, en cambio, mantener a la vista la intención de presentar el momento en el que, a mi juicio, un sentimiento del «yo» llevó al ser humano a la categoría de una autonomía solitaria y, por consiguiente, a una singularidad cerrada sobre sí misma que, por su parte, significó, en primer término, la pérdida de la conciencia de que el alma humana es la contrapartida terrenal de otro ser con el que forma una totalidad de estructura y, en segundo, implicó negar, de un lado, que la destinación humana consiste en *contemplar y ser contemplado* y, de otro, que la vida en común es su forma sustancial.

Considero que el momento en el cual tuvo lugar el cambio antes aludido se inició en el Renacimiento y concluyó en la Modernidad. En efecto, según puedo ver, ese periodo de la historia, en el que tuvo lugar una “resurrección de la antigüedad”, resultó ser el momento en el cual una generación se sintió sacudida y conmocionada hasta el punto de ser incapaz de valorar su cultura tradicional, pues pasó a considerarla un pasado definitivamente *superado*, aun cuando no dejó de experimentar por él una cierta vergüenza. Con todo, no será en esta ocasión donde podré hablar de este periodo de la historia y aducir razones a favor de la hipótesis aquí anunciada. Antes de ello, es menester explorar otros periodos de la historia que le anteceden en el tiempo. De otro modo, la hipótesis anteriormente sugerida no podría darse por bien justificada. Por tanto, otra ocasión más propicia y accesible está proyectada para, en lo futuro, analizar ese otro periodo de tiempo. Por consiguiente, a continuación trabajaré con el pasado más remoto y, así, en un afán limitado por la talla de su objetivo, pero justificado por su complejidad y amplitud, intentaré localizar ciertos elementos de la tradición que, a pesar del estado actual de cosas, permitan salvar la vida en común como resolución posible de nuestro porvenir.



---

<sup>102</sup>. *Ibid.*, p. 23.

## *Capítulo Cuarto*

### **RUPTURA Y REINVENCIÓN DEL KÓSMOS EN LA VISIÓN MITICA DEL MUNDO GRIEGO: DE LA RELIGIÓN PREOLÍMPICA A LA RELIGIÓN OLÍMPICA.**

#### **Introducción.**

En el capítulo anterior, expliqué de qué manera ciertos motivos míticos se mantuvieron vigentes en la concepción que del ser humano produjo, en sus orígenes, la filosofía. En el desarrollo de tal exposición, hice mención de varias cosas. En primer término, expliqué lo que, a mi juicio, permitió a esta última sostener que el carácter específico y substancial del ser humano estaba delimitado por la contemplación sapiente y festiva de lo divino. En segundo, indiqué las consecuencias que tal caracterización trajo consigo. En tercero, dejé muy claro que la filosofía tomó distancia del mito y fundó un modo muy específico de religiosidad; a pesar de que, al igual que aquél, imaginó al ser humano como espectador, concurrente, enviado, convidado a la fiesta. Por ello, apunté que, puesto que a partir de esta caracterización el ser humano, por virtud de su tensión hacia lo divino, había llegado a ser concebido un ser natural convocado a la vida en común, esa y no otra, era la clase de vida a la que, desde y por la filosofía, la tradición más remota nos había librado y conectado. Con todo, también anoté que el estado actual de cosas, es decir, la innegable presencia del tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, impedía soslayar el hecho que, hoy por hoy, la humanidad transitaba por derroteros muy distintos a los que la tradición vislumbró. Por

tanto, barrunté que la conexión a la vida en común que el pasado nos legó por virtud de la especial vinculación y tendencia del género humano con lo divino, fue rota en un momento dado de la historia. Tal momento de ruptura, según indiqué, se ubica en el tránsito del Renacimiento a la Modernidad, esa época en la que nuevos hechos y nuevas ideas cobraron cuerpo en el horizonte conceptual de la humanidad, y en la que la fermentación de nuevas concepciones sobre el hombre y el mundo promovieron un cambio que no es posible soslayar ni minimizar. Parece, pues, que deber insoslayable de la presente disertación está en la reflexión, estudio y análisis del Renacimiento.

No será, aquí donde seguiré el análisis de lo que, a mi juicio, el Renacimiento cuestionó o retomó de la tradición. La exposición de este asunto, por su complejidad y extensión requiere, ciertamente, un estudio aparte. Por consiguiente, otra será la ocasión donde habré de presentar un perfil general de este complejo periodo de la historia de la cultura humana. Antes de ello, a fin de plantear un actual reencuentro con la vida en común, capaz de consolidar a esta última como forma sustancial de la destinación humana, es menester exponer las maneras de pensar que, sobre el hombre y la realidad, la antigüedad legó al Renacimiento. De otra forma, será imposible explicar los rumbos que la tradición más remota encontró en la posteridad y, así, sacar a la luz algunos de los elementos de ese saber implícito, a partir del cual se constituyó el espacio epistémico que, por su parte, dio lugar a esa visión del mundo que encontró, en el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, el único punto posible de resolución de la existencia humana.<sup>1</sup>

Pues bien, para comprender los valores y la concepción de la vida que el Renacimiento engendró, es menester exponer previamente las maneras de pensar que, sobre el hombre y la realidad la antigüedad legó a ese periodo de erupciones y vertiginosos canjes.<sup>2</sup> Con todo, esta intención puede parecer, a primera vista, desmesurada. En efecto, en tan largo lapso de tiempo más de un centenar de corrientes y de pensadores aparecieron y muchas, muchísimas disputas cobraron vida. Sin embargo, apoyada en una personal combinación de los datos que respecto de diferentes aspectos del mundo griego anotan, cada uno por su parte, F. M. Cornford, J. P. Vernant y W. Otto; y en lo que, a su vez, Garin y Guardini respectivamente desarrollan, en *Medioevo y Renacimiento* y *Mundo y persona*, intentaré presentar solamente líneas generales de las dos grandes tradiciones a

<sup>1</sup>. Por ello, los datos vertidos a lo largo de esta disertación no pueden ser tomados sino como meros apuntes o registros que habrán de servir como base y principio para el desarrollo y argumentación de un estudio claramente perfilado pero, por causa de su complejidad y extensión debe ser, por el momento, postergado.

<sup>2</sup>. Es que la meta fundamental de esta disertación se cumple a través de la realización de dos tareas interconectadas. La primera, explicar por qué, a pesar de que la tradición nos libra y nos conecta a la vida en común, ella dejó de ser considerada forma sustancial de la destinación humana. La segunda, ensayar algunas razones por las cuales, un actual reencuentro con tal ideal de vida no ha de ser considerada una aspiración yerma o absurda.

las que, según entiendo, el Renacimiento se ve, *grosso modo*, enfrentado. Me refiero al pensamiento helénico y al cristianismo.

La exposición de esas tradiciones en las que, a mi juicio, son sus líneas generales seguirá, por simple facilidad, un orden cronológico. Así, en los próximos dos capítulos, hablaré del punto de vista helénico. En ellos habré de llevar a cabo un análisis del modo peculiar en el que el hombre griego arcaico pensó estaba estructurado el universo. Agotado este asunto, los tres capítulos que componen la tercera y última parte de esta disertación, darán paso al examen de las ideas que, respecto del hombre y del mundo, produjo la visión cristiana. Entonces, el presente capítulo expondrá lo que, respecto de la estructuración y ordenamiento del mundo, pensaron el griego arcaico y el griego que vivió en los tiempos previos a la aparición de la filosofía. Será en el capítulo siguiente donde presentaré las ideas que la filosofía promovió al respecto de este mismo asunto. Por tanto, el presente capítulo me permitirá alcanzar dos metas fundamentales. Primera, precisar el pensamiento religioso al que la nascente filosofía puede estar referido. Segunda, confirmar que el nacimiento de la filosofía no es un fenómeno ajeno a un determinado pensamiento religioso. Por consiguiente, tarea del presente es perfilar las clases de religiones concurrentes en la Grecia arcaica. Para solventar esta cuestión echaré mano de la atinadísima división que W. Otto lleva a cabo de la religión griega arcaica. Por esta vía, pretendo ratificar, con F. M. Cornford, que la filosofía no es un producto cultural ajeno a la religión.

En *De la religión a la filosofía*, Cornford intenta dar cuenta del surgimiento de la filosofía en Grecia. Se une al esfuerzo de los muchos pensadores que han tratado de dar respuesta al ingente problema del origen del pensamiento helénico. Contrario a quienes defienden la idea de "el milagro griego" o, dicho de otra forma, contrario a la opinión, según la cual, la filosofía griega surgió espontánea y libremente, es decir, sin antecedentes o fuertes influencias<sup>3</sup>; este autor supone que "la musa filosófica no es una Atenea sin madre"<sup>4</sup>. Por ello, se une a aquella clase de teóricos de la antigüedad que han trabajado para verificar que la racionalidad griega que funda la filosofía es un producto o, en todo caso, el resultado de un proceso. Con todo, a diferencia de J. P. Vernant, que supone que la filosofía es hija de la polis griega y de la secularización del saber, es decir, del advenimiento de un tipo de pensamiento extraño a la religión<sup>5</sup>, Cornford sigue otro argumento. Él emparenta la filosofía con la religión helena. Afirma que la primera heredó de la segunda algunas

<sup>3</sup>. Tal es, por ejemplo, la postura que asume J. Burnet. [Cf. *La aurora del pensamiento griego*, pp. 1-5.]

<sup>4</sup>. Cornford, F. M. *Op. Cit.*, p. 9.

<sup>5</sup>. Cf. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, pp. 120 y 144.

de las grandes concepciones que el griego más antiguo había hallado para expresar sus sentimientos respecto a la vida de la naturaleza y del hombre. Es más, él encuentra tanta afinidad interna y fundamental entre filosofía y religión griegas, que llega a considerarlas “dos periodos sucesivos de una misma concepción”<sup>6</sup>.

Aunque en principio comparto la postura de Cornford, considero que su hipótesis es un tanto excesiva. Con todo, no por ello, asumo la idea de Vernant. No creo, pues, que la filosofía sea resultado del advenimiento de un tipo de pensamiento extraño a la religión sino, como ya tuve tiempo de comprobar en el capítulo anterior, de una nueva forma de religiosidad<sup>7</sup>. Pero no será sino hasta el siguiente capítulo donde, sirviéndome de lo que pueda aclarar en el presente, habré de exhibir nuevas razones para continuar y profundizar la defensa de esta idea. Para lograrlo, empero, en su momento habré de echar mano de algunos de los elementos que el mismo Vernant ocupa para defender la hipótesis contraria. Todo ello, claro está, con el fin de comprobar que el ser humano, al ser comprendido como un ser abierto y dirigido a lo divino, puede ser considerado un ser capacitado, preparado para la vida en común.

Sugiero que, a fin de ser más precisa y, por ende, aún más explicativa, la hipótesis defendida por Cornford sobre el origen de la filosofía, debe ser matizada. Para tal fin, según puedo ver, es menester tomar en cuenta al menos dos elementos presentes en el trabajo de Vernant y otros tantos en el de W. Otto. Así, en primer término, es preciso ser conscientes de la innegable variedad que hay en ese complejo mundo que llamamos “religión helena”. Por tanto, la hipótesis de Cornford debe respetar la distancia y diferencia existente entre lo que W. Otto llama “religión preolímpica” y “religión olímpica”. Sobre todo, si, en segundo término, se parase en mientes, como lo hace Vernant, en un hecho histórico nuclear; a saber: que “en el siglo XII antes de nuestra era el poderío micénico se quiebra bajo el avance de las tribus dóricas que irrumpen en Grecia continental”<sup>8</sup> y que, en virtud de tal avance, “es toda una forma de vida social, que tenía como centro el palacio, lo que queda definitivamente abolido”<sup>9</sup>. Pero, al tener en cuenta el hecho mencionado, la hipótesis de Cornford tampoco puede ignorar acontecimientos como los que nombro enseguida. Primero, que “el hundimiento del sistema micénico desborda ampliamente, en sus consecuencias, el dominio de la historia política y social. Repercute sobre el hombre griego mismo; modifica su universo espiri-

<sup>6</sup> Cornford, F. M. *Op. Cit.*, pp. 7-8. [El subrayado es mío.]

<sup>7</sup> Y, por consiguiente, como se podrá ver a lo largo de este capítulo, *dos periodos no sucesivos de una misma concepción*.

<sup>8</sup> Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 24.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

tual, transforma algunas de sus actitudes psicológicas.”<sup>10</sup> Segundo, que por virtud de la caída del poderío micénico, los griegos rompen por varios siglos las relaciones y similitudes que habían mantenido con Oriente. Tercero, que no es sino hacia el fin de la época geométrica (900-750) que los griegos reanudan en Europa y en Jonia esas relaciones interrumpidas durante varios siglos<sup>11</sup>. Cuarto, que por virtud de tal acontecimiento, tuvo lugar un reencuentro, o, si se quiere, un redescubrimiento, al cual Vernant llamó “renovación orientalizante”. En efecto, al contacto con ciertas civilizaciones orientales que habían persistido inalteradas, el griego de fines de la época geométrica reconoce ciertos aspectos de su propia vida pasada —la Edad del Bronce<sup>12</sup>. Quinto y último, que “en plena renovación orientalizante, el helenismo se afirma como tal frente al Asia, como si al reanudar su contacto con Oriente adquiriera más conciencia de sí.”<sup>13</sup>

Estoy convencida que de tener en cuenta todo lo anterior, para Cornford habría sido imposible considerar que la afinidad interna y fundamental, que él descubrió existe entre religión y filosofía, fuese el resultado de “dos periodos *sucesivos* de una misma concepción”, sino, por el contrario, el fruto de eso que Vernant llama la “plena renovación orientalizante” y, por consiguiente, el fruto de la aplicación o composición de dos periodos *no sucesivos* de una misma concepción. Si Cornford hubiera considerado la aguda descripción y delimitación que W. Otto hace de la antigua religión griega y, al mismo tiempo, hubiera tenido acceso a los datos históricos presentados (aunque, según creo, no correctamente explotados) por Vernant, habría encontrado en la “renovación orientalizante” el puente de unión entre religión y filosofía y, así, habría podido ver a esta última, no como el fruto de la mera imitación y asimilación, sino como el resultado de la confrontación, la reflexión y la originalidad, que la cultura griega de fines de la era geométrica ofreció a la posteridad, a la hora de verse cotejada y revisada por lo que, por así decirlo, había sido su propio pasado. No obstante, Cornford no contó en su momento con datos tan importantes. Por lo que, el destino que nuestro autor decidió dar a sus descubrimientos —productos todos de un meticuloso análisis de los elementos del mito griego—, estuvo muy distante del que pueden tomar a la luz de los datos ofrecidos por Otto y por Vernant.

Comencemos por el principio: el mundo micénico. Es el desciframiento, en 1956, realizado por J. Chadwick y M. Ventris, de las tablillas en Lineal B de Pilo, Micenas, Cnosos, Tebas,

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Cf. Ibidem.

<sup>12</sup> Ibid. p. 25.

<sup>13</sup> Ibidem.

Tirinto y Orcómeno, lo que bruscamente ha ampliado y transformado por completo nuestro conocimiento del pasado griego más remoto: a partir de aquel momento los helenistas disponían, con relación a las instituciones sociales y militares, la actividad técnica y económica, los dioses y los cultos de los aqueos entre los siglos XIV y XII, de una documentación escrita: por incompleta y, en numerosos puntos insegura que fuese, hacía surgir una civilización palacial completamente diferente de la que con anterioridad se imaginaba, cuando se estaba limitado al único testimonio de Homero, posterior en al menos cuatro siglos.<sup>14</sup>

En lo que sigue, ensayaré el camino que podrían haber seguido los descubrimientos llevados a cabo por Cornford, de haber podido tener en cuenta los datos presentados por los autores ya citados. Así, junto con él buscaré comprobar que la aparición de la filosofía está íntimamente vinculada a un tipo de pensamiento ligado a la religión, aun cuando no haya sido ajena a lo que Vernant llama “renovación orientalizante”. Todo ello, claro está, con el fin de explicar los rumbos que el legado de la tradición más remota encontró en la posteridad para, a su vez, localizar ciertos elementos de aquélla que, a pesar del estado actual de cosas, permitan, por un lado, comprender por qué, hoy por hoy, la vida en común es un proyecto ignorado y por qué, a pesar de ello, esa clase de vida puede ser considerada resolución posible de nuestro porvenir.

Entonces, a la luz del análisis desarrollado por Cornford, Otto y Vernant confirmaré y daré cuerpo a la idea de lo que, en mi opinión, ha de ser considerado el origen y carácter último de la filosofía.<sup>15</sup> Así, intentaré probar que la filosofía es resultado no del advenimiento, como supone Vernant, de un tipo de pensamiento extraño a la religión sino, como ya tuve tiempo de comprobar en el capítulo anterior, de una nueva forma de religiosidad. Todo con el fin de explorar motivos diversos a los anotados en el capítulo anterior, que permitan asumir que el ser humano, al ser comprendido como un ser dirigido y abierto a lo divino, puede ser considerado un ser llamado a la vida en común. Con todo, para llevar a cabo esta labor es menester ofrecer, antes que cualquier otra cosa, una descripción de los esquemas básicos de religión presentes en el pensamiento griego ar-

<sup>14</sup> Ibid., p. 13.

<sup>15</sup> Es verdad que para que esta hipótesis conteste de manera satisfactoria por qué surgió aquella especulación y en virtud de qué causas tomó su ruta particular, es menester una explicación más amplia y argumentada. Sin embargo, cumplir con esta exigencia, invita a cursar muy otros caminos a los que la meta fundamental de esta disertación nos convoca. Debemos, pues, conformarnos con los breves argumentos aquí presentados y, en este caso, tomarlos como asunciones que habrán de servir como guía para la resolución de una hipótesis más general que busca, a su vez, explicar y clarificar la relación que el Renacimiento guarda con la Antigüedad. Ahora bien, es necesario aclarar que aunque los argumentos aquí desarrollados representan una confrontación o discusión con la postura que, respecto al origen de la filosofía, defienden tanto Vernant como Castoriadis, no intentan, ni con mucho, ofrecerse como una discusión formal. [Cf. Castoriadis, C. *El avance de la insignificancia*. Traducción de Alejandro Pignato. Buenos Aires: EUDEBA, 1996; 295pp., p. 198 y Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 24] En efecto, no es aquí ni el lugar ni el momento donde habré de llevar a cabo una exposición cuyo fin sea poner en duda la idea según la cual la filosofía debe su origen a la instauración de la democracia y la polis.

caico. Será, pues, aquí donde me serviré de las agudas anotaciones que, con respecto a la religión griega arcaica llevó a cabo W. Otto.

En el texto *Los dioses de Grecia*, al intentar ofrecer elementos para la justa comprensión de la antigua religión griega —que, a su juicio, se distingue por haber concebido las cosas de este mundo con el más poderoso sentido de la realidad que jamás haya existido<sup>16</sup>—, W. Otto hace una novedosa y por demás aguda distinción entre religión olímpica y religión preolímpica. Pues bien, en lo que sigue, me serviré de tal distinción para ofrecer un esquema básico del pensamiento religioso arcaico griego, y exponer un breve esbozo del modo como los arcaicos griegos pensaron estaba estructurado el universo y de los sentimientos que, al parecer, el griego arcaico abrigó respecto de la vida de la naturaleza y del hombre. Sin embargo, el informe siguiente, que toma como esquema de exposición la aguda distinción, ofrecida por W. Otto, de las grandes concepciones religiosas generadas por el hombre griego arcaico, no tiene como único contenido las apreciaciones que este autor pudo desarrollar. La aguda distinción llevada a cabo por Otto tendrá, pues, la función de guía. En primer término hablaré, por tanto, de lo que este autor llamó “religión preolímpica” y, en segundo, de lo que denominó “religión olímpica”. No seguiré a pié juntillas todo lo que, en función de tal distinción, su autor propone. A ella añadiré las apreciaciones que, con respecto a este asunto, otros autores ofrecen.

### **1. Religión preolímpica y religión olímpica: dos visiones griegas del Κόσμος.**

Al caracterizar la religión olímpica y la religión preolímpica como dos visiones del Κόσμος, no busco hacer notar la presencia de la completa unidad entre religión y cultura que distinguió a la vida arcaica griega. Éste es un hecho que autores de la talla de Kerényi se han dado a la tarea de confirmarlo. Otros son, pues, los fines que persigo al ofrecer tal caracterización. Me interesa poner a la vista un hecho que, si bien es más simple que el antes mencionado, no es, sin embargo, menos importante. Se trata, en efecto, de hacer ver que, antes de la aparición de la filosofía, el pensamiento griego dio a luz dos distintas creencias, una suplente de la otra, respecto del

---

<sup>16</sup>. Otto, W. *Op. Cit.*, p. 7.

modo de ser del mundo. En griego, según anoté en capítulo anterior, la palabra 'Κόσμος'<sup>17</sup> hace referencia a un estado o modo de ser, según el cual *cada cosa tiene un lugar asignado y fijo*. Por tanto, 'Κόσμος' puede ser visto como el resultado de la actividad de κοσμέω ο, lo que es lo mismo, de la actividad de ordenar, de arreglar, de colocar, de establecer, de determinar, de destinar, de alistar, de tender o poner lazos. Por consiguiente, caracterizar las religiones preolímpica y olímpica como visiones del Κόσμος, permite hacer notar que el hombre griego acuñó al menos dos sistemas de creencias respecto del modo como estaba organizado el mundo. Pues bien, caracterizar las religiones preolímpica y olímpica como visiones del mundo pretende hacer notar que en el mundo griego arcaico ocurrió una importante ruptura que, si bien no significó cambio alguno en lo que a la unidad entre religión y cultura respecta, si representó la muerte de un proyecto cultural y el inicio de otro, por cierto muy novedoso y específico<sup>18</sup>.

Experiencia, historia y etnología demuestran que el mundo puede presentarse al espíritu y al alma humana de modo muy diverso.<sup>19</sup>

En lo que sigue, habré de llevar a cabo una breve y concreta exposición de las dos grandes concepciones religiosas antes señaladas. Ellas exponen la forma en la que el griego arcaico consideró se encontraban dispuestos, arreglados, trabados, encaminados y dirigidos, unos junto a otros, los hombres y las cosas del mundo. Por ello, a través de ellas localizaré los conceptos que el griego arcaico acuñó para expresar los diversos sentimientos que él cobijó respecto de la vida de la naturaleza y del hombre..

### 1.1. Un acercamiento a la visión preolímpica del mundo desde el punto de vista de W. Otto.

La religión preolímpica, según apunta Otto, es una religión matriarcal y telúrica. Comprende la fe antigua que se arraiga en la tierra y en los elementos. Por ello, nuestro autor insiste, esta religión se funda, representa y respeta el implacable e ineludible ciclo de la naturaleza, que es juez

<sup>17</sup>. Cf. 'Κόσμος' en Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*.

<sup>18</sup>. Ciertamente, la cabal y exhaustiva corroboración de esta idea supera con mucho los límites de la presente exposición. Sobre todo si, para corroborar y explicar esa ruptura, es menester llevar a cabo un seguimiento preciso de las similitudes y diferencias que las diversas religiones arcaicas griegas guardaron entre sí al paso del tiempo.

<sup>19</sup> Otto, *W. Op. Cit.*, p. 5.

inapelable de la vida y la muerte; es decir, de la duración y la estancia, de la destinación y finalidad de todos y cada uno de los seres que llegan a tener un lugar en la tierra. Así, su carácter primordial se resume en un fuerte "celo en la vigilancia de las sagradas leyes de la naturaleza"<sup>20</sup>. Y, ¿cuáles se creyó eran y en qué consistían esas leyes? A decir verdad, las inflexibles y severas leyes de la naturaleza no pueden ser descritas sino como un conjunto de simples y llanas asignaciones arbitrarias; es decir, incomprensibles, indescifrables y misteriosas, de extensiones o límites, según se vea, de la fuerza vital, atribuciones y capacidades, de cada uno de los seres que vienen a la existencia.

De este modo, resulta evidente que los griegos arcaicos, los griegos que profesaron y practicaron esta religión de la tierra, estuvieron persuadidos que la realidad estaba sujeta a una disposición tal de hechos y consecuencias que, por su contundencia e inflexibilidad, parecía haber sido establecida desde la eternidad. Ello explica por qué, en la religión preolímpica, las deidades telúricas representaban y defendían un poder, tan terrible como insoslayable, de ordenación, de repartición, de distribución, que limitaba todos los poderes individuales. Por cuanto que la religión telúrica considera que la decisión de la aparición o dispersión de todos y cada uno de los seres en el planeta es jurisdicción exclusiva de las deidades de la tierra, ella representa, en opinión de Otto, "una burla de la autonomía espiritual"<sup>21</sup>.

Así, dentro de ese rígido entramado de leyes, cumplir o no con esa meta, seguir o no ese camino, tiene, ciertamente, su castigo o recompensa. ¿De no ser así, que otra razón podr tener para representar sus deidades como severas e implacables guardianas de un orden indestructible? Según Otto, dogma irrefutable de la religión telúrica, fue creer que las deidades de la Tierra arremetían contra los que, como por ejemplo Orestes, osaban verter la sangre de su propia madre y, en este sentido, tomar en sus manos una decisión que, se creía, no era de competencia humana; a saber: decidir la duración o estancia de uno de los seres que habían llegado a tener un lugar en la existencia. La religión preolímpica admitió que, bajo la vigilante amenaza de las terribles y amorfas deidades telúricas, las sagradas leyes de "el gran orden" englobaban, en sus *órdenes inmutables*, la vida de la comunidad y del individuo. Así, en la religión preolímpica, "tierra, procreación, sangre y muerte son las grandes realidades que dominan".<sup>22</sup> Por consiguiente, aunque estas entidades

---

<sup>20</sup>. *Ibid.*, p. 12.

<sup>21</sup>. *Ibid.*, p. 13.

<sup>22</sup>. *Ibid.*, p. 10

eran, sin lugar a dudas, una multiplicidad<sup>23</sup>, en la medida en la que todas ellas eran allegadas de las “fuerzas de la tierra”, y todas tenían parte en la vida y en la muerte, no sólo “pertenecen al mismo reino”<sup>24</sup>, es decir, no sólo son homogéneas, sino, además, todas se confunden en una sola entidad<sup>25</sup>, cuyos órdenes son inalterables. Es que ellas aluden a las ciegas leyes naturales que, al ser inflexibles e inexorables en el cumplimiento de sus designios, “no perdonan nada” y, por ende, no dan privilegio a ninguno. En efecto, en la naturaleza, no sólo todo tiene un tiempo —y ese tiempo, irremediabilmente, llega a su fin— sino, además, una meta, un fijo y claro camino a seguir, una función específica a desempeñar y un conjunto definido de facultades para desarrollar y proseguir.

Según lo anterior, podemos decir que la religión preolímpica es la expresión de la convicción de que el eterno “dar y quitar”, en que consiste la realidad de la vida, es competencia exclusiva de “el gran orden” —o, traducido a nuestro lenguaje, del inviolable ciclo de la naturaleza— cuyas leyes, representadas en forma de deidades, ante la asombrada y absorta mirada del ser humano, aparecen pletóricas de un poder severo y amenazante que, con singular aspereza, pide

<sup>23</sup>. En efecto, entre ellas, como señala Otto, podemos contar las Euménides, hijas de la Noche, las Erinias y las Moiras. Las Erinias, por ejemplo, son divinidades nacidas de la tierra por la sangre de Urano, cuando este fue mutilado por Kronos. Son divinidades que se ocupan, sobre todo, de vengar los crímenes, especialmente los que atentan contra la familia. Se las representa con figura de mujeres negras y aladas, con serpientes enroscadas en sus cabezas. Su vivienda habitual está en los infiernos, de donde salen por conjuro del ofendido o por la maldición del propio ofensor. Sus nombres eran Alecto, Tisífone, y Mégera, aunque eran llamadas con distintos apelativos para propiciárselas y evitar que se encolerizaran al recibir un nombre odioso. En Roma se las conoce como las Furias. [Cf. “Erinias” en Falcón Martínez, C. et al. *Diccionario de Mitología Clásica*.] Por otra parte, las Moiras, según opinión de Falcón Martínez C. y de los demás autores del *Diccionario de Mitología Clásica*, fueron, en su origen, los espíritus del nacimiento. Ellas atribuían al niño al nacer el lote que iba a corresponderle en vida; y, como este lote incluía el momento y forma de la muerte, las Moiras eran unas divinidades temibles, revestidas de tintes siniestros. Hesiodo las hace hijas de la Noche (aunque aparecen también como hijas de Zeus y Temis, y hermanas de las Horas) y las presenta como tres hermanas, cuyos nombres, Cloto (la que hila), Láquesisi (la que asigna los lotes) y Átropo (la inflexible), recogen distintos aspectos de estos espíritus. Así, el contenido de la vida individual depende de la voluntad de Láquesisi; el momento de la muerte coincide con aquel en que se rompe el hilo que va hilando Cloto; y el individuo no puede influir en absoluto sobre las decisiones de estas diosas. A medida que se fue racionalizando dentro de la mentalidad determinista esta dependencia divina del hombre, la imagen de las Moiras fue haciéndose cada vez más abstracta, hasta llegar a convertirse en un concepto que, expresado por el singular —la Moira— representó primero el lote atribuido a cada individuo y, finalmente, la fuerza misteriosa del destino. En este sentido, la Moira era identificada a veces con Ananke (la Necesidad), o con Tique (la Fortuna). Sin embargo, a pesar de este proceso de abstracción, la Moira conservó siempre algo del primitivo carácter de las Moiras. Por otra parte, la religiosidad popular conserva su idea tradicional de las Moiras, a quienes imaginaban como tres ancianas hilanderas, imagen que, aplicada también a las Parcas latinas y obedeciendo a un tabú lingüístico, ha dado lugar al conocido tópico literario de las «hilanderas». [Cf. “Moiras” en Falcón Martínez, C. et al. *Diccionario de Mitología Clásica*] No obstante, como veremos, Cornford opinará que la personificación de la Moira siguió el camino inverso. Es decir, primero fue concebida de manera abstracta y luego, de manera personificada. Mas de este asunto hablaré más adelante. Por el momento, sólo importaba dejar en claro en qué medida estas deidades estaban ligadas a la tierra, la procreación, la sangre y la muerte.

<sup>24</sup>. Otto, W. *Los dioses de Grecia*, p. 11.

<sup>25</sup>. *Ibidem*.

cuentas y no deja nada sin saldar. No por otra razón la religión preolímpica pudo pensar que a las deidades telúricas las acompañaba una "lúgubre ira contra todos los que las desdeñaban".

Así las cosas, a la luz de lo expuesto por Otto, es imposible soslayar que, en la religión preolímpica griega hubo, al menos, dos componentes esenciales. El primero tiene que ver con el hecho que lo divino no es figura o persona, sino fuerza obscura<sup>26</sup>, capaz de asignar ciertas distribuciones y dominios. El segundo, denuncia la innegable presencia de una viva y una clara conciencia de la existencia de normas y articulaciones firmes entre los acontecimientos del mundo que, sin lugar a dudas, implica el conocimiento de que, en el mundo, cada hecho tenía, sin lugar a dudas, una especial y específica consecuencia.

Todo lo que existe, el continuo e inmensurable tiempo, lo saca de la oscuridad, y, una vez aparecido, lo sepulta en las tinieblas. Y no hay que decir *esto no sucederá*, porque marra el más terrible juramento y se ablanda el más duro corazón... Así, pues, aprendamos para en adelante a sujetarnos a la voluntad de los dioses... ¿Y cómo no? Los más terribles y fuertes elementos se sujetan a las leyes naturales: el invierno, cubierto de nieve, cede su vez al fructífero verano; desaparece el círculo de la tenebrosa noche ante la aurora de blancos corceles que viene derramando luz, y el soplo de suave viento apacigua el embravecido mar. Hasta el sueño, que a todos domina, suelta a uno después de haberle aprisionado, y no lo tiene siempre envuelto. ¿Cómo, pues, no he de aprender yo a ser prudente?<sup>27</sup>

Pero, según puedo ver, las opiniones de W. Otto, no agotan la caracterización de la visión del mundo que tuvieron los griegos de la religión preolímpica. Lo que han dicho otros autores pueden completarla.

## 1.2. Un acercamiento a la visión preolímpica del mundo desde el punto de vista de Cornford.

A fin de hallar la antigua representación griega del orden del mundo, Cornford llevó a cabo un meticuloso análisis del mito griego. En él encontró la resaltada presencia de "un poder remoto, moral y a la vez primario —más antiguo que los mismos dioses— llamado Moira."<sup>28</sup> ¿Qué es la Moira? ¿Por qué es "más antigua" que los mismos dioses? La respuesta a estas cuestiones se encuentra en el significado originario de este vocablo. 'Moira', dice Cornford, significa "lote", "por-

<sup>26</sup> Ibid., p. 15.

<sup>27</sup> Sófocles, *Ayax*. Traducción de Fernando Segundo Brieua. Prólogo de Luis Alberto de Cuenca. Madrid: EDAF (Biblioteca EDAF, 138); 1985, 463pp., p. 51.

<sup>28</sup> C. Cornford, *Op. Cit.*, p. 25.

ción". Así, la Moira es el lote, porción o dominio que, por ejemplo, Zeus, Poseidón y Hades recibieron.

Tres hermanos somos, nacidos de Cronos y Rea, Zeus y yo, y Hades el tercero, el señor de los Muertos. Y todas las cosas fueron divididas en tres regiones y cada uno tomó la parte (o privilegio, o rango) que le correspondía.<sup>29</sup>

No obstante, ese lote o porción no encierra distinción o diferencia alguna, sino proporción, analogía, igualdad, semejanza. Es decir, aun cuando Poseidón ha recibido "el proceloso piélagos", Hades "la nebulosa tiniebla" y Zeus "el ancho cielo entre el éter y las nubes", ninguno de ellos es distinto en rango a los otros. No obstante las diferencias, "se les ha asignado porción semejante y un lote parejo."<sup>30</sup> Por tanto, señala Cornford, la Moira se identifica con la idea de una distribución o repartición de límites y dominios que, a pesar de las diferencias, *limita y ordena por igual*, es decir, *de forma pareja o semejante, todos los poderes individuales*. Así, les impone a todos una "ley común". Moira significa, pues, "parte" o "lote asignado" y, de allí, la "parte o dominio asignado, esto es, cierto espacio de la naturaleza o campo de actividad que confiere al poseedor determinada posición en un sistema"<sup>31</sup>. Por tanto, la Moira representa varias cosas. Primera, la asignación de región, rango o privilegio. Segunda, la región o lote asignado. Tercero, la capacidad misma de asignar y, por consiguiente, aquello a partir de lo cual se han formado las cosas. Por ello, en cuarto lugar, la Moira representa el poder que domina y gobierna el universo. Por tal razón, la Moira aparece como figura central de la antigua representación griega del orden del mundo. Por ella, ante los ojos del griego arcaico, el mundo aparecía como producto de un "gran orden" inviolable e inmutable que, a su vez, se identificaba con un conjunto de regiones asignadas por reparto (Moira) o, lo que es lo mismo, con un conjunto de espacios de la naturaleza o campos de actividades específicos, cerrados y claramente delimitados, que conferirían al poseedor, tanto una posición, como una función en el sistema..

Cornford concluye que la concepción original de la Moira refiere a la idea de "un sistema de dominios, que coexisten uno al lado de otro y cuyas fronteras están claramente marcadas."<sup>32</sup> Por esta razón, él afirma que el griego arcaico concibió el mundo como un conjunto de repartos y distribuciones, dominios o partes, asignadas a los distintos seres del mundo, que obtiene para cada

<sup>29</sup>. *Iliada*, Canto XV, *apud*, Cornford, *Op. Cit.*, p. 29.

<sup>30</sup>. C. Cornford, *Op. Cit.*, p. 29.

<sup>31</sup>. Cornford, *Op. Cit.*, p. 30.

<sup>32</sup>. *Ibidem*.

uno de ellos un lugar *asignado* (no elegido ni elegible) y *fijo* (intransferible e inalienable). Pero, así descrita, la visión del mundo fundada en la idea de Moira parece concordar con lo que W. Otto registró respecto de la religión preolímpica; esa religión telúrica y matriarcal de órdenes inmutables. Enseguida explico por qué.

En primer lugar, tanto en el análisis de W. Otto como en el de Cornford, el mundo es considerado producto de un oscuro y terrible poder, capaz de dispensar bienes y adversidades. En segundo, en ambos casos se supone que *cada uno de los seres que vienen a la existencia tiene un lugar asignado* (no elegido ni elegible) y *fijo* (intransferible). Por ello, en tercer lugar, ambos afirman que el mundo es percibido bajo tres aspectos básicos. Primero, como *un sistema de dominios que coexisten uno al lado de otro y cuyas fronteras están claramente marcadas*. Segundo, como meras y llanas asignaciones; es decir, como meras extensiones o límites (según se vea) de la fuerza vital y de la naturaleza o campo de actividad que, dentro del conjunto o sistema de dominios que se considera es el mundo, los seres que vienen a la existencia poseen. Tercero, como una conexión de lo dado que se articula según órdenes inmanentes —emanados, producidos, fundados desde dentro, sin mayor fundamento que su ejecución y existencia—, capaces de producir una totalidad revestida de sentido, cuya dirección aparece como algo último y justificado por sí mismo. Razón por la cual, la articulación de lo dado aparece como un sistema autónomo o, lo que es lo mismo, como un sistema autofundado, autogenerador, autopreservado y autodirigido.

Entonces, con ayuda de W. Otto y Cornford, puede afirmarse que en la religión preolímpica la naturaleza aparece como una profundidad numinosa, creadora del todo, sagrada. Nada más ajeno, pues, a la religión preolímpica que la idea de un dios creador. En efecto, en su eterna e impasible continuidad, la naturaleza se muestra como el efecto de una necesidad que ha sido siempre y que se sustenta en leyes que han emanado y se han propugnado siempre al interior de ella misma. Por esta razón, ella aparece como creación autónoma que se autoconserva, autorregula, y autogenera.

La naturaleza se entiende ella misma como el hecho primario religioso y la relación con ella como la raíz de la religiosidad.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup>. Guardini, R. *Mundo y Persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Traducción: Felipe González Vicen. Madrid: Ediciones Encuentro (Ensayos, 165), 2000; 166pp., p. 15.

¿Qué conclusiones pueden entresacarse de todo esto? A decir verdad varias y, con ellas es dable construir una breve caracterización de la religión preolímpica. Primero hay que decir que en la religión preolímpica, el poder, tan terrible como insoslayable, de ordenación, de repartición, de distribución —que limita todos los poderes individuales y que fue defendido y representado por las deidades telúricas—, es concebido, por un lado, como un misterioso principio ordenador inmanente a la conexión, distribución y situación de lo dado. En segundo, que ese misterioso poder fue representado o concebido por la oscura figura de Moira. En tercero, que la Moira, como representación de tal principio ordenador, es la entidad en la que, aún siendo una multiplicidad, se confunden las diversas deidades telúricas. En cuarto, que la Moira es la fuerza oscura, que no es figura o persona, que encarna lo divino. En quinto, que la Moira sugiere la idea de un dominio autónomo de la naturaleza auspiciado por una ley de organización inmanente al universo.

Ahora bien, si todas estas ideas no son erróneas, es posible alcanzar otras tantas resoluciones que, por su parte, completan un esquema más o menos justo de los conceptos presentes en la visión preolímpica del mundo. Estas otras resoluciones y el esquema que de ellas resulta, los presento a continuación.

### **1.3. Asunciones básicas de la visión preolímpica del mundo.**

La arcaica visión preolímpica del mundo podría ser caracterizada como aquella donde la Moira aparece como una figura central que, por su parte, hace referencia a un poder misterioso y terrible que, en cuanto alude a la capacidad, por parte de la naturaleza, de un dominio autónomo, no puede ser, en modo alguno, cuestionado, ni mucho menos, vulnerado. Por ello, esta ancestral visión griega del mundo puede ser caracterizada como aquella donde la repartición o distribución que ostenta tener el mundo no se antoja susceptible de explicación. Antes bien, porque no parece cuestionable, rebatible o intercambiable y, mucho menos, injusta, se concibe absoluta, incommovible, necesaria, incorruptible, insoslayable, forzosa, inevitable. Por ello, tampoco se la considera susceptible de valoración. Al considerarla como algo que simplemente es lo que es, el griego antiguo se limitó tan sólo a dos cosas. Primera, percibir tal cual es, lisa y llanamente, la distribución que ostenta tener el mundo. Segunda, asumirla tal y como es, tal y como está hecha. Ello explica por qué, bajo esta visión del mundo, el griego arcaico nunca consideró pertinente preguntarse dos

cosas que, hoy en día, resultan insoslayables; a saber: la razón de ser (justificación) de la repartición o distribución que ostentaba el mundo y, sobre todo, la legitimidad de su fuente. En efecto, tal y como se presentaba la realidad, es decir, al parecer inevitablemente sometida al ejercicio del oscuro e inmanente poder de distribución, ella misma se ostentaba como prueba suficiente de la existencia y eficacia de ese oscuro pero, por ende, innegable poder, al que nadie podía soslayar. Por ello, bien puede decirse que la eficacia del "sistema de la naturaleza" permitió al griego arcaico hacer a un lado cualquier exigencia de comprobación, de justificación o, si se quiere, de legitimación de la infranqueable potencia de distribución que, él supuso, era el origen de todo ser, modo de ser y duración en la naturaleza.

Entonces, se puede concluir que la visión arcaica del mundo, sintetizada en la noción de Moira y abrazada por la religión preolímpica, no intentó, en modo alguno, dar cuenta de la razón de ser de la distribución que el griego arcaico, descubrió se daba en la realidad. El griego de la visión preolímpica concibió la naturaleza como producto de un poder tan misterioso como implacable, que no podía ser entendido ni en su totalidad ni en su último sentido. Al ser, pues, sentida algo tan ancestral y profundo, el pensamiento se antoja incapaz de llegar a ningún término en con ella. Entonces, el mundo la naturaleza fue pensado como algo que no podía apresarse en ningún sistema; ya que se lo sintió misterioso o, lo que es lo mismo, como algo que «se deja desposar de su velo».<sup>34</sup> El griego arcaico consideró el orden del mundo como un sistema de dominios que sólo se estaba en capacidad de asumir, de aceptar, de describir, pero, nunca, de cuestionar. Vivir feliz implicaba, por tanto, aceptar, reconocer, asentir, en una palabra, someterse.

En conexión con este hecho se hallan también las reacciones elementales con las que nuestro sentir responde a la existencia: el agradecimiento y la protesta. Un mundo que existiera en forma de naturaleza no podría causar aquella impresión que provoca el agradecimiento: agradecimiento por el hecho de que exista... Sería un absurdo que la existencia fuera una donación, si la «naturaleza fuera es lo último». Cuando respondo, por ello, a la existencia con agradecimiento, ello prueba que siento que ésta ha surgido y es «dada» por la acción y la libertad... Lo mismo puede decirse de la protesta. También la protesta se da de modo esencial. En forma clara, contra el desorden de la existencia, contra el dolor y la confusión; en forma oculta, contra el hecho de que la existencia sea como es. Tampoco esto sería posible en una existencia «natural». En una «naturaleza» se puede sufrir, se puede incluso ser aniquilado, pero no se puede alzar la voz contra ella.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, p. 14.

<sup>35</sup> Guardini, R. *Mundo y persona*, p. 27.

Al poner la supremacía en eso que Vernant denomina, “una ley de equilibrio y reciprocidad constante”<sup>36</sup> inmanente al universo que, sin perseguir propósito alguno, simplemente es, la arcaica visión griega del mundo negó la presencia de una inteligencia dotada de propósitos. En la distribución que ostentaba tener el mundo no localizó ni razón ni designio alguno; es decir, intencionalidad ninguna dotada de proyecto; sino, tan sólo, el simple ejercicio de un escondido, ciego y terrible poder que, como tal, se ejercía indefectible e incuestionablemente. Al concebir el cosmos como producto de un poder tan oculto, ciego y terrible, que nada ni nadie podía comprender, ni mucho menos y, por ello mismo, frenar, la religión preolímpica y, con ella, la arcaica visión griega del mundo, se caracterizan por la ausencia de la particular creencia en un creador divino. Antes bien, la visión arcaica del mundo podría ser definida, por decirlo de algún modo, como “la conciencia de la naturaleza autónoma”<sup>37</sup>, de la naturaleza autosuficiente y autocreadora.

La Moira carece del elemento decisivo de la personalidad: el propósito individual... Es una representación que establece una verdad sobre la disposición de la naturaleza.<sup>38</sup>

Según este criterio, la religión preolímpica y la arcaica visión del mundo que ella ostentó presentan aún estas otras características. En primer lugar, concibe el mundo como *un lugar cuyos límites están bien definidos*, pues considera que cada uno de ellos se encuentra cercado por fronteras bien precisadas e infranqueables (*nemos* o *templum*). Por ello, en segundo lugar, consideró que el orden presente en la naturaleza no es en absoluto modificable. Antes bien, se le presenta hermético y blindado. En él, la actividad y los alcances de cada uno de los seres están perfectamente fijados, claros, delimitados, inamovibles. El mundo, para el griego arcaico, aparece, por tanto, como un lugar donde es imposible e impensable abandonar o transgredir el lote asignado.

En este sentido, el orden del mundo es concebido como un conjunto de *nemos*, es decir, como un conjunto de cercados, de campos de acción asignados a algún poder divino para ejercer su autoridad. Por tal razón, el mundo es visto, todo él, como un *templum* o, lo que es lo mismo, como un lugar cuyos límites están bien definidos. ¿De qué otro modo podría explicar que, para el griego arcaico, toda acción humana tenga una carga religiosa, es decir, un aspecto de respeto, de precaución, de acatamiento, de consideración de los límites en que consiste el mundo? Para el griego arcaico, el mundo era algo absolutamente sagrado, objeto de respeto y devoción. Por tanto, todo el

<sup>36</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 136.

<sup>37</sup>. Guardini, R. *Mundo y persona*, p. 29.

<sup>38</sup>. Cornford, F. M. *Op. Cit.*, p. 35.

tiempo el ser humano vivió un estremecido respeto por el orden o, lo que es lo mismo, por el sistema de dominios y distribuciones (atribución de partes o campos de actividad y, de allí, rangos o privilegios) que, se supone, ha sido producido por el oculto, ciego y terrible poder de distribución.

Entonces, característica fundamental de la antigua religión telúrica es la observación y la observancia de los límites y alcances de los hechos del mundo. Bajo esta visión, el mundo aparece como un lugar donde todo actúa y debe actuar según su lugar asignado. El hecho es simple, un perro, por ejemplo, no puede nunca engendrar un hombre. Por tanto, en la antigua concepción griega del mundo es impensable la *transgresión de los interdictos*. Los territorios o regiones son espacios dentro de los cuales pueden ejercerse sólo ciertas actividades definidas y no otras. Pero, a decir verdad, cosas muy distintas se suponen en la religión olímpica que, por ello mismo, representa una nueva visión del mundo. Enseguida explicaré porqué.

## 2. La visión olímpica del mundo.

Como apunta W. Otto, los nuevos dioses, es decir, los dioses de la religión olímpica, no tienen nada que ver con la tierra, ni con los elementos ni con la muerte<sup>39</sup>. Antes bien, la religión olímpica es patriarcal y, si así se me permite decirlo, celeste. Las entidades telúricas, sin guardar respeto alguno por los estrechos intereses y deseos de los hombres, de una manera ciega y automática, podían ser bondadosas y benéficas para el que permanecía fiel, pero terribles para el que las despreciaba<sup>40</sup>. Mientras, los dioses del Olimpo fueron concebidos como poseedores de previsión, propósito y designio propios y, por ende, capaces de inclinarse por o despreciar los mundanos intereses humanos. Por ello, como apunta W. Otto, estremecidos sentimos que, entre religión preolímpica y religión olímpica, se enfrentan dos órdenes del mundo cuyo antagonismo no tiene solución<sup>41</sup>.

Muchos son los ejemplos en la literatura griega donde algún dios ofrece el apoyo o el desprecio a alguna empresa humana. Aunque, en tal inclinación o desprecio no media ninguna constante, ninguna razón; en fin, ninguna regla. A pesar de la caprichosa adhesión a las empresas

---

<sup>39</sup>. Cf. Otto. W. *Op. Cit.*, p. 11.

<sup>40</sup>. Cf. *Ibidem*.

<sup>41</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 13.

humanas, la imagen de las diversas personalidades divinas está cabalmente fijada. A cada uno de los dioses se le consideraba poseedor de un carácter particular, claramente definido en todos los rasgos. Por ello, es muy probable que el creyente poseyera una viva visión de la existencia y del carácter de cada una de las personalidades divinas que constituían el panteón<sup>42</sup>.

La religión olímpica trae consigo una visión del mundo de órdenes y valores muy distintos a los ofrecidos por la antigua religión telúrica. A diferencia de esta última, la primera si cuenta con una idea determinante de la naturaleza de lo divino: lo divino es figura o persona y ya no más fuerza oscura. Pero al diluirse la idea de un poder impersonal que domina y gobierna ciega e implacablemente todo por igual, *queda abierta la posibilidad de hacer valer y defender empresas y deseos personales y específicos*. Por tanto, con la visión olímpica, asistimos al nacimiento no sólo de una nueva religión sino, también, de un nuevo modo de organización social que se apoya, obviamente, en una nueva visión del mundo. Enseguida veremos por qué.<sup>43</sup>

### 2.1. Breve reseña del proceso histórico que dio vida a la visión olímpica del mundo.

Al preguntarnos por el proceso espiritual e histórico que significó el paso de la religión preolímpica (fundada en la Moira) a la visión olímpica (caracterizada por un politeísmo antropomórfico), nos encontramos en mejor posición de la que, en su momento, gozó W. Otto. Por falta absoluta de documentos, nuestro autor hubo de renunciar a la posibilidad de determinar la duración de la época decisiva que trajo consigo el nuevo modo de pensar que dio espacio a la religión Olímpica.<sup>44</sup> Mas, según puedo ver, en la situación presente, un sujeto que pueda entrar en el tipo de debate que estamos teniendo, posee, gracias a Vernant, el enorme privilegio de citar la importante revolución que, en el siglo XII a. de C. tuvo lugar en la Grecia continental, "cuando el pode-

<sup>42</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 9.

<sup>43</sup>. No es absurdo considerar que, por la posibilidad que esta visión del mundo abrió *de hacer valer y defender empresas y deseos personales y específicos*, ella tuvo el poder de impulsar y, en su momento, solventar una actividad mercantil y de intercambio entre individuos y comunidades. En efecto, para ponerse en marcha, el intercambio precisa de intereses particulares, bien de una comunidad, bien de un individuo. Con todo, es menester no confundir el intercambio o, mejor dicho, el mercado, con lo que M. Mauss denomina "la obligación de dar y recibir" que, según este autor, caracterizó al mundo primitivo. Mas, no es aquí el lugar donde podré solventar en su justa dimensión esta idea. Por ello, para mayor información refiero al lector a Mauss, M. "Sobre los dones que se ofrecen y sobre la obligación de devolverlos" en *Sociología y Antropología*. Traducción de la cuarta edición francesa por Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Técnos, 1991; 430pp., pp. 163-176.

<sup>44</sup>. Cf. Ono, W. *Op. Cit.*, p. 10.

rio micénico se quiebra bajo el avance de las tribus dóricas<sup>45</sup> y, fundado en ello, intentar dar alcance a la época en que se dio la decisiva transición de una religión telúrica a una celeste, por la que cobró vida una nueva visión del mundo,. Enseguida explicó por qué.

Según Vernant, la destrucción de la monarquía micénica no sólo representa la caída de una dinastía, sino de toda una forma de vida social que tenía como centro el palacio. Debido a ello, continúa nuestro autor, tal destrucción constituye la abolición definitiva de un personaje; a saber, el rey divino, que ejercía su omnipotencia sin control ni límites en el secreto de su palacio<sup>46</sup>.

A través del rito y del mito babilónicos se expresa una concepción particular de las relaciones de la soberanía y del orden. El rey no domina solamente la jerarquía social; interviene también en la marcha de los fenómenos naturales. El ordenamiento del espacio, la creación del tiempo, la regulación del ciclo atmosférico, aparecen integrados en la actividad real; son aspectos de su función de soberanía. Confundidas como continuas naturaleza y sociedad, el orden, en todas sus formas y en todos sus dominios, queda bajo la dependencia del soberano<sup>47</sup>.

Ahora bien, según puedo ver, no es difícil caer en cuenta que la caída del rey abrió la posibilidad de vislumbrar una nueva imagen del mundo. En efecto, cuando aquél que “controla y reglamenta minuciosamente todos los sectores de la vida económica, todos los dominios de la actividad social”<sup>48</sup> pierde su hegemonía, la idea de un poder secreto, ciego e invulnerable, cae por tierra<sup>49</sup>. Con él se derrumba, además, un tipo de distribución e intercambio; a saber, aquél donde el palacio, y el monarca con él, son el centro o, mejor dicho, principio y fin de la red de distribución e intercambio.<sup>50</sup> Surge, así, la posibilidad de un comercio privado que impide, como sucedía antaño, que todo entre y salga de palacio y que, por tanto, el mundo sea ordenado por un “poder substractor de dones” que, por lo que hasta aquí he dicho, recuerda fuertemente a la imponente y

<sup>45</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 24.

<sup>46</sup>. Cf. *Ibid.*, pp. 24-25.

<sup>47</sup>. *Ibid.* p. 124.

<sup>48</sup>. *Ibid.*, p. 36.

<sup>49</sup>. La arquitectura del palacio explica, según puedo ver, por qué el poder del soberano se considera oscuro, secreto. “La mansión micénica, con el *megaron* y la sala del trono en el centro, es una fortaleza rodeada de muros, una guardia de jefes que domina y vigila el llano que se extiende a sus pies. Construida para resistir un asedio, esta fortaleza resguarda, junto con la residencia principesca y sus dependencias, las casas de los familiares del rey, jefes militares y dignatarios palatinos, su función militar parece, sobre todo, defensiva.” [Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 40.]

<sup>50</sup>. No está de más hacer notar aquí que la organización auspiciada por este tipo de sistema palatino se encuentra, con sus claras diferencias, en íntima relación con la organización que M. Mauss atribuye a las sociedades primitivas. Se trata, en efecto, de un intercambio circular constante e ininterrumpido de dones que se funda, por parte de los individuos en una obligación de dar y en una obligación de recibir. El palacio, como centro de distribución e intercambios reproduce, a su manera, este canje circular y perpetuo. Pero, de nueva cuenta, no habrá de ser este el lugar donde lleve esta idea a su comprobación más justa.

misteriosa figura de Moira: ese poder secreto y ciego que, se creyó, otorgaba, sustraía y distribuía lotes<sup>51</sup>.

Empero, para explicar el nacimiento de la religión olímpica, no es mi deber, ni tampoco mi intención, presentar paso a paso el conjunto de circunstancias que dan razón de la muerte del tipo de soberanía practicada por la cultura micénica en Grecia. Para dar cuenta del hecho señalado, sólo basta con saber que la invasión dórica echó por tierra la idea de un rey que concentraba y reunía en su persona todos los elementos del poder, todos los aspectos de la soberanía y que, a partir de ello, en la cima de la organización social, ya no existió ni esa vida social centrada en torno del palacio —cuya función era, a la vez, religiosa, política, militar, administrativa y económica—, ni un ser soberano que llevara el título de *Ánax*. En efecto, este personaje fue sustituido por el pa-si-re-u, el *basileus*, que “no es precisamente el rey en su palacio, sino un simple señor, dueño de un dominio rural y vasallo del *Ánax*”<sup>52</sup>.

Al caer el imperio micénico, el sistema palatino se derrumba por entero; jamás volverá a levantarse. El término *Ánax* desaparece del vocabulario propiamente político. Lo reemplaza en su empleo técnico, para designar la función real, la palabra *basileus*, cuyo valor estrictamente local hemos visto y que, más que una persona única que concentra en sí todas las formas del poder, designa, empleada en plural, una categoría de grandes que se sitúan, tanto unos como otros, en la cúspide de la jerarquía social.<sup>53</sup>

Según puedo ver, la figura del *basileus* evoca de manera inmediata a los dioses Olímpicos. Al igual que estos últimos, el *basileus* es dueño de un lote, de un territorio o región, de un “campo de acción”, dentro del cual ejerce y tiene su poder. Mas, verdad irrefutable es que, en la religión olímpica, existe una figura central; a saber: Zeus, el padre de los dioses. Luego ¿es posible afirmar que en esta última la figura del rey o *Ánax* ha desaparecido? Para entender este asunto es fundamental recordar que “el supremo poder o señorío (κράτος) de Zeus vino a él, tras su victoria so-

<sup>51</sup>. Por una simple asociación de ideas, supongo que la dinámica del capital en el mercado, en tanto es circular, reversible y autorreferencial, se asemeja al poder del rey y, con él, al de la misterioso y ciego poderío de Moira. Ahora bien, si es verdadera la teoría —defendida, más o menos de manera análoga, por P. Bordieu, C. Castoriadis y R. Debray—, según la cual, todo producto cultural supone un conjunto de valores y significaciones previas, la Moira y el monarca micénico, bien podrían ser vistos como antecedente epistémicos y condiciones de posibilidad del poder del mercado, tal y como lo conocemos hoy día. Con todo, no podré aportar mayores datos sobre este asunto que, simplemente, queda señalado con vistas a un desarrollo posterior. Por otra parte, no quiero dejar de hacer notar la posibilidad de que, por su parte, el eterno retorno encuentre en estas mismas entidades su antecedente fundamental. Así, el mercado y el eterno retorno parecen correr paralelamente en la historia de las significaciones que han dado unidad a la cultura en occidente.

<sup>52</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 44.

<sup>53</sup>. *Ibid.*, p. 48.

bre los Titanes<sup>54</sup>. Luego, parece que el mito mismo reporta, a su manera, la caída de la monarquía micénica y, de una forma u otra, explica y recoge la enorme transformación que el mundo griego sufrió<sup>55</sup> por virtud de tal derrocamiento. Vayamos, pues, al relato mítico para intentar comprender en qué consistió la innovación económica y social que la religión olímpica trajo consigo.

## 2.2. La noche de la titanomaquia o el origen de la religión olímpica.

Antes de lanzar cualquier juicio respecto del tema que intento abordar aquí, es menester atender el relato mítico que, según he mencionado, habrá de servir para intentar comprender en qué consistió la innovación económica y social implícita en la religión olímpica. De no proceder así, imposible será contar con referencia alguna para intentar una respuesta.

*Zeus fue, de acuerdo con Hesíodo, quien subraya y ensalza particularmente los orígenes maternos de las deidades anteriores al señorío de Zeus, el hijo más joven de Rea y Kronos [...] El gran Kronos devoraba a todos sus hijos a medida que éstos dejaban el vientre sagrado de su madre y caían sobre sus rodillas. Era el regente entre los hijos de Urano y no quería que ningún otro dios le sucediera en la posesión de esa jerarquía. Gea su madre, y su padre el estrellado Cielo, le habían dicho que estaba destinado a ser derribado por un hijo poderoso. Estaba por tanto de continuo en guardia y tragaba a sus hijos. Esto era para Rea una aflicción insoportable. Así cuando estuvo a punto de dar a luz a Zeus, padre futuro de los dioses y hombres, acudió ella suplicante a sus padres, la Tierra y el Cielo estrellado, buscando consejo sobre cómo traer en secreto el niño al mundo y tomar asimismo venganza por los hijos que había devorado el gran Kronos, de pensamiento torcido. Gea y Urano oyeron el ruego de su hija y le revelaron el modo como había sido decidido el futuro del rey Kronos y el de su hijo. Enviaron a Rea a Licto, en la isla de Creta, donde Gea se hizo cargo del niño recién nacido. Cuando Rea trajo el niño a Licto, en la oscuridad de la noche, lo ocultó en una caverna de la boscosa montaña Egeón. Luego ofreció al hijo de Urano, aquel primer señor de los dioses, una enorme piedra envuelta en pañales. La terrible deidad tomó la piedra y la introdujo en su estómago, sin advertir que su hijo, invencible e imperturbable, aguardaba tan sólo el momento en que pudiera derribar al padre, despojarlo de su autoridad y gobernar en su lugar. Con rapidez crecieron los miembros y el vigor de ese nuevo soberano (a quien Hesíodo llama no *basileus* o rey, sino *Anax*, «Señor» o «Padre», como se ha llamado a nuestros dioses desde el nuevo señorío), hasta que, completado el tiempo, en verdad ocurrió que *Kronos fue conquistado por la fuerza y la engañosa sagacidad de Zeus; e incluso devolvió de sus**

<sup>54</sup> Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 383 y ss. *Apud*. Cornford, F. M. *Op. Cit.*, p. 40.

<sup>55</sup> De lo dicho aquí, se sigue que el hecho religioso coincide con el hecho social. ¿Es, entonces, que la estructura social funda la religión y, por tanto, como afirma Cornford, la representación religiosa no es más que la proyección de la conciencia colectiva? Para responder cabal y concienzudamente esta cuestión sería menester rebasar sobradamente los límites de esta disertación. Con todo, me gustaría anotar que, en mi opinión, si bien es cierto que la cultura griega encontró en la religión un proceso identificatorio o, dicho de otra forma, la posibilidad de la creación de un «sí mismo» individual-social, el carácter de «lo religioso» no ha de verse necesariamente reducido a una simple totalidad arbitraria de significaciones sociales imaginarias.

*fuerza y la engañosa sagacidad de Zeus; e incluso devolvió de sus entrañas la prole tragada. Zeus liberó no sólo a sus propios hermanos sino también a los de su padre, a quienes Urano aún tenía encadenados. De éstos los más importantes eran los Ciclopes, quienes, agradecidos, dieron a Zeus el trueno y el rayo, que son los emblemas e instrumentos de su poder. [...] Zeus encadenó al viejo dios a fin de llevarlo al lugar donde él, Kronos, y con él la Edad de Oro, todavía existe: en el borde más remoto de la tierra, en las islas de los Bienaventurados.<sup>56</sup>*

Por virtud de su polisemia y simbolismo, el relato de Zeus puede servir para explicar muy diversos y variados sucesos. Así por ejemplo, en el capítulo anterior, este relato fue de gran utilidad a la hora de exponer las razones por las cuales Zeus fue concebido como esa figura divina a la que, de manera exclusiva, correspondió la posesión del *voûç* o, lo que es lo mismo, la visión de la totalidad. Entonces señalé que Zeus, puesto que había logrado enfrentarse y vencer a *Kronos*, su señorío consistió en abrazar, rodear, abarcar, comprender, bordear, envolver al tiempo. Por ello, no podía recibir otro epíteto que el de sapiente (*νόσφιν*)<sup>57</sup> o, lo que es lo mismo, de conocedor de lo que es, ha sido y será. Mas, según puedo ver, la narración de las hazañas vividas por Zeus en su lucha y victoria sobre el poderío y gobierno de *Kronos* pueden servir no sólo para comprender a Zeus como un dios de amplia mirada sino, también, como legislador o, lo que es lo mismo, como garante y dispensador de un nuevo sistema de dominios; y, en este sentido, como noticia del cambio radical de sentido que la cultura griega sufrió en un momento crucial de su historia.

La victoria de Zeus, en cada caso, es una creación del mundo. El relato de la batalla que lanza una contra otra las dos generaciones rivales de los Titanes y los Olímpicos, evoca explícitamente, el retorno del universo a un estado original de indistinción y desorden... El universo visible, en vez de afirmar su belleza permanente y ordenada entre los límites fijos que lo encuadran, abajo la tierra, residencia de los hombres, y arriba el cielo, donde sesionan los dioses, ha vuelto a tomar su aspecto primitivo de caos: un abismo oscuro y vertiginoso, una abertura sin fondo, la vorágine de un espacio sin direcciones recorrido al azar por remolinos de vientos que soplan en todo sentido. La victoria de Zeus vuelve a poner a todo en su lugar. Los Titanes, seres ctónicos, son precipitados, cargados de cadenas, al fondo del Tártaro ventoso. En adelante, en el abismo subterráneo en que la Tierra, el Cielo y el Mar hunden sus raíces comunes, las borrascas podrán agitarse sin fin en desorden. Poseidón ha sellado sobre los Titanes las puertas que cierran para siempre las moradas de la Noche. No hay peligro ya de que *khaos* resurja a la luz para sumergir al mundo visible.<sup>58</sup>

No obstante, que el relato de la vida de Zeus permita presentar a esta deidad como legislador o, lo que es lo mismo, como garante y dispensador de un nuevo sistema de dominios, trae consigo va-

<sup>56</sup> Cf. Kerényi, K. *Los dioses de los griegos*, pp. 29-30

<sup>57</sup> Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 35-40

<sup>58</sup> Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, pp. 121-122.

rias consecuencias. Resulta que, en contra de lo que Vernant supone, el mito olímpico (y no la visión preolímpica) se distingue como el lugar donde el establecimiento de un poder soberano y la fundación del orden aparecen como los dos aspectos inseparables de un mismo drama divino, como el trofeo de una misma lucha, como el fruto de una misma victoria.<sup>59</sup> En efecto, mientras que la religión preolímpica consideró que el mundo y sus distribuciones era un orden de vigencia eterna, esto es, establecida desde y para siempre, porque su cumplimiento era inflexible, ineluctable, inmutable y necesario, por su parte la religión olímpica, encontró en el triunfo de Zeus contra los Titanes una condición indispensable para la fundación del orden. Según el relato, tras la noche de la titanomaquia, Zeus se presenta como la potestad que autoriza la distribución íntegra de todos los lotes.

Zeus declaró que ningún dios que hubiera guerreado a su lado en contra de los Titanes se vería privado de sus privilegios, sino que conservaría el rango, que había disfrutado con anterioridad. Además, todos aquellos que no gozaban de privilegio o rango bajo el dominio de Kronos, ahora habrían de tomar posesión de él. Estigia, con sus hijos, fue la primera que se presentó en el Olimpo; y Zeus la honró con dádivas que superaron a todas las demás.<sup>60</sup>

Mas, puesto que Zeus se ve enfrentado a un orden vigente previo a su existencia, a partir de esa nefanda noche, él emerge como un trasgresor de las lindes definidas (*nemos, templum*) y por tanto, como el usurpador del poder de Moira (la distribución ancestral previa). Así, contrario a lo que quiere Vernant, no es imposible aceptar que la victoria de Zeus "vuelve a poner todo en su lugar". Antes bien, funda un nuevo orden.

Siendo así, parece que el mismo relato mítico describe la historia cultural de Grecia. Un nuevo dios vino a sustituir a Moira y, con él, una nueva visión del mundo se abrió paso en el pensamiento griego antiguo. Por tanto, Cornford tiene razón cuando afirma que el resultado primordial de la titanomaquia radica en que "la supremacía de un poder impersonal se transfirió a la voluntad de un dios personal"<sup>61</sup>. Sin restar valor a la observación hecha por Cornford, los alcances de la contienda que el sapiente Zeus libró contra *Kronos* y los Titanes no paran aquí. En efecto, a mis ojos, la Titanomaquia tiene al menos otras dos consecuencias que, según creo, son de suma importancia para la identificación y comprensión de los rumbos y desarrollos en la historia de Grecia. Me refiero, por ejemplo, al surgimiento de la democracia griega. Mas, para corroborar esta idea, es imprescindible analizar las consecuencias anunciadas. Esto es, pues, lo que haré

<sup>59</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 123.

<sup>60</sup>. Cornford, F. M. *Op. Cit.*, p. 40.

<sup>61</sup>. *Ibidem*.

idea, es imprescindible analizar las consecuencias anunciadas. Esto es, pues, lo que haré enseguida.

### 2.3. La religión olímpica y su relación con la fundación de la democracia griega.

Antes he dicho que la narración de las hazañas vividas por Zeus, en su lucha y victoria sobre el poderío y gobierno de *Kronos*, bien podía ser vista como una pista para la comprensión del cambio radical de sentido, sufrido por la cultura griega en un momento crucial de su historia. Ese momento específico, según anoté, está en relación directa con la fundación de la democracia griega o, mejor dicho, con los antecedentes históricos que facilitaron su fundación. Con todo, para corroborar, por un lado, que la narración mítica contiene esos datos y, por otro, que ellos permiten dar cuenta de la fundación de la democracia griega, es menester hacer mención de las consecuencias que, según puedo ver, trajo consigo la noche de la titanomaquia o, lo que es lo mismo, la caída del rey y el surgimiento de un nuevo sistema de organización social que ya nada tuvo que ver con la antigua organización palatina.

En mi opinión, la noche de la titanomaquia trae consigo varias consecuencias. La primera de ellas consiste en evidenciar la contingencia o, si se quiere, eventualidad, de un poder que por largo tiempo se consideró inamovible, invencible, ineludible, inexorable. Por ello, bien puede decirse que por virtud de esa lucha y su consecuente victoria, se hizo implícitamente patente la fragilidad, la contingencia de *cualquier poder*. No obstante, los efectos de la titanomaquia no terminan aquí. En segundo lugar, a través de ella se aclara que el núcleo del poder no es más que la fuerza. En efecto, como afirma Kant, potencia "es una capacidad superior a grandes obstáculos y recibe el nombre de poder cuando supera la resistencia de lo que ya tiene potencia."<sup>62</sup> Por tanto, la noche de la titanomaquia avala que el poder no es más que una simple versión de la arbitrariedad, de la fuerza. Pero, al ser reducido a la fuerza, el poder deja de ser considerado parte del reino de la cerrada, inamovible e incuestionable necesidad absoluta, y viene a formar parte del reino de la arbitrariedad o, si se quiere, de la discrecionalidad.

---

<sup>62</sup>. Kant. I. *Crítica del juicio*. Traducción de José Rovira y Armengol. Buenos Aires, Losada, 1961; 350pp., p. 107.

Zeus otorga a Estigia su privilegio para que sea el Gran Juramento de los Dioses, y ordena que dos de los hijos de ella, *Cratos* (el Poder) y *Bia* (Fuerza), habiten para siempre con él.<sup>63</sup>

Mas, a decir verdad, esa no es la única razón por la que, tras la noche de la titanomaquia, todo poder aparece como susceptible de rendición, de sometimiento. En términos meramente prácticos, la caída del *Ánax*, como señala Vernant, parece dejar “viva” una importante figura de la organización social que distinguió y dio vida al imperio micénico. Se trata del pa-si-re-u, es decir, *basileus* o, lo que es lo mismo, del dueño de un dominio rural que, en su momento, había sido otorgado por el ahora extinto o desaparecido *Ánax*; de quien aquel era súbdito. Apoyada en el mito, sospecho que los lotes otorgados eran semejantes o, como se dice, parejos.

En el canto XV de la *Iliada*, Zeus despierta y ve que los troyanos están perdiendo terreno frente a los aqueos, a los que asiste Poseidón. Tras un áspero arranque de ira contra Hera, quien sin embargo jura por Estigia que Poseidón lo hace de propio grado y no bajo su instigación, Zeus envía a Iris con un amenazador mensaje, en el cual ordena a Poseidón que se aparte de las armas y se retire entre las tribus de los dioses o en el brillante mar. Poseidón resulta sobre manera enojado y protesta... Iris le recomienda entonces la sumisión, y recuerda que los espíritus de la venganza, las Erinnias, siempre están prestas a asistir al primogénito. Poseidón cede, pero declara que *es amargo y doloroso recibir enojadas reprimendas de otro a quien se la han asignado porción semejante y lote parejo*. Sin embargo, aun albergando resentimiento, se retira al mar, su elemento propio e indiscutido.<sup>64</sup>

Siendo así, no es difícil suponer que, destruida la cúspide de la organización social, la situación general existente se conduce al conflicto entre grupos rivales, es decir, entre grupos que, por igualdad de fuerzas, ostentan potencia y, por tanto, pueden disputarse la hegemonía para, consecuentemente, ganar el poder.

Poder de conflicto-poder de unión, *eris-phia*: estas dos entidades divinas, opuestas y complementarias, señalan como los dos polos de la vida social en el mundo aristocrático que sucede a las antiguas monarquías. La exaltación de los valores de lucha, de concurrencia, de rivalidad, se asocia al sentimiento de pertenencia a una sola y misma comunidad, a una exigencia de unidad y de unificación sociales.<sup>65</sup>

Mas, en un contexto afín al antes descrito, la meta más inmediata e inaplazable no puede ser otra que, a toda costa, intentar evitar la consumición de una violencia sin fin. Por ello, nunca

<sup>63</sup>. Comford, F. M. *Op. Cit.* p. 41.

<sup>64</sup>. *Ibid.*, p. 28. [El subrayado es mío.]

<sup>65</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p.58.

como entonces se tuvo necesidad de conciliar los intereses privados por medio de contratos y pactos. ¿Puede haber contexto más propicio para la aparición de la democracia?

Como Hesíodo lo hará notar, toda rivalidad, toda *eris*, supone relaciones de igualdad: la concurrencia no puede darse jamás si no es entre iguales. Este espíritu igualitario, en el seno mismo de una concepción agonística de la vida social, es uno de los rasgos que caracterizan la mentalidad de la aristocracia guerrera de Grecia y contribuye a dar a la noción de poder un nuevo contenido. La *arkhé* —el mando—no podía ser ya la propiedad de un individuo cualquiera; el Estado es, precisamente, el que se ha despojado de todo carácter privado, particular; y aparece ya entonces como asunto de todos.<sup>66</sup>

Allí donde todo poder es susceptible de sometimiento, con el fin de conjurar el reinado de la violencia, la salida parece ser la *legislación*, el *nomos* y, por tanto, la redistribución de dominios y poderes; una nueva atribución de partes, ya se trate de tierra, rango político, de funciones o competencias<sup>67</sup>. Pero, ¿acaso el mito ha dado cuenta de este hecho?

Según el mito, un pa-si-re-u, un *basileus*, es decir, “un simple señor, dueño de un dominio rural y vasallo del *Ánax*”<sup>68</sup>, logró sustituir las viejas leyes (distribuciones, asignaciones) y promulgar otras. Por consiguiente, uno que antaño tan sólo había disfrutado como señorío propio una parte equivalente a la de todos los otros señores, pasó a ser el dispensador del sino y garante de un nuevo sistema de dominios<sup>69</sup>. Sin embargo, ¿quién de entre los iguales habría de ser capaz de distribuir (*nemein*) y, por ende legislar, es decir, designar lugares, sedes, funciones (νομός)? La respuesta puede inclinarse por dos distintas soluciones. La primera, tendería a suponer que el más poderoso, el más fuerte es quien, en tales situaciones, habría de tener capacidad de “legislar”. Sin embargo, según puedo ver, pensado así, el acto de legislar quedaría identificado con la arbitrariedad, es decir, con el ejercicio del poder que da la fuerza.

Ahora bien, pensar de este modo, podría no tener problema si legislar desde el poder que da la fuerza no resultara, en el fondo, un acto inane, es decir, incapaz de conjurar el peligro que busca sortear; a saber: el reinado de la violencia que, ciertamente, se perpetraría no sólo por imponer la ley por la fuerza, sino por encontrarse esa ley frágil y vulnerable ante la inminente o posible aparición de un poder, que superior a ella, fuese capaz de hacerla desaparecer. Aunque la

<sup>66</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 44.

<sup>67</sup>. F. M. Cornford señala que los griegos percibían claramente la relación de *nomos* (ley) con el verbo *nemein*, «asignar», «distribución». Así, en muchos momentos, leyes y distribuciones habrían sido usados como sinónimos. [Cf. Cornford, F. M. *Op. Cit.*, p. 44.]

<sup>68</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 44.

<sup>69</sup>. Cornford, F. M. *Op. Cit.*, p. 42.

fuerza es eficaz para imponer, nunca es suficiente para hacer permanecer. Por tanto, la fuerza no es buena fuente para la legislación. ¿Cuál puede ser, entonces, un fundamento más eficaz?

Para responder esta pregunta, basta acudir al mito. Allí descubrimos a Zeus, el de la amplia mirada, al que corresponde la posesión del *voûç* o, lo que es lo mismo, la visión de la totalidad, como el dispensador del sino. Luego, por el mito olímpico y desde él, la sabiduría aparece como fundamento, más eficaz que la violencia, para la legislación. ¿Qué permitió al griego pensar así? Sin lugar a dudas, en esto tiene mucho que ver la tradición. En efecto, antes he dicho que el sentido griego de la existencia es *contemplar y ser contemplado*. Pues bien, puesto que el hombre griego por tradición dio un gran peso al ver, una vez que vio rota la estructura social palatina consideró conveniente, razonable, deseable, otorgar el poder a quien "lo había visto todo". De no ser así ¿quién más podría estar, a su juicio, en capacidad de juzgar con claridad las sedes, las funciones, las competencias, en una, palabra, los límites y, fundamentalmente, las consecuencias, de cada cosa y, en virtud de ello, ser cabalmente respetuoso de los lugares asignados (*voμός*) y estar, por tanto, en la mejor posición para promulgar, comunicar, dar a conocer esas distribuciones?

Mas, si bien es cierto que, frente a la violencia, la sabiduría aparece como sustento mayormente eficaz de la legislación, en sí misma, la sabiduría no resulta ser medio adecuado para hacer de esta última algo invulnerable<sup>70</sup>. Es que una ley así promulgada siempre puede, o bien ignorarse, o bien disputarse, o bien corregirse y, entonces, incumplirse, transgredirse, olvidarse. Tal vez por ello, como apunta Castoriadis, "en la antigüedad, *las leyes se publicaban, se grababan en un mármol a fin de que todos pudieran leerlas*"<sup>71</sup> y, al mismo tiempo, considerarlas sólidas, consistentes, enteras, consolidadas, afianzadas, férreas, incorruptibles, poderosas.

La supervisión constante de la comunidad se ejerce sobre las creaciones del espíritu lo mismo que sobre las magistraturas del Estado. La ley de la *polis*, en contraposición al poder absoluto del monarca, exige que las unas y las otras sean igualmente sometidas a «rendiciones de cuentas», *éudynai*. No se imponen ya por la fuerza de un prestigio personal o religioso, tiene que demostrar su rectitud mediante procedimientos de orden dialéctico.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup>. Según reporta Castoriadis, todo ateniense, y en promedio dos veces en su vida, está llamado a ser parte de un tribunal. Hay un sorteo que Aristóteles, en la *Constitución de los Atenienses*, describe ampliamente insistiendo en los procedimientos muy complejos adoptados para eliminar toda posibilidad de fraude en la designación de los jueces." [Castoriadis, C. *Op. Cit.*, p. 203]. La conciencia de la vulnerabilidad de la ley no es, pues, algo ajeno a la visión del mundo griego.

<sup>71</sup>. Castoriadis, C. *Op. Cit.*, p. 203

<sup>72</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, pp. 63-64.

Así, pues, tras la caída del *Ánax*, la ley o, lo que es lo mismo, el *nomos* —sinónimo de atribución o designación— resulta ser producto de la visión de la totalidad, de la sabiduría y no de un poder ciego, implacable y sempiterno. Por consiguiente, en la concepción olímpica del mundo, legislar no se identificó con la progresiva tarea de una asamblea que delibera, sino con la obra, realizada de una vez y para siempre, de una persona de extraordinaria sabiduría. En efecto, según el mito olímpico, la legislación (*νομοθεσία*)<sup>73</sup> —que es un acto de distribuir y, si se quiere, de descubrir lindes, dominios, reinos, fronteras del mundo— es el resultado de la sola voluntad de un dios personal y supremo que, por su amplia y penetrante mirada, se distingue por su capacidad de desenterrar, establecer y promulgar límites, dominios, atribuciones, fronteras, alcances y facultades<sup>74</sup>.

Con todo, antes he dicho que la legislación que surge de la sabiduría no deja de ser susceptible de sometimiento. ¿Sucede, pues, en el mito olímpico, que a pesar de que Zeus legisla y legisló desde la sabiduría, el conjunto de límites que estableció no está libre de cuestionamiento, de trasgresión? ¿Luego, el mundo, el cosmos, el linde establecido por Zeus es vulnerable, frágil y, en cierta medida, inestable y, por ende, ya no es más, propiamente hablando, un *κόσμος*? Es decir, ¿un estado de cosas donde los límites están bien definidos? Antes de responder esta pregunta es menester atender algo que es de fundamental importancia. Si bien es cierto que el más sabio, a fin de evitar la trasgresión debe, por momentos, acudir a la fuerza, es fundamental saber que esta última no se identifica nunca con la fuerza fundada en la violencia. Antes bien, su esencia está emparentada con la comprensión que dio origen a la legislación que busca defender. ¿Cuál es, entonces esa fuerza? Ninguna otra que la argumentación<sup>75</sup>.

La política es el dominio de la *doxa*, de la opinión, no hay *episteme* político, ni *techné* político. Es por ello que las *doxai*, las opiniones de todos, en una primera aproximación son equivalentes: luego de la discusión hay que votar.<sup>76</sup>

<sup>73</sup>. Cf. Cornford, F. M. *Op. Cit.*, p. 41.

<sup>74</sup>. No abondaré en la posible relación que este acto de legislar tenga con el poder de dar orden "al caos", es decir, a lo que, "en el principio" estaba confundido y mezclado. Sólo apunto, pues, la posibilidad de desarrollar esta idea en otra ocasión.

<sup>75</sup>. ¿Por ello, a fin de cuentas, el mundo democrático se funda en la fuerza del consenso y, de esta suerte, el acto de legislar fluctúa todo el tiempo entre la sabiduría y la fuerza de la mayoría, que no siempre se identifica con ella? No habré de responder esta pregunta. Antes bien, añadiré otra. ¿La vulnerabilidad de la legislación fundada en la sabiduría permite comprender el importante uso político que se puede dar y, en su momento, se dio de la sofística?

<sup>76</sup>. Castoriadis, C. *Op. Cit.*, p. 204

El mito olímpico confió ciegamente en la fuerza de la comprensión de Zeus. Por causa de su sabiduría, la opinión de Zeus no puede menos que ser siempre considerada de rango superior a cualquiera. Así, aunque en aquél la legislación desde la sabiduría parece algo vulnerable o débil, el linde establecido por Zeus no se admite vulnerable, frágil ni, muchos menos, inestable. ¿Por qué otra razón es que juzgó sometido todo ser a sus designios? Así, el secreto de la invulnerabilidad de la ley descansa en la posesión más característica de este dios; a saber: su amplia mirada. En efecto, toda vez que, gracias a ella, él puede comprender y conocer la totalidad, su opinión, sin temor alguno, puede ser juzgada eficaz, segura, certera, justa y verdadera<sup>77</sup>. Así, el mito olímpico anula *prima facie* la equivalencia de todas las *doxai*. Por consiguiente, no puede ser pensado como el primer reporte histórico de la justificación del, así llamado, principio mayoritario<sup>78</sup> y, al mismo tiempo, del talón de Aquiles de la legislación que pretende tener su fuente en la sabiduría<sup>79</sup>.

El sistema de la *polis* implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder. Llega a ser herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de dominación sobre los demás. Este poder de la palabra —del cual los griegos harán una divinidad: *Peitho*, la fuerza de la persuasión— recuerda la eficacia de las expresiones y fórmulas de ciertos rituales religiosos o el valor atribuido a los «dichos» del rey cuando soberanamente pronuncia la *themis*; sin embargo, en realidad se trata de algo enteramente distinto. La palabra no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Supone un público al

<sup>77</sup>. A la sazón de esta idea, podemos comprender la importancia que el acto ideatorio tiene para la filosofía y, por virtud de ello, la jerarquía que la definición se reserva en este asunto. En efecto, según entiendo, la definición apunta no a poner en claro una o dos manifestaciones de las multiformidades de la cosa a definir, sino a aquella forma fundamental por la cual todo lo bueno, por ejemplo, es bueno. Definir, entonces, significa ofrecer un cuadro esencial (*eidos*) que, por ser válido para cada caso particular, sirve como modelo para enjuiciar y comprender cada suceso exclusivo y único. De esta forma, el acto ideatorio, es decir, la capacidad de reconocer formas o modelos por vía de la definición equivale, en cierta medida, a la amplia mirada de Zeus. Mas, a diferencia de esta última, en aquella no hace falta conocer o tener a la vista todos y cada uno de los sucesos particulares. Antes bien, podría decirse que, quien ha visto el *eidos*, ha visto todo —al menos todos los objetos posibles que caen en la clase clarificada en la definición. Es que el modelo que aporta el *eidos* —al menos así se pretende— es válido siempre; por ello permite comprender una multiplicidad infinita de objetos, sin necesidad, hay que decirlo, de tenerlos presentes. Así, en cierto sentido, la definición se opone a lo que la tradición consideró la sabiduría. En efecto, ella asumía que sabio era el que había visto muchas cosas. La filosofía se separa de esta idea y, en sentido contrario, supone que sabio es, no quien ha visto muchas cosas, sino el que puede producir y, aún más, verbalizar un cuadro esencial que sirva como modelo para, una vez dado un suceso específico, ser capaz de asimilarlo o excluirlo de ese modelo. Así, la filosofía, inspirada en el patrón cognoscitivo de Zeus formula uno propio que consiste, básicamente, en la búsqueda de la definición, es decir, en la búsqueda del patrón capaz de abarcar la totalidad de un reino que, a su vez, se comprende como fracción de una otra inmensa totalidad de reinos, a saber: el mundo.

<sup>78</sup>. Cf. Castoriadis, *C. Op. Cit.*, p. 204-205.

<sup>79</sup>. Esto explica por qué, los que fueron considerados grandes sabios, como Solón por ejemplo, fungieron, también, como legisladores. Y, según puedo ver, además aclara por qué, en su momento, Platón ofreció en su República la propuesta de un rey filósofo o, lo que es lo mismo de un rey prudente, sabio. El por qué ese sabio ha de ser un rey y no un legislador es un asunto que no puedo aclarar aquí, pues desviaría la reflexión por derroteros distintos a los que aquí estoy obligada a transitar.

cual se dirige como a un juez que decide en última instancia, levantando la mano entre las dos decisiones que se le presentan; es esta elección puramente humana lo que mide la fuerza de persuasión respectiva de los dos discursos, asegurando a uno de los oradores la victoria sobre su adversario.

Todas las cuestiones de interés general que el soberano tenía por función reglamentar y que definen en el campo de la *arkhé*, están ahora sometidas al arte oratorio y deberán zanjarse al término de un debate; es preciso, pues, que se las pueda formular en discursos, plasmarlas como demostraciones antiléticas y argumentaciones opuestas. Entre la política y el *logos* hay, así, una realización estrecha, una trabazón recíproca. El arte político es, en lo esencial, un ejercicio del lenguaje; y el *logos*, en su origen, adquiere conciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de su función política.<sup>80</sup>

Entonces, el mito olímpico creyó que el mundo era el resultado de la obra realizada, de una vez y para siempre, por una persona de extraordinaria sabiduría. Creencia contraria a la que, en su momento, sustentó la religión preolímpica. Esta última pensó que la distribución del mundo era producto de un poder implacable y ciego. Por esta razón, sustentó un sistema absolutista y palatino de organización social. Mas, puesto que las diferencias que entre sí guardan las religiones olímpica y preolímpica no paran aquí, hablaré de ellas enseguida.

### 3. Diferencias entre religión olímpica y religión preolímpica.

Como he mencionado antes, las diferencias que entre sí guardan religión olímpica y religión preolímpica son varias. Encuentro, por ejemplo, en primer lugar, que de modo distinto a como lo hizo la visión que la antecedió, la religión olímpica ya no supone que la actividad de ordenar, de arreglar, de colocar, de establecer, de determinar, de destinar, de tender o poner lazos (*κοσμέω*) es producto de un poder inexorable y ciego, sino resultado de una intencionalidad y una inteligencia. Por consiguiente, aunque la religión olímpica, al igual que la visión del mundo que la precedió, haya concebido al mundo como un conjunto de repartos y distribuciones bien delimitados y definidos o, mejor dicho, como un conjunto de bien aclaradas regiones, asignadas por reparto, a diferencia de su antecesora, la visión olímpica consideró que la ordenación que constituía el mundo era susceptible de explicación, de comprensión. Por ende, la razón que tal

<sup>80</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, pp. 61-62.

visión del mundo tuvo para, al igual que la religión preolímpica, considerar la repartición y ordenación del mundo algo incuestionable o inamovible es de naturaleza muy distinta a la de su antecesora. En efecto, mientras que esta última supuso que la repartición presente en el mundo era inamovible por virtud de la eficacia y capacidad que el poder de repartición ostentaba para efectuarse, la religión olímpica creyó que el conjunto de reparticiones era inamovible porque era producto de una percepción omnicomprendiva de la totalidad, cuya más inmediata evidencia era la prudencia, la ponderación, la medida.<sup>81</sup>

Esta distribución implicó, como vimos en Hesíodo, la confirmación de los antiguos honores y derechos que habían conformado el sistema constitucional de Cronos y, a la vez, la ampliación de tal sistema mediante la concesión de nuevos privilegios a las deidades que anteriormente no poseían ninguno. Para designar tal acto, Esquilo emplea el vocablo *nemein*, distribuir, precisamente la palabra de la que se deriva *nomos*, ley. Lo que estaba haciendo era, ni más ni menos, sentar oficio de legislador (*nomothetes*), el que establece *nomoi*.<sup>82</sup>

Así, la religión olímpica apeló a la prudencia para comprender y explicar el *lugar asignado y fijo que tiene cada una de las cosas*. Por su parte, la religión preolímpica apeló a la ciega e implacable fuerza, que la naturaleza ostentaba, para dar y quitar, para hacer permanecer o desaparecer.

La desaparición del *Ánax* parece haber dejado subsistir en forma simultánea las dos fuerzas sociales con las cuales habían tenido que transigir su poder: de una parte, las comunidades aldeanas y, de la otra, una aristocracia guerrera... Entre estas fuerzas opuestas, que pone en libertad el hundimiento del sistema palatino y que en ocasiones van a enfrentarse con violencia, la búsqueda de un equilibrio, de un acuerdo, hará nacer, en un periodo de turbulencias, la reflexión moral y las especulaciones políticas que definirían una primera forma de «sabiduría» humana. Esta *sophia* aparece desde el alborar del siglo VII; va unida a una pléyade de personajes bastante extraños, a quienes aureola una gloria casi legendaria y que Grecia no cesará de celebrar como sus primeros, como sus verdaderos «Sabios». No tiene por objeto el universo de la *physis* sino el mundo de los hombres: qué elementos lo componen, qué fuerzas lo dividen y lo enfrentan consigo mismo, cómo armonizarlas, unificarlas, para que de su conflicto nazca el orden humano de la ciudad. Esta sabiduría será el fruto de una larga historia, difícil y llena de altibajos, en la cual intervendrán factores múltiples, pero que, desde sus comienzos, se ha desviando de la concepción micénica del Soberano para orientarse por otro camino. Los problemas del poder, de sus fuerzas, de sus componentes, se han planteado de pronto en tér-

<sup>81</sup>. No por otra cosa, Solón fue considerado uno de los siete sabios. En efecto, fue tenido por tal en virtud de su gran prudencia al gobernar y no, ciertamente, sólo por su *sabiduría* (haber visto muchas cosas). De aquí se explica por qué la *episteme* o ciencia en Grecia tiene, ante todo, un valor y significado prácticos.

<sup>82</sup>. Cornford, F. M. *Op. Cit.*, p. 43.

minos nuevos...esa basilea no era ya la monarquía micénica. El rey no sólo ha cambiado de nombre; ha cambiado de naturaleza.<sup>83</sup>

En efecto, la religión preolímpica supuso que la forma en que se encuentran dispuestos, arreglados, trabados, encaminados y dirigidos, unos junto a otros, los hombres y las cosas del mundo era producto de un poder oculto, ciego e implacable cuya comprensión o explicación era imposible. Es que asumió que las firmes propensiones que tal poder tenía de quitar a unos para donar a otros —y, en este sentido, de, a la vez, dispensar bienes y adversidades—, no tenían, ni se fundaban en intención ninguna; pues, según creo, la visión preolímpica se apoyó claramente en la concepción de la naturaleza como ciclo, como autogeneración, en fin, como autonomía. Por su parte, la visión olímpica descansó en la concepción de la naturaleza como sistema o, si se quiere, como técnica o método, es decir, como un conjunto de dispositivos hábiles y compuestos de manera propicia para lograr, alcanzar y asir lo que se desea. Es que la religión olímpica concibió el orden del mundo como producto de una inteligencia que, por su omnicomprensión, tenía el poder de conciliar y, por virtud de ello, la condición para prevalecer y dominar.

A este sumo Dios no lo llamamos mundo, porque mundo significa ornamento, compuesto de cosas.<sup>84</sup>

Por ello, a diferencia de la religión que la antecedió, la religión olímpica nunca consideró el orden como algo simple y llanamente puesto o dado, sino como algo producido, creado o, si así se me permite decirlo, superpuesto con claros y firmes propósitos.<sup>85</sup>

Los platónicos llaman caos al mundo sin forma, al mundo, caos formado.<sup>86</sup>

Con todo, dado que en la religión olímpica el ser de quien tales propósitos emergen es concebido no sólo como poseedor de “la amplia mirada” sino, además, como el propietario de una arbitraria y caprichosa voluntad, existen varios problemas. Según puedo ver, parece que los moti-

<sup>83</sup> Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, pp. 52-53.

<sup>84</sup> Marcilio. F. *De Amore, Comentario a “El Banquete de Platón”*. Traducción y estudio preliminar Rocío de la Villa Ardura. Madrid, Tecnos (Colección Metrópolis), 1989; 241 pp., p. 11.

<sup>85</sup> Quizá, por ello, siglos después, la cultura griega produzca una clara distinción entre naturaleza y ley (nomos). Con todo, la tarea de ahondar respecto a este tema queda en espera de una mejor ocasión. Trabar compromisos con el desarrollo de esta idea, pondría a esta sección lejos de la argumentación que por el momento pretendo desarrollar.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 10.

vos que han dado vida al orden del mundo nunca alcanzan a quedar claramente definidos. Según puedo ver, la caracterización que la religión olímpica hizo de Zeus, dejó abierta dos posibilidades respecto de los fundamentos que han de dar lugar al mundo. Me refiero, o bien a la caprichosa voluntad de Zeus, o bien a su *voûç* que, como ya he dicho, es la capacidad de alcanzar una visión omnicompreensiva de la totalidad. Por ello, en mi opinión, incluso en contra de lo que el mito olímpico pudo querer o suponer, es imposible determinar con absoluta certeza si la realidad es o no un sistema de dominios ideado en función de una conexión ordenada y plena de sentido.

### Conclusiones.

Aunque la religión olímpica asume muy claramente que el *kósmos* es una realidad que surge por la intervención de una inteligencia dotada de propósitos, por ser tal inteligencia propiedad del caprichoso Zeus, la imaginación olímpica es incapaz, en mi opinión, de determinar con absoluta claridad si lo que ocasionó el ordenamiento del mundo fue su capricho o su sabiduría y si es, por ende, o bien el terror, o bien el respeto, el fundamento de la sumisión de todas las criaturas a su voluntad. Sin embargo, al no contar nunca con elementos suficientes para considerar adecuadamente aclarada la naturaleza de los propósitos que dieron lugar al cosmos, los sentimientos que con respecto a este punto los seres humanos de la edad olímpica puedan cobijar, serán siempre ambiguos. Fluctuarán, en mi opinión, entre la confianza o la desconfianza de la influencia que el *voûç* pueda tener en la voluntad de Zeus<sup>87</sup>. Si los supuestos del mito olímpico son aptos para, sin

---

<sup>87</sup>. Me parece, según los múltiples ejemplos de la literatura griega presentes en la *Iliada* y en la *Odisea*, que la visión olímpica asume como origen último de la realidad el capricho de la voluntad de Zeus y, por ende, considera la irracionalidad como el carácter último de la realidad. Algo al respecto he apuntado en el primer capítulo; cuando supuse que, al tener a la nada por fundamento, la visión mítica del mundo asume una concepción irracional del ser. Por ello, no abordaré una vez más estos temas. En vez de reiterar, me gustaría señalar algo respecto de la visión cristiana del mundo. Según puedo ver, ella, aunque bajo la idea de un dios personal, se inclinará por defender la racionalidad del mundo. Es decir, el cristianismo, en función de un dios lleno de voluntad, que no tiene otra ley que la sabiduría, asumirá la racionalidad como carácter y origen del mundo. Mas, asumir esta postura es algo tan arriesgado como novedoso. En efecto, según la tradición olímpica, sabiduría y voluntad concurren en Zeus, aunque irreconciliablemente. De otro modo, ¿cómo podría haber quedado abierto el mito olímpico el dilema arriba referido? Empero, el dios cristiano es un dios del amor, es decir, un dios en el que armonizan voluntad y sabiduría, voluntad y prudencia, voluntad y verdad. El dios cristiano es, pues, un dios muy cercano a Zeus, pero, al mismo tiempo, muy lejano. En efecto, es un dios personal y, como tal, tiene voluntad y entendimiento, pero, a diferencia del padre de los dioses del Olimpo, en él voluntad y

distinción alguna, o bien negar o bien afirmar la presencia en el mundo de un principio misterioso —*voûç*— que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia, el ser humano se ve constantemente indeciso respecto del carácter que ha de considerar tiene la realidad y así, asumir su existencia esperanzada o desesperadamente. En la religión olímpica, el ser humano tiene, pues, dos alternativas como forma de vida: la desesperación o la esperanza. Mas, según puedo ver, “ambos impulsos todavía actúan en el pensamiento actual y, a la vez, caracterizan dos conocidos tipos de temperamento humano”<sup>88</sup>; a saber: «el científico» y «el místico»<sup>89</sup>. Así, parece que, hasta hoy, la disyuntiva abierta por el mito no ha podido ser satisfactoriamente resuelta. ¿Será, como opina Cornford, que los extremos que la componen corresponden a dos necesidades *permanentes* de la naturaleza del hombre?<sup>90</sup> ¿O será, en cambio, que a pesar de serios intentos en la cultura por traspasarlo, este dilema, lejos de encarnar necesidades permanentes de la naturaleza del hombre, es un asunto en extremo difícil de resolver?

En lo que a la primera pregunta respecta, considero inconveniente juzgar, como lo hace Cornford, que el dilema presente en el mito olímpico es una simple encarnación simbólica de *dos necesidades permanentes de la naturaleza del hombre*. Según puedo ver, pensar así es hacer caso omiso de un hecho fundamental, a saber: la religión preolímpica nunca planteó este dilema; en virtud de sus supuestos, jamás pudo producirlo. Por tanto, las necesidades a las que puede hacer referencia el dilema abierto por la religión olímpica no son permanentes sino temporales o, mejor dicho, históricas porque, precisamente, han sido despejadas y están presentes en la vida cultural de Occidente sólo a partir del mito de la religión olímpica. Luego, lo correcto es asumir que el dilema citado es un casi indócil problema abierto por —y también hacia (pues interpela, concierne, y, como más adelante quedará claro, dirige y abarca)— la historia de la cultura. Pensarlo así permite explicar varias cosas. Enseguida me referiré a ellas.

En primer lugar, denuncia que la resolución del dilema citado es siempre la expresión de un deseo de ser y de existir y, por tanto, la elección de una forma de vida. En segundo, deja ver que la opción de existencia, al ser incapaz de evitar la tarea de mostrar y justificar sus motivos y,

---

sabiduría se han reconciliado a través de una fórmula extravagante y mágica, a saber: el amor. Pero este no es momento para hablar de estos asuntos. Ellos son materia de las secciones que concluyen este capítulo.

<sup>88</sup>... Cornford, F. M. *Op. Cit.* p. 8.

<sup>89</sup>. Es Cornford quien, en el libro ya citado, formula esta distinción. Mas, aunque me sirvo de ella, distintos a los que este autor desarrolla y encuentra, serán los postulados y las consecuencias que en lo que sigue, bajo su auspicio, habré de presentar.

<sup>90</sup>. Cornford, F. M. *Op. Cit.*, p. 8.

por tanto, de argumentarse, se erige en una especial representación del mundo. Por ello, en tercer lugar, muestra que el surgimiento de la filosofía —y, como se verá más adelante, su ulterior desarrollo<sup>91</sup>— no puede ser comprendido sin tener en cuenta este dilema. Pero esto es así por varias razones. Primero, porque, por un lado, el mito es su más básico contexto y, por otro, porque ella, a causa de la renovación orientalizante que desplegó nuevas opciones en la cultura griega, puede ser considerada resultado de la posibilidad, que para entonces quedó naturalmente abierta, de corregir las deficiencias que, al interior del mito, daban vida a este dilema.

Si queremos levantar el acta de nacimiento de esta Razón griega, seguir el camino por donde ella ha podido desprenderse de una mentalidad religiosa, indicar lo que debe al mito y cómo lo ha superado, deberemos comparar, confrontar con el telón de fondo del pasado micénico, este viraje del siglo VIII al siglo VII en que Grecia toma una nueva orientación y explora los caminos que le son propios: época de mutación decisiva que, en el momento mismo en el que triunfa el estilo orientalizante, sienta los fundamentos del régimen de la *Polis* y asegura, mediante esta laicización del pensamiento político, el advenimiento de la filosofía.<sup>92</sup>

Y, en segundo, porque es imposible negar que, en sus orígenes, la filosofía se instituye como una especial representación del mundo que encara la tarea de mostrar y justificar sus motivos y, por tanto, de argumentarse.

En todo caso, al parecer existe un punto común a todas las escuelas: con ellas aparece el concepto, la idea de filosofía, concebida, lo veremos, como cierto discurso vinculado con un modo de vida y como un modo de vida vinculado con cierto discurso.<sup>93</sup>

Ahora bien, ¿cuál de las dos opciones abiertas por el mito defendió la filosofía en sus orígenes? Según tendré oportunidad de explicar, en un primer momento la filosofía optó por afirmar la presencia en el mundo de un principio misterioso que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia. Por ello, bien puede decirse que, de primera ocasión la filosofía optó por lo que, con ayuda de Cornford, he llamado tendencia «mística». Con todo, muy pronto hizo su aparición la tendencia que niega la presencia de este principio, se trata, en efecto, de la tendencia que aquí, también con ayuda de Cornford, he dado en llamar «científica». Por con-

<sup>91</sup>. En efecto, las visiones de la vida y la naturaleza que, después del surgimiento de la filosofía, tuvieron lugar en la historia de la cultura, siempre pueden ser interpretadas como una toma de postura frente al dilema ya indicado. Lo que más adelante habré de exponer sobre el Renacimiento será, como podrá verse, un buen ejemplo para corroborar esta idea.

<sup>92</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 25.

<sup>93</sup>. Hadot, P. *Op. Cit.*, p. 36.

siguiente, si bien es correcto afirmar que el dilema ya señalado quedó abierto por la mitología olímpica, es imprescindible enfatizar que logró quedar vivo para la posteridad por virtud de la filosofía. Es tarea del siguiente capítulo explicar cómo y por qué.



## *Capítulo Quinto*

### **RUPTURA Y REINVENCIÓN DEL COSMOS EN LA VISIÓN FILOSÓFICA DEL MUNDO. ¿EL MITO EN LA FILOSOFÍA?**

#### **Introducción.**

Con el fin de confirmar que el nacimiento de la filosofía no es un fenómeno ajeno a un determinado pensamiento religioso, en el capítulo anterior me di a la tarea de precisar el tipo de tendencias religiosas existentes en la Grecia arcaica. Anuncié, apoyada en W. Otto, que hubo al menos dos importantes. Se trata, en efecto, de la religión preolímpica y de la olímpica. Ahora bien, con la ayuda de Cornford y Vernant, mostré dos cosas. Primera, que la religión preolímpica correspondió a la primera civilización palatina fundada en Creta (ca. 2000-1700 a. C.)<sup>1</sup> y se mantuvo vigente hasta el siglo XII antes de nuestra era, cuando el poderío micénico se quebró bajo el avance de las tribus dóricas que irrumpen en la Grecia continental.

Hacia el 1200 a de J. C. la civilización micénica de Grecia quedó virtualmente destruida por un gran levantamiento de pueblos que afectó a la totalidad de la cuenca oriental del Mediterráneo. Los griegos posteriores atribuyeron los efectos locales de este levantamiento a la invasión dórica; y aunque su hipótesis, en exceso simplista, de un asalto más o menos unitario al poderío micénico en el Peloponeso es falsa, no cabe duda que, hacia el final de los dos siglos siguientes a la destrucción de las ciudades micénicas, hizo su aparición una nueva tribu de griegos, los dorios. Tampoco es dudoso el hecho de que esta aparición significó la ruina completa del orden existente, incluso en aquellos centros que escaparon de los daños materiales, y de que abrió un nuevo período caótico acerca del cual estamos, como acerca del pre-

---

<sup>1</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 25.

cedente, casi por completo a oscuras. Lo único que sabemos con certeza es que hacia el 800 a. de J. C. se había establecido una estructura completamente diferente desde los puntos de vista étnico, económico, social y políticas. Unas cuantas cosas, cierto es, sobrevivieron, por ejemplo la legua griega; pero hubo una renovación total en los aspectos más importantes.<sup>2</sup>

La segunda cosa que mostré es que la caída del imperio micénico engendró, junto con la religión olímpica, otra sociedad o, lo que es lo mismo, un mundo humano del todo distinto al que la cultura palatina había promovido.

La vida, pues, en Grecia, en el 800 a. de J. C., ofrecía limitadas perspectivas al hombre común. Casi con toda seguridad se trataba de un campesino, con pocas o nulas posibilidades de que él o sus hijos abandonasen la finca; no lejos de ella, en una parte más fértil del valle, habría una gran hacienda con una casa acomodada donde vivía un hombre que regulaba su vida de modo tan absoluto casi como si fuera su esclavo. Dicho individuo era a la vez alcalde, jefe de policía, magistrado, legislador, recaudador de contribuciones, jefe militar, ministro de los dioses; y todavía giraba en torno a él una docena de cosas más. Quienes no contaban con su favor no prosperaban mucho tiempo. Y ese mismo campesino entraba alguna vez en contacto con el "Estado", era su vecino rico quien, con otros como él, aparecía como juez, general, sacerdote, magistrado o senador. Es poco todo hincapié que se haga para señalar el completo abismo entre las clases. El dominio de la minoría radicaba, por supuesto en la mera riqueza; pero el ejercicio del poder durante generaciones lo había robustecido y santificado tanto, lo había imbricado tan estrechamente en todos los aspectos de la vida comunitaria, que parecía a la sazón un don grandioso de los dioses: los de esa minoría eran los *aristoi* "los mejores". En el lado opuesto estaba la mayoría, cualquiera que fuera su nivel, aleccionada por siglos de obediencia y por los duros hechos de la vida a aceptar, sin pararse a pensar en ellas, cualesquiera normas que los *aristoi* les imponían: era esta mayoría el *demos*, el pueblo.<sup>3</sup>

La utilidad de esas demostraciones es, sin duda, múltiple. No obstante, precisar el pensamiento religioso vigente en la Grecia arcaica ha de servir aquí para, al menos, cumplir dos tareas. Una consiste en abrir la posibilidad de ofrecer elementos para confirmar que el nacimiento de la filosofía no fue un fenómeno ajeno a un determinado pensamiento religioso. Otra apunta a confirmar que al ser comprendido como un ser abierto y dirigido a lo divino, el ser humano fue concebido como un ser convocado a la vida en común. Todo ello, a su vez, con la intención de estar en mejor posición de considerar si en la actualidad, a pesar del estado actual de cosas, es acaso posible proseguir, persistir y avanzar en la travesía que, desde el origen de la filosofía, la humanidad ha considerado puede realizar, a saber: la vida en común. Por ello, a través de la siguiente exposición espero a portar elementos que, en su momento, sean de utilidad para valorar si es aca-

<sup>2</sup>. Forrest, W. G. *La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a. de J. C.* Traducción Luis Gil. Madrid, Guadarrama, (Biblioteca para el hombre actual, 6) 1966; 251pp., p. 45.

<sup>3</sup>. *Ibid.* pp. 55-57.

so posible que, esa que fue la aventura espiritual que por sus propios medios la tradición enfrentó en su momento, pueda ser afrontada de nuevo en nuestro mundo actual. Por consiguiente, precisar los tipos de pensamiento religioso existentes en la Grecia arcaica ha de servir aquí para clarificar los rumbos que el legado de la tradición más remota encontró en la posteridad filosófica y, por virtud de tal clarificación, explicar al menos dos cosas. Primera, por qué si la vida en común es el camino al cual la tradición filosófica nos llamó y nos conectó, actualmente nos rige una sociedad de tipo individualista que se recrudece con un furor que parece no tener fin. Segunda, por qué, a pesar del estado actual de cosas, no es imposible construir una vía por la cual seamos capaces de abrimos, hoy por hoy, al posible de nuestro propio pasado; es decir, a la vida común.<sup>4</sup>

En este sentido, la reflexión respecto de los rumbos que el legado de la tradición religiosa griega más remota encontró en la posteridad filosófica se desarrollará aquí, en dos direcciones. La primera de ellas apunta a determinar a cuál de los dos tipos de religión existentes en la Grecia arcaica está ligada —si es que lo está— la filosofía en sus orígenes. De no ser así, no será posible descubrir los motivos que en su desenvolvimiento permitieron a esta última optar por las vías descritas en el capítulo anterior<sup>5</sup>. Por tanto, la segunda de esas dos direcciones apunta a determinar por qué, a partir de las tendencias presentes en los orígenes de la filosofía, el dilema “desesperanza-esperanza” pudo permanecer y asegurar su proyección en la posteridad. Por tanto, la reflexión respecto de los rumbos que el legado de la tradición religiosa griega más remota encontró en la posteridad comporta aquí el compromiso de clarificar por qué razón, en función de las dos tendencias asumidas por la filosofía en sus orígenes; a saber la «científica» y la «mística», puede afirmarse que el dilema abierto por la mitología olímpica —el cual consiste en estar en igualdad de circunstancias para negar o afirmar la presencia en el mundo de un principio misterioso que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia— quedó vivo para la posteridad por virtud de la filosofía.

---

<sup>4</sup>. Así, ofrecer elementos para estar en posición de plantear un actual reencuentro con la vida en común que, a su vez, sea capaz de consolidar a esta última como forma sustancial de la destinación humana implica, si no me equivoco, localizar en nuestra historia la presencia de ciertos elementos, esquentas y motivos que permitan descubrir, en nuestra singular y temporal forma de concebir la humanidad, una unidad estructural, una identidad de forma con la tradición que, por un lado, coadyuve a comprender por qué nuestra historia tomó este y no otro rumbo y, por otro, permita considerar plausible su reconducción en los términos antes anunciados.

<sup>5</sup>. La primera vía es la tendencia a afirmar la presencia en el mundo de un principio misterioso que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia. Se trata, por tanto, de la defensa de la perspectiva que he llamado «mística». La segunda de esas dos vías es la inclinación a abrigar la posición contraria y, así, negar la presencia de ese principio. Me refiero, por tanto, de la perspectiva que he dado en llamar «científica».

Para determinar el origen de la filosofía en relación con los dos tipos de religión descritas en el capítulo anterior y determinar la postura que ella asumió frente al dilema que caracterizó al mito olímpico, de gran utilidad será, en mi opinión, echar mano de lo que Vernant llama *renovación orientalizante*. Enseguida se verá por qué.

### 1. ¿Qué es la renovación orientalizante?

Al encontrarse aislado, replegado sobre sí mismo, el continente griego retornó a una forma de economía puramente agrícola. Las razones por las cuales tuvo lugar ese aislamiento las ofrece Forrest en su texto *La Democracia Griega*; el cual, cito a continuación:

No obstante, hubo una desarticulación general en el complejo de economías interdependientes del mundo micénico, y las ciudades que quedaron, si todavía merecían recibir ese nombre, eran autárquicas y los únicos contactos serios que tenían con sus vecinos inmediatos eran, por lo general, hostiles. En cada una de estas comunidades políticas el poder estaba concentrado en las manos de un rey, rodeado por una aristocracia a menudo inquieta, o lo estaba exclusivamente en las de los aristócratas. Este poder se basaba, desde luego en la riqueza hereditaria, riqueza que en este periodo consistía únicamente en la tierra. Así, en cada localidad había un pequeño grupo de grandes terratenientes, grandes se sobreentiende, según los módulos griegos (con una propiedad de cincuenta o cien hectáreas). Por debajo de ellos se encontraba una multiplicidad de pequeños campesinos que, con algunos trabajadores desprovistos de tierra y unos pocos artesanos, constituían la población de "ciudadanos" libres, y cierto número de esclavos, en su mayor parte hembras, nacidos en casa o cautivos de guerra. En muchas partes había también un número considerable de trabajadores agrícolas, ni libres ni esclavos, cuya condición, sería difícil de describir<sup>6</sup>.

Así se explica por qué el mundo homérico ya no conoció ni una división del trabajo comparable a la del mundo micénico ni el empleo en una escala tan basta de la mano de obra servil.

A lo largo de la historia griega el *demos*, sea cualquiera el sentido que se haya dado a veces a esta palabra, no logró dejar oír una voz que sobreviviera, salvo esta única excepción. Y resulta curioso que el azar haya querido que la excepción pertenezca a un periodo del que se carece en absoluto de otra información sobre sus puntos de vista: la voz es la de Hesíodo, un agricultor de esa zona agrícola, extensa y rica, de Grecia central, que posteriormente llegó a ser el estado de Boecia, una zona cuya economía siguió siendo casi por entero agraria mucho después de que otras regiones menos fértiles, como Corinto, Egina y el Ática, recurrieran a otros medio de vida... Como Hesíodo, Homero no era noble; como Hesíodo, vivió en el siglo VIII, más bien a sus comienzos, pero al lado opuesto del Egeo y en una Jonia que ya se

<sup>6</sup> Ibid. pp. 45-46.

había adelantado a Boecia en la asimilación de los influjos que terminaron por derribar a las aristocracias. Pero su temática no radicaba, como la de Hesíodo, en la situación contemporánea; era la guerra de Troya; una tradición que constantemente conservaba pero también constantemente renovaba la lengua, la forma y la temática, hasta el punto de que lo que hay en los poemas homéricos del siglo VIII, con excepción del genio de Homero, es muy escaso, y muy escaso también, salvo el esqueleto de la trama argumental, lo que corresponde al siglo XIII... De un modo similar, ya que la producción épica no sólo se fundaba en las gestas de los héroes, sino que se creó y se mantuvo especialmente para el entretenimiento de los héroes futuros, sus perspectivas y sus valores eran los aristocráticos, de un primitivismo, a no dudarlo, aún mayor que los de los *basileis* de Hesíodo, pero no diferían en lo fundamental de éstos<sup>7</sup>.

Entonces, tras el derrumbamiento del sistema palatino, quedaron completamente olvidadas las múltiples corporaciones de «hombres de las herramientas» agrupadas en las cercanías del palacio o situadas en las aldeas, para ejecutar allí las órdenes reales.

El ateniense medio era un propietario independiente, artesano, comerciante, tendero o fabricante en la ciudad; y en el pueblo o en la aldea, artesano, tendero o, con más frecuencia, agricultor. Algunos eran pobres y trabajaban solos; otros, en cambio, contaban con mayores medios y empleaban uno o varios esclavos; casi todos eran independientes<sup>8</sup>.

Según he tenido oportunidad de anotar, las consecuencias de la caída del imperio micénico fueron decisivas para la historia de Grecia. Se trata de un contexto donde se promovió la fundación de aristocracias.

En cada una de estas comunidades políticas el poder estaba concentrado en las manos de un rey, rodeado por una aristocracia a menudo inquieta, o lo estaba exclusivamente en las de los aristócratas. Este poder se basaba, desde luego, en la riqueza hereditaria, riqueza que en este periodo consistía únicamente en la tierra. Así, en cada localidad había un pequeño grupo de grandes terratenientes, grandes, se sobreentiende, según los módulos griegos (con una propiedad de cincuenta o cien hectáreas). Por debajo de ellos se encontraba una multiplicidad de pequeños campesinos que, con algunos trabajadores desprovistos de tierra y unos pocos artesanos, constituían la población de "ciudadanos" libres, y cierto número de esclavos, en su mayor parte hembras, nacidos en casa o cautivos de guerra. En muchas partes había también un número considerable de trabajadores agrícolas, ni libres ni esclavos... cuya condición, con grandes variaciones de lugar a lugar, sería, incluso sin ellas, difícil de describir<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup>. *Ibid.* pp. 58, 62-63.

<sup>8</sup>. *Ibid.* p. 26.

<sup>9</sup>. *Ibid.*, p. 46.

En el capítulo anterior he descrito y comentado que, a consecuencia de la caída del imperio micénico, la figura del *Ánax* desapareció y que en su empleo técnico, para designar la función real, fue reemplazada del vocabulario propiamente político por la figura del *basileus*.

El perfecto *basileus* era un tipo espléndido, leal vasallo con su superior, amigo fiel y hospitalario con sus iguales, benévolo, justo y tolerante con sus inferiores. Aunque aceptase los regalos que espontáneamente le presentaban, de hecho no los buscaba y, con o sin ellos, hubiera repartido en partes iguales la hacienda entre Hesíodo y Perses, si hubiera estimado que sus derechos a ella eran iguales. Pero, a cambio de todo ello, incluso el *basileus* más perfecto no esperaba de sus súbditos otra cosa sino la más completa sumisión<sup>10</sup>.

A decir verdad, esa nueva figura, empleada en plural, designa, más que a una persona única que concentra en sí todas las formas de poder, una categoría de grandes que se sitúan, tanto unos como otros, en la cúspide de la jerarquía social<sup>11</sup>.

Este fue el principio [aristocrático] que los griegos procuraron destruir en el transcurso de los trescientos cincuenta años siguientes, o más bien, no tanto destruir como quitarle importancia. El problema, por así decirlo, no estriba en establecer un puente entre los aristócratas y el *demos* o, para expresarlo con mayor precisión, en conseguir los privilegios que tenían ya otros miembros de la comunidad, en introducirse, por ejemplo, en la organización de la fratría. Si no me equivoco, la mayoría, si no todos, salvo los esclavos o las poblaciones sometidas, eran ya miembros de ésta y no había nada en su constitución que pudiera impedir, en teoría, que se transformase en pieza de un estado democrático. El problema, más bien, radicaba en crear, virtualmente *ab initio*, la idea de un estado compuesto por ciudadanos que en virtud de su sola ciudadanía tuvieran ya ciertos derechos indiscutibles, y en conseguir su realización sin permitir que los prejuicios existentes obstaculizaran en modo alguno el ejercicio de esos derechos, sin crear o consentir que nuevos prejuicios y nuevas instituciones pudieran torcer o deformar su desarrollo. En una palabra, en inventar la noción de un ser humano autónomo, aplicándola rigurosa y sistemáticamente a todos los niveles de la sociedad<sup>12</sup>.

Es cierto, no es fácil determinar las condiciones sociales, las actitudes, las instituciones y otras muchas cosas más por virtud de las cuales, en un momento dado de la historia de Grecia, tuvo lugar un descontento general del *demos* contra el sistema en el que los nobles, los *basileis*, jugaban un papel fundamental.

<sup>10</sup>. Ibid. p. 63.

<sup>11</sup>. Esta figura recuerda, como ya he dicho, a cada uno de los dioses del Olimpo y, al mismo tiempo, explica la estructura del panteón de la religión olímpica, donde cada dios es "señor" de un reino, es decir, de un territorio que, a su vez, comprende un tipo de capacidades, atribuciones, y actividades. Por ello, he supuesto que, tras el derrumbe del sistema palatino, surgiera la que, con ayuda de Otto, llamé "religión olímpica".

<sup>12</sup>. Ibid. p. 66.

Escojamos un ejemplo muy simple y representativo. Un poco antes de mediados del siglo VII el poeta Arquíloco escribía: "No se ha hecho para mí la riqueza de Giges, no la deseo; no envidio las obras de los dioses, ni deseo una gran tiranía" (Frag. 22). Modestos e irreprochables sentimientos, pero con implicaciones interesantes. Por remota que sea la posibilidad, Arquíloco puede al menos concebir la idea de una nueva forma de gobierno que llama "tiranía". No se encomienda, como Homero y Hesíodo hacían cada uno a su manera, al gobierno de los reyes o nobles establecido por los dioses. Y algo más importante aún, la tiranía en que piensa es, con toda seguridad, de modelo extranjero.

Hacia el 680 a. de J. C., Giges, presumiblemente vasallo noble de Candaules, rey de Lidia, mató al monarca y ganó a la vez a la reina y el reino... Arquíloco empleaba el vocablo en un contexto en el que casi con toda seguridad, está pensando en Giges, cuyo gobierno se fundó en una revolución; la palabra se aplicó inmediatamente a los griegos que hicieron lo mismo... una vez más la idea de *apoderarse* del poder. En el Prometeo de Esquilo, Zeus recibe el nombre de *tyrannos* (versos 941-42) porque ha derrocado a su padre a la fuerza<sup>13</sup>.

Con todo, según señala Forrest en el texto antes citado, un cambio en la estructura de la vida económica griega dio origen a la historia de su declinar como clase. En su opinión, la apertura al comercio marítimo, que dio inicio a partir del siglo IX a. de J. C., promovió la construcción de una nueva clase social que, a su vez, pugñó por tener un sitio en la estructura social hasta entonces vigente.

Durante las épocas oscuras existió un cierto comercio: el desarrollo homogéneo de la cerámica protogeométrica y geométrica primitiva por toda la zona del Egeo en los siglos X y IX, la difusión de ciertos productos fuera de su lugar de origen, los hallazgos aquí y allá de mercancías importadas, bastan para probarlo. Pero afrontar el mar en un barco del siglo IX (o en cualquier barco antiguo) era una empresa arriesgada y los beneficios que reportaba no eran lo suficientemente grandes ni seguros como para tentar en exceso al hombre del campo. Sin embargo, el establecimiento de unas condiciones más pacíficas significó, aunque no en gran manera, mayor seguridad en la navegación, mayor estabilidad de mercados, mejores mercancías y, por encima de todo, un incremento de población que la Grecia propiamente dicha, una tierra siempre ingrata para los agricultores, no podía soportar. La balanza comenzó a oscilar y aumentó el número de los que se arriesgaban a salir al exterior... Todo ello fue el resultado de empresas privadas, aunque, a no dudarlo, los gobernantes de las ciudades tomaran interés, e incluso lo alentarán, por un movimiento que les llevaba metales de Etruria y Asia y objeto de lujo de Levante. Pero su interés aumentó cuando se percataron de la posibilidad de hallar en ultramar nuevas patrias para el exceso de población a que dio origen el mejoramiento progresivo de las condiciones de vida durante los siglos precedentes<sup>14</sup>.

Vernant llama *renovación orientalizante* a los acontecimientos, por virtud de los cuales, los griegos dejaron de estar aislados, replegados sobre sí mismos. Tales acontecimientos, según nuestro autor, tuvieron lugar en Grecia hacia el fin de la época geométrica (900-750), al reanu-

<sup>13</sup>. Ibid. pp. 78, 84.

<sup>14</sup>. Ibid. pp. 67-68.

darse en Europa y en Jonia las relaciones rotas con Oriente, interrumpidas durante varios siglos tras la caída del imperio micénico. De esta suerte, la apertura marítima coincide con el fenómeno que Vernant denomina *renovación orientalizante*.

Todo el mundo se beneficiaba de la nueva situación: el trabajador sin tierras que podía ganarse la vida en el mar o en la ciudad, o, al menos, encontrar menos competencia para hallar empleo en el campo; el alfarero cuyas mercancías alcanzaban en los muelles precios más altos de los que habían tenido en el ágora; el agricultor, como Hesíodo, que con un Perses en el mar, en una colonia, o sirviendo como mercenario a un rey extranjero (otro medio popular de escape ofrecido por la mayor amplitud de horizontes), no tendría ya que compartir los campos de su padre y podía estar cultivando en esos mismos campos las vides y olivos con cuyo fruto se elaboraba parte del aceite y del vino que se vendía con tanta facilidad en el extranjero; y el *basileus*, incluso, cuyos campos mucho más amplios, podían hacerle ganar con facilidad una fortuna si los destinaba al cultivo conveniente y cuyas disponibilidades económicas, en cualquier caso, le hacían fácil aprovecharse de las nuevas oportunidades que se ofrecían.

Pero en una economía que está en trance de rápida expansión no todos los que comienzan al mismo nivel se enriquecen simultáneamente ni en un mismo grado. Ciertos trabajadores, agricultores, alfareros e incluso *basileis* aventajarían a sus iguales o a sus superiores, pero otros, en cambio, se les quedarían tristemente al a zaga. Y es precisamente en esta sacudida de la sociedad existente, en esta nueva movilidad, y no en un mero conflicto de intereses económicos, donde hemos de encontrar el verdadero punto de partida de la revolución política. Un *basileus* de poca monta que ha hecho su agosto, retirará pronto su obediencia a su superior, si éste no puede respaldar su autoridad con un séquito mayor; un Hesíodo, o para el caso es igual, un Coleo o un Sóstrato, que es lo suficientemente rico para permitirse ciertas comodidades, para compara a su hijo el equipo militar, entrenarle y hacer de él un jefe guerrero a un atleta, comenzará pronto o tarde a preguntarse por qué no es él un *basileus*. El acatamiento irreflexivo de las órdenes se convierte muy pronto en una obediencia inquisitiva y, finalmente, en desobediencia abierta<sup>15</sup>.

El intercambio marítimo permitió a los griegos tener contacto con nuevas y desconocidas culturas. Por ello, comenzó a ver con ojos críticos su propia situación y pudo poner en tela de juicio sus creencias y, así, tomar distancia de su peculiar manera de concebir y sentir el mundo.

No es improbable que ciertos de los ímpetus iniciales encaminados a un cambio político se inspirasen en modelos de Oriente, tal como ocurrió en la matemática, en la astronomía y en un sin fin de otras esferas. Al menos, no serían pocos los que se dieran cuenta por primera vez, gracias a estos contactos, no sólo de que la suya era una sola entre las muchas sociedades posibles... El haberse dado cuenta que era posible un cambio, de que Zeus no había confirmado para siempre en el poder a los *Basileis*, de que el hombre común podía echar una mano para elegir el gobierno que deseaba tener, todo ello es un avance importante<sup>16</sup>.

<sup>15</sup>. *Ibid.* pp. 75, 77.

<sup>16</sup>. *Ibid.* pp. 78 y 113.

No debe, pues, extrañarnos que en el momento de la *renovación orientalizante*, en Grecia se practicase una “libertad de opinión” de tal envergadura que, en un momento dado, permitiera, por ejemplo, poner en tela de juicio, dentro de un plano intelectual, la existencia de los dioses; sin que obrar así comprometiera a nadie con la intención de arruinar la piedad griega, en lo que esta tenía de esencial<sup>17</sup>.

El propio Consejo, cuya responsabilidad primordial era una parte considerable de la rutina administrativa cotidiana, consistía de quinientos miembros elegidos por sorteo de todas las partes del Ática, a razón de cincuenta por cada una de las diez tribus locales. Sin duda, no pocos atenienses cumplirían este servicio contra su voluntad; y sin duda también cualquiera que se interesase por la política podría hacerse elegir; pero nadie podía actuar como consejero más de dos veces en su vida y la totalidad del cuerpo tuvo que haber sido verdaderamente representativa de la población ateniense, tanto desde el punto de vista económico como del geográfico. Diez grupos de comisionados por tribu se encargaban por turno de actuar como Comité permanente del Consejo; un comité que estaba siempre en sesión y habitaba en los edificios del Consejo mientras duraba el período de su función. Un presidente diario, elegido también al azar entre el grupo, actuaba como presidente del Comité y del consejo o de la asamblea, según cuál de estos organismos se reuniera<sup>18</sup>.

Empero, una vez denunciada y corroborada la contingencia de cualquier poder, el enfrentamiento de las libertades parece que no puede cesar jamás. Por tanto, el choque de las libertades y las funciones opuestas, es un hecho por demás vigente a la hora en que la *renovación orientalizante* tuvo lugar en Grecia<sup>19</sup>. Por tanto, el problema de hacer nacer el orden, a pesar del conflicto entre grupos rivales y la ingente búsqueda del equilibrio por medio del acuerdo entre fuerzas que, aunque proporcionales, son opuestas, debe también ser considerada parte fundamental del contexto en el que la *renovación orientalizante* hizo su aparición.

<sup>17</sup>. Cf. Vernant, J. P., Borgeaud, Ph., Vigetti M. et al. *El hombre griego*. Versiones de Pedro Bádenas de la Peña, Antonio Bravo B. y José A. Ochoa. Madrid, Alianza, (Serie: El hombre Europeo), 1993; 340pp., p. 15.

<sup>18</sup>. Forrest, W. G. *Op. Cit.*, p. 18.

<sup>19</sup>. No está de más señalar aquí cuán parecida resulta ser la situación descrita arriba con las circunstancias que, según el mito olímpico, vivían por su parte los dioses. En efecto, según ellas, había rivalidad entre iguales, es decir, entre los que en sus manos tenían distintos aspectos del poder y, al mismo tiempo, según ellas, reinaba, predominaba, hasta cierto punto y con ciertos problemas, quien tenía el poder de la razón, es decir, Zeus, el de la amplia mirada. Parece, pues, que el mito refleja lo que fue el ideal de vida griego tras la caída del imperio micénico y, consiguientemente, para el mundo democrático, a saber: lograr dar orden a los grupos rivales, a las prerrogativas y funciones opuestas por virtud de la razón, de la palabra. En efecto, la discusión, la argumentación y la polémica son parte fundamental de la vida democrática en Grecia. Con todo, a diferencia del mito, el ideal de vida democrático no supuso la existencia de ningún privilegio para ninguno de los hombres. Así, a diferencia del mito, consideró que la razón no era propiedad de uno, sino “asunto de todos”. De esta suerte, la definición o caracterización aristotélica del hombre como un ser del λόγος aparece muy cercana al ideal de vida democrática. Con todo, no será aquí ni ahora donde habré de ahondar en este asunto. El tema, ciertamente, lo trataré más adelante.

La diferencia entre el corintio medio del 657 y el corintio medio del 700 no radicaba en el hecho de que hubiese asimilado una nueva doctrina política que propugnara una distribución más amplia del poder o un sistema imparcial de justicia, sino en el de que ahora le dolía la ausencia de justicia como no le había dolido anteriormente<sup>20</sup>.

Entonces, en el contexto de la *renovación orientalizante*, el mundo Griego contó con dos importantes elementos. Primero, con una apertura al exterior que tuvo su origen, según Forrest, por un aumento de la población que provocó una escasez de insumos suficientes para la subsistencia y que llevó a los hombres de entonces a salir a ultramar en su busca. Segundo, con una gran apertura intelectual, que al interior de la sociedad griega que se despertó en su momento con la caída del Ánax, y se fortaleció al contacto con otras culturas.

Hasta aquí dos puntos quedan claros: que el apartamiento de sus amos aristocráticos por parte de muchos griegos y las perturbaciones económicas resultantes debieron de debilitar los vínculos que mediaban entre gobernantes y gobernados, e incluso ser causa de fricción entre los gobernantes; que el darse cuenta de que en el mundo exterior tenía lugar una experiencia política introduciría cierta flexibilidad en el modo de pensar griego sobre dichos vínculos, y animaría a los griegos a desligarse de ellos y a enjuiciarlos como anteriormente no hubieran podido hacerlo<sup>21</sup>.

La apertura intelectual interior, fruto de la certidumbre de la contingencia de cualquier poder, que, llegado el tiempo se reforzó con la apertura al exterior, redundó, pues, en la proliferación de ciudadanos libres pensadores, dispuestos a escuchar, analizar, reflexionar y proponer, conforme al diálogo y la discusión de las diversas posturas y opiniones. Así se hizo posible en Grecia “esa conjunción de proyectos comunes y libertad individual, un orden que nunca se quebranta, aunque constantemente parece como si fuera a quebrantarse.”<sup>22</sup>

Jamás constitución alguna ha dado mayor peso a las decisiones del hombre común que el que le dio la ateniense. Dicha constitución era una democracia directa en la que la política, incluso en las cuestiones de detalle, se decidía por una asamblea de todos los ciudadanos varones adultos; los funcionarios ejecutivos se nombraban tanto por sorteo como por votación, y esa misma asamblea examinaba metódicamente su gestión durante el cargo. Reuniase como mínimo cuarenta veces al año y, además, siempre que los principales magistrados lo estimaban necesario. Únicamente presentaban propuestas dichos magistrados ejecutivos o los miembros del Consejo; pero la asamblea tenía plenos poderes de debate y de enmienda oral e incluso podía

<sup>20</sup>. Forrest, W. G. *Op. Cit.*, p. 121.

<sup>21</sup>. *Ibid.* p. 86.

<sup>22</sup>. *Ibid.* p. 14.

dar a veces instrucciones a la Consejo para presentar alguna propuesta concreta en una sesión ulterior<sup>23</sup>.

No podía ser de otra manera. Al caer el imperio micénico, el sistema palatino se derrumbó por entero (y, hay que decirlo, jamás volverá a levantarse) y, tras su derrumbe, el orden social ya no aparece más bajo la dependencia del soberano; no está más vinculado al poder creador de un personaje excepcional, a su actividad de ordenador. Ahora bien, por razón de la apertura al exterior, poco a poco el convenio o acuerdo entre las partes, resultado del diálogo, la discusión y la reflexión será lo que reglamente el poder de todos los individuos, el que imponga un límite a su voluntad de expansión, pues llegará un momento en el que el mismo *Basileus* dejará de ser considerado autoridad suprema<sup>24</sup>.

Los efectos de la transformación fueron importantes, si no inmediatos. El aristócrata estaba perdiendo su poder de opresión económica total sobre la comunidad, y si todavía lo conservaba era gracias a la explotación de las mismas oportunidades que se ofrecían a sus súbditos, gracias a penetrar en un mundo en el que solamente su riqueza y no su linaje podía darle una ventaja inicial; en un mundo en el que la habilidad, el valor, la inteligencia y la suerte tenían mayor importancia que el contar con un dios en el árbol genealógico<sup>25</sup>.

Entonces, una apertura geográfica, producida por la aventura marítima, y una apertura intelectual, producida por la paulatina destrucción del principio aristocrático que redundó en una noción de ser humano autónomo, deben, ciertamente, ser consideradas el contexto general de lo que Vernant llama, la *renovación orientalizante*.

No modifica en cambio, el hecho de que desde el 800 en adelante se intercambiaban mercancías por todo el mundo griego en cantidades siempre crecientes ni el de que alguien obtenía provecho de este intercambio. Las repercusiones de este desarrollo sobre la sociedad son complejas y actualmente difíciles de desentrañar. Pero por necesidad hubo repercusiones: un elemento del todo nuevo se había introducido en la economía griega, y eventos de esta índole no ocurren sin efectos perturbadores<sup>26</sup>.

Pues bien, no es difícil suponer que el reencuentro con Oriente haya funcionado como detonante del nacimiento de la filosofía y que esta última no sea más que la conflagración múltiple de circunstancias, en las que, al cuestionar y reformar la concepción del mundo derivada de la

---

<sup>23</sup>. *Ibid.* p. 18.

<sup>24</sup>. Cf. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 78.

<sup>25</sup>. Cf. Forrest. W. G. *Op. Cit.*, p. 94.

<sup>26</sup>. *Ibid.* p. 75.

religión olímpica, pudiese llevarse a cabo llevarse cabo la sistematización de una nueva y especial concepción del mundo.

Pero la única manera de hallar una respuesta (en términos muy generales ya he aludido a la mía: el sentimiento creciente de independencia entre los hombres comunes, la conciencia de su fuerza entre los hoplitas, la oscilación del poder dentro de la propia aristocracia) está en el estudio detallado de las crisis singulares. La falta de espacio y la ausencia de documentación hacen imposible considerarlas en su totalidad, pero en dos de las mejor documentadas, la de Esparta, donde se evitó la tiranía, y la de Corinto, conducente a la dominación de Cipselo (657-625 a. de J. C.) y de su hijo y suceso Periandro (625-582 a. de J. C.), se puede hallar la clave para resolver dos problemas básicos: en primer lugar, hasta qué punto fueron los disturbios accidentales y peculiares a cada estado, o constituyeron parte de un proceso más amplio; y en segundo lugar, cual fue la naturaleza de este proceso más amplio, si es que en realidad lo hubo<sup>27</sup>.

Empero, ¿será posible comprobar que, mediante el hallazgo o ideación de un conjunto de normas presentadas como inherentes a la constitución última del cosmos, la filosofía bien puede ser vista como un intento, en dos orientaciones, de una reconfiguración explicativa del mundo de la experiencia, fundamentalmente encaminada a sustituir la arbitrariedad de los *Basileis*? Éstas y otras cuestiones las intentaré responder a continuación .

### 1.1. La renovación orientalizante, ¿origen de la filosofía?

Antes he dicho que, tras la invasión dórica, Grecia quedó apartada en todo vínculo de Oriente, con quien, como ya había señalado, se hallaba emparentada en muchos de sus rasgos.

El mundo griego más antiguo, tal como lo podemos evocar a través de las tablillas micénicas, se halla emparentado en muchos de sus rasgos con los reinos contemporáneos del Cercano Oriente. Un mismo tipo de organización social, un género de vida, análogo, una humanidad similar, se revelan en los escritos en lineal B de Cnosos, Pilos o Micenas y en los archivos en cuneiforme encontrados en Ugarit, en Alalakh, en Mari o en la Hattusa hitita<sup>28</sup>.

Ahora bien, aunque, aislado, replegado sobre sí mismo, al reencuentro con la concepción que del mundo pregonaban las civilizaciones otrora hermanas, el griego no se limitó simplemente a imitar o asimilar. Antes bien, al trato con ellas redescubrió ciertos aspectos de su propia vida

<sup>27</sup>. *Ibid.* p. 105.

<sup>28</sup>. *Ibid.* p. 105.

pasada.<sup>29</sup> Pero, como señala Forrest, todo este proceso exigió tiempo y hubiera exigido aún más de lo que duró en Grecia, de no haber existido otras dos secuelas directas de la expansión del siglo VIII. La primera de ellas, dice nuestro autor, es psicológica.

El hombre que bota al agua su barco y navega ya no está vinculado al hombre que previamente había ordenado su vida entre los mojones de sus campos. No puede estarlo, le guste o no. Tiene que decidir si ha de navegar hacia Oriente o hacia Occidente, qué debe comprar y cuánto ha de pagar por ello. Si tiene éxito, adquiere importancia en el mundo, y se da cuenta de que la ha conseguido por su propio esfuerzo. El alfarero que vende sus vasos en los muelles puede fabricar lo que desea el extranjero y no lo que el *basileus* acostumbraba pedirle. El hombre que se marcha a una colonia puede intentar reproducir el tipo de sociedad que conoció en su patria y tal vez conseguir reproducirlo; pero tiene que hacer un esfuerzo consciente para preguntarse qué era esa sociedad, y no tiene reverencia innata alguna a su nuevo amo... De estas múltiples maneras los griegos recibieron, quisieran o no, la sacudida que les apartó de sus antiguos hábitos. De modo más positivo muchos se enfrentaron al propio tiempo con mundo nuevos y deslumbrantes que no podían por menos de fascinarles y suscitar en ellos comparaciones con la pobreza y el retraso que habían dejado en su patria: el reino inmensamente rico de Frigia, que en el siglo VIII y a comienzos del VII dominaba la meseta de Anatolia (cuyo rey Midas tenía el "tacto de oro"; el reino de Lidia, la sucesora de Frigia como dueña de la parte de acá de Asia Menor; las ciudades fenicias de la costa siria y más allá, del atarador imperio militar de Asiria<sup>30</sup>.

La segunda es, a decir de Forrest, la evolución militar en la que destaca el empleo de un grupo coordinado de guerrilleros (mejor equipados que los antiguos combatientes, vasallos fieles de los señores, que combatían a pie con lanza arrojadiza y con espada y cuya protección fundamental era un escudo que se asía con una mano por el centro y pendía del cuello). Se trata, en efecto, de los hoplitas (literalmente "hombres armados") que, debidamente equipados e instruidos, podían por su mero peso abrirse paso entre un grupo de enemigos que se les opusiera, e incluso, si eran lo bastante valerosos y diestros, resistir una carga de caballería<sup>31</sup>.

El comercio con Siria, Italia y tal vez con el Ponto procuraba a la sazón metales en cantidades suficientes; en Siria los griegos podían haber visto nuevos tipos de armadura en que inspirar las suyas o incluso nuevas tácticas de combate capaces de encender en la patria la chispa de nuevas ideas; pero, sobre todo, durante estos años la mayor parte de Grecia estuvo envuelta en una guerra en gran escala que muy bien pudo haber dado impulsos y campo de experimentación para ensayar un tipo de equipo nuevo e incluso nuevas tácticas.

Esta guerra, por nebulosas que sean nuestras noticias de ella, constituye una parte muy importante del desarrollo general de Grecia que venimos considerando. Al parecer, comenzó

<sup>28</sup>. Cf. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 21.

<sup>29</sup>. *Ibid.*, p. 24-25.

<sup>30</sup>. Forrest, W. G. *Op. Cit.*, p. 77

<sup>31</sup>. *Cf. Ibid.*, pp. 89-90.

como una disputa local entre dos ciudades de Eubea, Calcis y Eretria, que juntas habían abierto tanto el comercio occidental como el oriental... En los intereses mercantiles hemos de encontrar la única explicación posible del conflicto... No es esto sino una suposición; pero de un modo y otro, me parece que lo que estuvo en la base del conflicto fue la nueva economía de Grecia. Al menos es cierto que dicha nueva economía, para volver a nuestra cuestión, proporcionó las condiciones necesarias para la aparición del ejército de hoplitas (en sentido muy amplio) pudiéramos decir para las primeras aventuras militares de una nueva clase media, y es sumamente verosímil que en el transcurso de esa gran guerra comenzaran a configurarse ciertos elementos de dicho ejército.<sup>32</sup>

Así, hacia el fin de la época geométrica (900-750), por virtud del reencuentro con Oriente, el griego fue capaz de contrastar, cuestionar y reformar la concepción del mundo derivada de la religión olímpica. "Es más, el arte griego experimentó hacia el 700 a. de J. C. una revolución en todas sus manifestaciones por obra de los influjos orientales que recibió directamente de Levante, o a través del Asia Menor. Y sería raro que sólo los artistas se impresionasen por lo que veían."<sup>33</sup> Por ello, supongo que, a la luz del contacto con Oriente, el pensamiento griego fue capaz de producir una nueva y especial visión del mundo que, al encontrarse en debate con el pensamiento mítico vigente, se supone más correcta, más amplia, y más explicativa.

Al aislar en la sociedad de finales del siglo VIII y comienzos del VII estos tres elementos —el económico, el psicológico y el militar— se incurre tal vez en el fallo de exagerar los efectos inmediatos de su impacto, y en el de inducir a creer que los griegos de entonces tuvieron que darse cuenta enseguida de su existencia y de sus implicaciones. Pero la realidad es que la masa de los nuevos ricos se asimila al grupo de quienes son grupos de antes; la independencia psicológica y la conciencia de clase necesitan tiempo, mucho tiempo, para desarrollarse en una sociedad que carece del necesario bagaje intelectual para autoanalizarse... El movimiento que condujo a la invención de las matemáticas, la astronomía, la geografía y, por último, la historia, la lógica, la teoría política y otras muchas cosas comenzó, a lo que sabemos, en la ciudad jonia de Mileto a comienzos del siglo VI a. de J. C. La nueva prosperidad había proporcionado las necesarias condiciones de ocio; había planteado problemas relativos a la navegación, la arquitectura y la ingeniería que, si exigían una solución práctica, invitaban a la especulación teórica; había procurado un acervo de datos con los relatos de los marineros, con los oficios que se erigían o no podían erigirse en la patria o en ultramar, del que podía arrancar una especulación de esa índole. El emplazamiento de Mileto era idóneo para adquirir de y a través de Lidia cualquier tipo de pensamiento sistemático que pudiera haber en el Lejano Oriente; había desempeñado también un papel principal en la abertura de Egipto al comercio y a la curiosidad de los griegos.<sup>34</sup>

¿Qué nueva visión es esa? La que, según puedo ver, produjo y defendió, en sus orígenes, la filosofía. Empero, ¿será posible justificar esta idea? Es decir, ¿es posible aducir razones para corroborar que la filosofía es producto de la *renovación orientalizante* que tuvo lugar en Grecia

<sup>32</sup>. Cf. *Ibid.*, pp. 93-94.

<sup>33</sup>. *Ibid.*, p. 78.

hacia el fin de la época geométrica (900-750)? Según entiendo, tales razones existen y, como se comprobará enseguida, no tienen que ver con las conclusiones y argumentaciones que, tocante a la filosofía, he desarrollado hasta ahora. En efecto, para corroborar que la filosofía es producto de la renovación orientalizante, es menester llevar acabo varias tareas. Primera, presentar las diferencias que la primera guarda respecto de la religión olímpica. Segunda, verificar si tales diferencias coinciden con alguna de las asunciones de la religión preolímpica que, por formar parte del entramado cultural de la Grecia palatina, está íntimamente relacionada con el universo espiritual de Oriente con el que, antes de la invasión dórica, tuvo una relación bastante estrecha e íntima, y con el que volvió a convivir por virtud de la llamada *renovación orientalizante*.

En los albores del segundo milenio, el Mediterráneo nos marca todavía, a una y otra orilla, una factura entre Oriente y Occidente. El mundo egeo y la península griega se relacionan sin discontinuidad ni étnica ni cultural: por un lado, con la planicie Anatolia, a través del collar de perlas de las Cícladas y las Espóradas, y, por el otro, a través de Rodas, Cilicia, Chipre y la costa norte de Siria, con la Mesopotamia y el Irán. Cuando Creta se separa del cicládico, en le cual habían predominado las relaciones con Anatolia, y construye en Festo, Malia y Cnosos su primera civilización palatina (2000-1700), queda orientada hacia los grandes reinos del Cercano oriente.<sup>35</sup>

Por tanto, ¿comprobar que la filosofía es la brillante adaptación de motivos orientales a la cultura griega olímpica o, mejor dicho, producto de la *renovación orientalizante*, equivale a corroborar que esta última puede ser exhibida como un especial regreso a la visión preolímpica del mundo? Ciertamente, por tanto, en lo que sigue, me avocaré a presentar las críticas que la filosofía realiza a la religión olímpica. Posteriormente, verificaré las coincidencias que las asunciones de la filosofía guardan con la religión preolímpica.

### **1.2. La crítica de la filosofía a la visión olímpica y sus coincidencias con la preolímpica.**

Está por demás decir que la filosofía surge como una crítica a la religión olímpica. Una de las más importantes críticas que ella realiza está encaminada al asunto del politeísmo. En efecto, frente a las numerosas divinidades del politeísmo griego, la filosofía propone la idea de *lo divino*, que identifica con un principio eterno (no engendrado), único y, por tanto, supremo.

---

<sup>34</sup>. Ibid. p. 98.

En efecto, si los dioses fuesen muchos, sería forzoso que el prevalecer correspondiera en forma similar a todos. Pero el dios es el más poderoso y el mejor de todos...<sup>36</sup>

Por otra parte, además, la filosofía rechaza el antropomorfismo, pues afirma:

Pero si los bueyes, [caballos] y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres, dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, los caballos semejantes a los caballos, los bueyes, a los bueyes, tal como si tuvieran la figura correspondiente [a cada uno].<sup>37</sup>

Por ello, sostiene que lo divino no es parecido a cosa alguna de este mundo:

Ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales. Pero los mortales creen que los dioses han nacido y tienen vestido, voz y figura como ellos.

Así, cuando la filosofía se refiere a lo divino, no describe nunca algo que tenga figura, faz o fisonomía. Antes bien, lo divino aparece en ella como una potencia abstracta, indeterminada, capaz de tender lazos, de dar unidad y vida a la multiplicidad de los entes que vienen a la existencia. Es que la intencionalidad cognoscitiva con que la filosofía, de manera muy determinada, se dirige a la totalidad descubre un mundo dado concretamente de una vez y por todas. Por ello, lo valora y lo mide como un todo. En este sentido, nada más ajeno a la filosofía que considerar el mundo una realidad mutilada e informe. Antes bien, ella lo concibió como una estructura cerrada en sí misma; nunca una energía caprichosa, sino una composición ordenada de fuerzas porque, en su percepción, “cada cosa es no sólo parte cuantitativa y ponderable del mundo, sino órgano del mundo; un “órgano”, empero, que comprende en sí el todo, en cuanto está ordenado hacia él.”<sup>38</sup>

Entonces, la filosofía concibe el mundo (la totalidad de los seres que han llegado a ser, son y serán) como “un orden que se organiza a sí mismo, que se ha generado a sí mismo y que es idéntico con su propia fuente eterna.”<sup>39</sup> Por ello, cuando ella se refiere a “lo divino”, sólo hace mención de *algo* que siempre es y que predomina en el cambio, que se sobrepone a él porque

<sup>35</sup> Ibid. p. 27.

<sup>36</sup> Eggers Lan, C. *Los filósofos presocráticos* (Vol 1). Introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica, 12), 1986; 3 Vols., p. 279.

<sup>37</sup> Eggers Lan, C. *Los filósofos presocráticos*, p. 294.

<sup>38</sup> Guardini, R. *La esencia de la concepción católica del mundo*. Prólogo y traducción de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, (Filosofía y Letras, 16), 1957; 72pp., p. 27.

<sup>39</sup> Cf. Kahu, Ch. H. *The Art and Thought of Heraclitus*. Mass.: Cambridge University Press, 1983; pp. 133-134.

domina en él, porque reina sobre él. Se trata de la fuerza, poder o regla que da lugar a todas las cosas que vienen a la existencia y, por ende, que sustenta y promueve "la unidad última en la cual la totalidad de lo singular y la del conjunto están en conexión recíproca y dadas una con la otra."<sup>40</sup>

Ahora bien, si lo divino es considerado el sustrato, la esencia o la condición misma de todas las cosas y de todos los acontecimientos, Dios y el mundo son esencialmente uno e idénticos. Así, en la filosofía, "el Absoluto no es Otro sino que, por así decirlo, está urdido en la misma trama de todo lo existente".<sup>41</sup> Por ello, lo divino hace referencia a una Divinidad Absoluta que trasciende la noción de un Ser colosal, de un gran Padre o de un gran Creador separado de sus criaturas, los objetos, los acontecimientos y los mismos seres humanos. Por esta razón, la opinión de la filosofía respecto del origen del mundo, distinta mucho de la defendida por la religión olímpica.

Bien sabemos que la filosofía considera que el orbe, aunque cambiante, es eterno; por tanto, no acepta, como sí lo hizo la religión olímpica, que el mundo haya emergido de algún estado de cosas previo al mundo mismo. Antes bien, supone que siempre ha sido el mismo. De esta suerte, la filosofía cree que la distribución o configuración que, a pesar del cambio y con él, el mundo presenta, se ha repetido, siempre idéntica, desde la eternidad ¿Y no fue así como, bajo el auspicio de Moira, la religión preolímpica concibió el mundo? Así fue, ciertamente. Por consiguiente, las ideas presentes en la filosofía, de un dios único, sustento de un orden inmutable, y el orden inmutable mismo, compuesto por lindes o dominios bien definidos e infranqueables, conducen, según puedo ver, a dos importantes figuras del mundo micénico, a saber: el Ánax y la figura de Moira.<sup>42</sup>

Según postulado de la religión preolímpica, el Ánax, "por virtud de un poder más que humano, unificaba y ordenaba los distintos elementos del reino."<sup>43</sup> Así, por su función religiosa, llegó a ser considerado divino, mágico, señor del tiempo, dispensador de la fertilidad<sup>44</sup> y, por ende, personificación o canal del poder de Moira<sup>45</sup> que, a decir verdad, se identifica palmo a pal-

<sup>40</sup> Guardini, R. *La esencia de la concepción católica del mundo*, p. 29.

<sup>41</sup> Wilber, K. *Después de edén*. Traducción de David González Raga. Barcelona: Kairós, 1995; 516pp., p. 21.

<sup>42</sup> No olvidemos, como señala Vernant, que el soberano es "un personaje que se sitúa fuera y por encima de las distintas clases funcionales de que se compone la sociedad; puesto que las representa todas, puesto que todas ellas encuentran igualmente en él el origen de las virtudes que las definen, él no pertenece ya a ninguna." [Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 55.]

<sup>43</sup> Cf. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 57.

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.* p. 41.

<sup>45</sup> Por ello, el gobierno por él ejercido en todos los niveles de la vida se consideraba inamovible, irrefutable, necesario, incuestionable

mo con eso que, según tuve oportunidad de señalar en un capítulo anterior, es aspecto preponderante en la experiencia que da lugar a la filosofía, a saber: *el poder o capacidad de tomar para sí, de arrastrar, de chupar, de extraer* y, por ello mismo, *el poder o fuerza de apropiación, de repetición y de mimesis* y, en este sentido, *el poder de hacer aparecer, de sacar a la luz*. Pero, según puedo ver, hasta aquí llega la presencia de la religión preolímpica en la filosofía. Es que, como he mencionado antes, al reencuentro con las culturas de oriente, el griego no se limitó simplemente a imitar o asimilar. Antes bien, fue capaz de contrastar, cuestionar y reformar la concepción del mundo derivada de la religión olímpica. Por ello, según podré probar, dio por resultado la filosofía. En lo que sigue explicaré por qué.

### 1.3. La filosofía, ¿entramado de las concepciones olímpica y preolímpica?

Antes he dicho que, al igual que la religión preolímpica, la filosofía considera que *el poder o fuerza de apropiación* es algo absuelto o, mejor dicho, algo separado y distinto de cualquier cosa del mundo —aunque de alguna forma, completa y absolutamente presente en cada una de ellas— y, por tanto, es algo escondido y recóndito, algo cuyo misterio es fascinante y tremendo y cuya majestad está en relación directa con su potencialidad. Sin embargo, a diferencia de la religión preolímpica, la filosofía no concibe tal poder —que es fuerza, movimiento, actividad, impulso, vida— como pura fuerza empecinada y ciega, sino como producto de una intención o, aún mejor, de una voluntad bien intencionada y sabia. Por ello supongo que, en este aspecto, la filosofía se acerca más a la concepción de la divinidad promovida por la religión olímpica. Aunque, a decir verdad, no la asume de manera completa. De hecho, a diferencia de la religión olímpica, la filosofía concibe al dios como “todo mente y sabiduría” y, por esta vía, deroga todo aspecto “emotivo” de la divinidad. Por tanto, mientras que la religión olímpica consideró a Zeus —y a cualquier otro dios con él— como una entidad con deseos, sentimientos, pasiones y emociones, la filosofía hizo de lo divino algo “capaz de percibir con todas sus partes”; es decir, una entidad cuya actividad es única y exclusivamente la contemplación o, si se quiere, el *voûç* —que no es otra cosa que la capacidad de ver la totalidad.<sup>46</sup> Mas, si así son las cosas, *el dios de los filósofos*

<sup>46</sup>. En este punto cabe recordar la importancia que tuvo Anaxágoras para lograr esta formulación. En efecto, es él de quien tenemos noticia haya considerado al dios *voûç* o, lo que es lo mismo, contemplación, visión de la totalidad.

se asemeja un tanto a la figura de Moira, es decir, a esa entidad imparcial e implacable capaz de producir un sistema de dominios o lugares designados de límites bien definidos. Pero, si bien esta semejanza es cierta, también es verdad que esta clase de divinidad guarda fuertes diferencias con la divinidad de la religión preolímpica. De esta suerte, aunque semejantes, *el dios de los filósofos* y la figura de Moira no llegan a ser del todo compatibles.

Entonces, aun cuando, tanto en la filosofía como en la religión preolímpica, las entidades consideradas divinas son ambas estimadas impersonales, una se distingue de la otra por el tipo de sistema de dominios que producen. Aunque, a decir verdad, según los postulados de ambas visiones, una y otra producen un sistema de dominios que se considera necesario. No obstante, la necesidad que caracteriza al sistema de dominios producido por *el dios de los filósofos* es radicalmente distinta a la necesidad que caracteriza al sistema de dominios producido por la figura de Moira. En efecto, mientras la primera se juzga susceptible de explicación, la segunda no. Es que, en tanto que la figura de Moira es concebida como una fuerza ciega que no posee intencionalidad alguna, el sistema de dominios que ella produce no puede ser considerado producto de la persecución de fin alguno. ¿Por qué habría de ser de otra manera, si la conexión que tal sistema de dominios guarda entre sí sólo se considera producto o efecto, en primer término, de la fuerza, del poder y su eficacia y, en segundo, de la consiguiente obediencia y subordinación a tal poder? Pues bien, la religión preolímpica comprendió el sistema de dominios, visible en el mundo por virtud de la figura de Moira, como algo que era tal como era simplemente por virtud de la eficacia de ese poder y no advirtió en él la presencia de ninguna otra intención. Por ello, no lo consideró susceptible de modificación y, mucho menos, de explicación. Entonces, por cuanto que admitió que su necesidad descansa en la potencia del poder que lo producía, la explicación que la religión preolímpica pudo dar del sistema de dominios en que consiste el mundo siempre se movió en el ámbito de la tautología y por ello su explicación pudo consistir en lo siguiente: es así, porque así es. No obstante, las cosas son distintas cuando se trata del sistema de dominios producido por *el dios de los filósofos*. Enseguida explicaré por qué.

Bien sabemos que los filósofos consideraron el mundo como un 'Κόσμος'<sup>47</sup> o, lo que es igual, como un estado de cosas, según el cual, *cada cosa tiene un lugar asignado y fijo*. Mas, así concebido, *el mundo de los filósofos* no se distingue en nada del mundo olímpico ni del preolímpico. ¿Resulta, pues, que es falso lo que antes he dicho respecto de las diferencias que, según

<sup>47</sup>. Cf. Κόσμος en Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*.

puedo ver, guardan entre sí religión olímpica, preolímpica y filosofía? A decir verdad, no. ¿En dónde, pues, descansa la disparidad que existe entre ellas? La respuesta que ha de darse a esta pregunta puede resultar necia. No obstante, es menester responder neciamente. En efecto, la diferencia existente entre la filosofía y las dos visiones antes señaladas consiste en que aquella comprende el mundo como *Κόσμος* o, lo que es lo mismo, como un estado de cosas, según el cual *cada cosa tiene un lugar asignado y fijo pero con vistas a lo bello, a lo armónico y, por tanto, a lo bueno*. Entonces, lo que distingue al mundo del filósofo del mundo de la Moira es la posibilidad de ver, en el sistema de dominios en que consiste el mundo, un arreglo, algo cuidado, armónico, equilibrado, en fin, algo bello y, como tal, algo bueno o, lo que es lo mismo, algo dispuesto con vistas a alcanzar un fin.<sup>48</sup>

Entonces, aunque, al igual que sus predecesores, la filosofía llamó *Κόσμος* al mundo, y junto con ellos consideró que la unidad del universo consistía en el orden que se establecía entre sus partes, no asumió que "orden" sólo hiciese referencia a la determinada manera en que estaban dispuestas las partes. Antes bien, con la noción de "orden", la filosofía quiso hacer referencia a algo más que a la posición recíproca de las partes.<sup>49</sup> Es que, para la filosofía, "mundo significó ornamento".<sup>50</sup> Por consiguiente, desde ella, la noción de orden indica una realidad implícita en su esencia. Por tanto, bien puede decirse que la filosofía consideró que el sistema de dominios que compone el *Κόσμος* era un sistema bien definido y delimitado cuya razón de ser descansaba en el equilibrio, la armonía y, por ende, en el buen funcionamiento de la totalidad que, a su vez, se traducía en el buen funcionamiento de todas y cada una de las partes que la constituían.

En este sentido, según la filosofía, el mundo está constituido con vistas al bien de la naturaleza toda y, por ende, al bien de cada uno de los entes. Es que, según ella, el mundo se encuentra regido por una regla de reparto, común a todos y cada uno de los seres.<sup>51</sup> Regla esta última

<sup>48</sup>. "En la obra de Platón sobre el Estado, en aquel pasaje donde Sócrates expone cómo en el bien la verdad suprema se identifica con lo divino, Glaucón, su joven oyente, responde prorrumpiendo extáticamente: «¡Ahí hablas de la más alta belleza!» (509)" [Guardini, R. *Una ética para nuestro tiempo*. Traducción: José María Valverde, Madrid, Cristiandad (Epifanía, El libro de bolsillo) 1982; 191pp., p. 11.]

<sup>49</sup>. Para esta idea de "orden imparcial" Cf. Garin, E. *Medioevo y Renacimiento*. Traducción de Ricardo Pochtar, Madrid, Taurus, 1986; 257pp., pp. 29-30.

<sup>50</sup>. Ficino, M. *De amore*, p. 11.

<sup>51</sup>. En este aspecto, según puedo ver, la filosofía refleja y es fiel al momento histórico que la vio nacer pues, por virtud de esta regla de reparto, "el poder deja de ser propiedad exclusiva de un individuo cualquiera y pasa a ser asunto de todos: "ha sido puesto *es to mesón*, en el medio, en el centro". En efecto, en tanto cada dominio, cada reino, cada clase de cosas ejerce su ser en plenitud, "obliga", invita, permite que todos y cada uno de los otros reinos y dominios ejerzan, también, plenamente su ser. De esta forma, resulta que todos ejercen poder sobre todos y, por tanto, ninguno de los reinos puede presumir la propiedad exclusiva del poder. Mas, el fondo de este sistema está más cerca del mun-

que se podría expresar del modo siguiente: “funcionen de la forma más completa y perfecta, más profunda y total; no tienen obstáculo alguno, pues están colocados en el lugar más adecuado, más propicio para el integral cumplimiento de sus fines y, además, todo está dispuesto de tal forma para que cada cual cumpla de la manera más eficaz posible su labor, su cometido”. Entonces, el filósofo considera que en *el mundo* nada está fuera de sitio. Antes bien, todo está en *su lugar*. Así, desde el punto de vista de la filosofía, el orbe aparece como la obra de *un hombre sabio y prudente*.

En resumen, la filosofía consideró que el orden, el arreglo, la colocación, el establecimiento, la determinación, la destinación y los lazos que están tendidos entre las cosas del mundo son favorables, oportunos, adecuados, en fin, convenientes, propicios, buenos. Es que, como ha quedado dicho, para ella el mundo era un todo cuyas partes jugaban cada una un papel fundamental de equilibrio, proporción, armonía, analogía y medida. Por ello, bien puede decirse que la filosofía comprendió el orbe como un *λόγος* o, lo que es lo mismo, como un discurso bien constituido, conformado con prudencia y oportunidad; un discurso donde las palabras son las más acertadas, las más provechosas y eficaces y, por tanto, las más aptas y favorables para alcanzar el buen cumplimiento de un fin<sup>52</sup>. Así, *Κόσμος* y *λόγος* fueron los dos conceptos que expresaron

---

do micénico de lo que a simple vista aparece. En efecto, si bien es cierto que cada dominio es capaz de ejercer poder o, si se quiere, de tener el poder, lo es sólo por virtud de una orden que, por así decirlo, *viene de más arriba*. Así, el sistema del mundo ideado por la filosofía, se acerca más al mundo donde el *Anax* ejerce su autoridad en todos los niveles de la vida. Con todo, tal sistema no deja de aparecer como uno que, de forma muy original, recupera y concilia ambas visiones de la vida, a saber, la olímpica y la preolímpica. Mas, al aparecer como producto de la conciliación entre sistemas, *el mundo de los filósofos* no puede promover la forma de vida que uno u otro promoviera, sino otra distinta; precisamente, aquella que resulta de tal conciliación. Por tal razón, no comparto la tesis de Vernant, según la cual, el advenimiento de la filosofía es algo que está en completa identidad con el advenimiento de la *Polis*. [Cf. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 25 y 61-79.] Antes bien, al ser producto del triunfo del estilo orientalizante, considero que el nacimiento de la filosofía es un suceso que corre paralelo a otro suceso, a saber, el desarrollo de la democracia griega que, según puedo ver, es resultado directo de la caída del imperio micénico y consonante a la concepción del mundo sustentada por la religión olímpica. Por ello, en mi opinión, el surgimiento de la filosofía bien puede verse como un fenómeno que se empareja o coincide en el tiempo con los resultados que ha traído consigo un proceso mucho más añejo, a saber, la caída del imperio micénico. Por ello considero que la filosofía es un suceso que, en su momento, compite con la visión del mundo que ha promovido la aparición de la democracia en Grecia. ¿De qué otro modo podría comprenderse la muerte de Sócrates? En efecto, no hay duda de que el modo de pensar socrático (y con él, el filosófico) pone en duda la visión del mundo defendida por la religión olímpica y, con ella, el sistema social de Atenas. Así, lo que a los ojos de Vernant resulta contradictorio y paradójico respecto del espíritu democrático del cual él cree la filosofía es producto, a saber, que la filosofía entregue al público un saber que ella proclama inaccesible a la mayoría y que el filósofo afirme que es el único calificado para dirigir el estado [Cf. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, pp. 70-71.], aparece completamente comprensible y lógico cuando esta se liga a la renovación orientalizante. En efecto, si como he dicho arriba, por virtud de tal renovación, la filosofía logra conciliar el mundo preolímpico con el olímpico, ni la necesidad de tratar de abrir a todos el misterio (que alude al espíritu democrático) ni, al mismo tiempo, afirmar la existencia de tal misterio y, con él, la presencia de un ser privilegiado que se sitúa fuera y por encima de las distintas clases funcionales de las que pueda componerse o de hecho se componga la sociedad (que alude al poder del *Anax* y la figura de *Moirá*) deben ser consideradas pretensiones contradictorias ni paradójicas, sino tensiones naturales del carácter y sentido último de la filosofía.

cumplimiento de un fin<sup>52</sup>. Así, Κόσμος y λόγος fueron los dos conceptos que expresaron el modo como la filosofía creyó estaba organizado el mundo. Por tanto, estas dos concepciones expresan, los sentimientos que el filósofo más antiguo cobijó respecto a la vida de la naturaleza y del hombre.

#### 1.4. La filosofía, ¿una actividad fiel al espíritu democrático griego?

Si como he dicho antes, la filosofía concibió el mundo como un sistema de dominios producto de los fines o, lo que es igual decir, como algo hecho con vistas a un propósito, entonces, la filosofía consideró que éste era susceptible de explicación y, por ende, de comprensión. Luego, comprender *el sistema de los bienes* fue la tarea que desplegó y distinguió a la filosofía en sus orígenes. Ella habría, pues, de exponer la forma en que se encontraban dispuestos, arreglados, trabados, encaminados y dirigidos, unos junto a otros, los hombres y las cosas del mundo. Por ello, en un primer momento, la meta de la filosofía fue alcanzar el νοῦς —o, lo que es igual, el poder de concebir el conjunto de las cosas dadas como una totalidad con una conexión ordenada y plena de sentido— y, en consecuencia, comprender el λόγος o, lo que es lo mismo, la orden, la regla de reparto común a todos por virtud de la cual, al decir de Heráclito, “todas las cosas son gobernadas por medio de todas”<sup>53</sup>.

Y en dos sentidos es tal ella sola: [τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη] pues será **divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino**. [ἦν τε γὰρ μάλιστα ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεῖα τῶν ἐπιστημῶν ἐστί, κἂν εἴ τις τῶν θεῶν εἴη] Y ésta sola reúne ambas condiciones [μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκν], pues Dios parece a todos ser una de las causas y cierto principio, [ὃ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πάνσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις,] y **tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente**. [καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστα ἂν ἔχοι ὁ θεός.] Queda, pues, dicho cuál es la naturaleza de la ciencia que se busca, y cuál la meta que debe alcanzar la indagación y todo el método.<sup>54</sup>

Mas, al pensar así, la filosofía se da a la tarea de acceder y divulgar conocimientos otrora considerados inaccesibles, prohibidos. Y, al obrar así, la filosofía se muestra fiel al espíritu de-

<sup>52</sup> En efecto, en tanto en un discurso cada palabra ejerza de la forma más amplia, completa y profunda posible su significación, su capacidad de expresión, ese discurso será más efectivo, perfecto y claro.

<sup>53</sup> Fr. 41. (de Diogen. Laer., IX, 1), *apud*; Mondolfo, R. Heráclito: *Textos y problemas de su interpretación*, p. 35.

mocrático,—producto, de un lado, de la caída del *Anax* y, con él, del imperio micénico y, de otro, de la *renovación orientalizante*—, que hace del poder asunto de todos. En efecto, al buscar comprender la totalidad, parece que la filosofía no cree que haya algo a lo cual el hombre no tenga derecho, algo en lo cual no pueda tomar parte. Por tanto, al desechar la posibilidad de que el ser humano sea incapaz de encontrarse con el misterio del universo, con el principio efectuante del ser, con el fondo del ser o, lo que es igual, con el principio o inteligencia que define las reparticiones y dominios en que consiste el mundo, la filosofía se opone al mito tanto olímpico como preolímpico porque, a diferencia de estos últimos, fue incapaz de aceptar que:

No hay ni habrá un varón que haya conocido lo patente o haya visto cuantas cosas digo acerca de dioses y de todo. Pues aunque llegara a expresar lo mejor posible algo acabado, él mismo no lo sabría; la conjetura, en cambio, ha sido asignada a todos.<sup>54</sup>

La razón por la cual, según puedo ver, la filosofía defendió una actitud tan insurrecta puede encontrarse, de nueva cuenta, en la invasión dórica y, sobre todo, en la *renovación orientalizante*. En efecto, ella dejó claro que el palacio no era, como se pensaba, una fortaleza infranqueable. Dicho de otra forma, toda vez que en el imperio micénico el palacio constituía el centro o, mejor dicho, el principio desde el cual surgían todos y cada uno de los dominios en que consistía el mundo, la invasión dórica hizo evidente que tal principio o centro era algo accesible, algo dispuesto para ser alcanzado, interrogado, comprendido. Así, el reencuentro con las culturas de oriente, permitió al hombre griego recordar su historia y, por virtud de ello, tener presente que todo poder es contingente. Por ello, la filosofía pudo aceptar como tarea el ir a la caza del sumo principio, origen de todas las cosas y, de este modo asumir una postura contraria a la que, con respecto a este asunto, habían admitido las visiones del mundo que la antecedieron.

Pero, si bien es cierto, que, respecto al asunto de la accesibilidad, la filosofía se distancia del mito. En cuanto a lo que a la asunción de tal principio o centro respecta, hay que decir que la filosofía no se encuentra alejada del todo de la visión mítica. Dicho de otra forma, toda vez que en la filosofía pervive la presencia de una entidad a la que corresponde el privilegio del mando en todos los planos de la vida, ella no se aleja del mito; y, más precisamente hablando, del mito preolímpico, pues, por sus características, esta entidad recuerda principalmente a las figuras del *Anax* o la figura de Moira. En efecto, aunque, el principio postulado por la filosofía corresponde,

---

<sup>54</sup>. Aristóteles, *Metafísica*, A (I), 2, 983<sup>a</sup> 9-10.

como al sapiente Zeus, el privilegio del mando en todos los planos de la vida, aquél se identifica más con la figura de Moira que con Zeus. A decir verdad, tal principio de ordenación o distribución se supone es, como la Moira, eterno e inmutable y no, como en el caso de Zeus, advenedizo o, si se quiere, temporal o entremetido en un orden previo, que, se suponía, había sido siempre.

No obstante, a pesar de las no desdeñables coincidencias que filosofía y religión preolímpica mantienen respecto de la entidad ordenadora, guardan entre sí importantes diferencias. En efecto, a diferencia de la figura de Moira, la entidad propuesta por la filosofía no es una fuerza ciega, sino un poder que actúa conforme a fines. Por ello, en este aspecto, esta entidad ordenadora está aún más acerca de Zeus que de la figura de Moira. Es que la filosofía consideró que el principio ordenador del mundo actuaba en función de la armonía y la belleza, tal y como un orador actúa respecto al λόγος o, dicho de otra forma, de la creación de un discurso.

La belleza es una cierta gracia, que principalmente y la mayoría de las veces nace en la armonía del mayor número de cosas. Y esta es triple. Porque la gracia que hay en los espíritus, lo es por la consonancia de muchas virtudes. La que hay en los cuerpos, nace de la concordancia de líneas y colores. Y del mismo modo la gracia altísima que hay en los sonidos, viene de la consonancia de muchas voces.<sup>55</sup>

### 1.5. La representación filosófica del mundo: ni arbitrariedad pura ni ciega necesidad.

Por todo lo que hasta el momento he dicho, bien puede concluirse que el filósofo se representó el mundo como un entramado, como un conjunto premeditado de lazos entre elementos cuya intencionalidad puede ser penetrada, comprendida y descifrada por quien, a su vez, es también capaz de tender lazos, de entamar, de unir, de ligar y relacionar. Así, por virtud de la filosofía, la humanidad quedó entrañablemente unida a la divinidad. Y esta última, a su vez, a la belleza y al bien, pues la filosofía estimó que el mundo era producto de una intencionalidad que actuaba conforme al equilibrio, la armonía —que es una justa proporción—, la belleza, y la justicia. Por tanto, la filosofía, percibió el mundo como un orden cuyos límites estaban bien definidos y fuertemente cercados, vedados unos a otros.

<sup>55</sup> C. Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos*, p. 307.

<sup>56</sup> Ficino, M. *De amore*, p. 15.

Mas, toda vez que el filósofo consideró que nada ni nadie escapaba del equilibrio, justicia, armonía y belleza que tal orden promovía, la disposición y distribución que de él emanaba fue encontrada rigurosa e implacable y, por lo mismo, universal. Por ello, se asumió que ella determinaba todos los acontecimientos singulares. Así, ante los ojos del filósofo, el orden del mundo apareció eterno y, por tanto, inviolable. Por tanto, la filosofía estuvo cierta que la raza humana no había de exceder o transmutar los derechos que la distribución del mundo le había conferido. Por ello, según ella, al ser humano sólo le correspondía contentarse con entender la ley de distribución que organizaba al mundo, pues, al entenderla, reconocía que, dada su necesidad, no había otra alternativa que permanecer incólume. Esto explica por qué, el punto de vista filosófico negó que el saber humano pudiera tener fines prácticos y, por consiguiente, que tuviese algo que ver con lograr lo que se deseaba, o con dominar o con influir<sup>57</sup>.

Antes bien, la filosofía presumió que la forma en que se encontraban dispuestos, arreglados, trabados, encaminados y dirigidos, unos junto a otros, los hombres y las cosas del mundo,

<sup>57</sup>. ¿Qué otra cosa podría explicar la preponderancia que, frente a la técnica, la filosofía otorga a la contemplación? En efecto, la filosofía defiende tal preponderancia aun cuando es innegable que la técnica bien puede ser considerada un modo no sólo de alcanzar la clara comprensión de las distribuciones que constituyen la totalidad del sistema, sino, además, un medio utilísimo para hacerla resaltar y, en este sentido, hacerla aflorar hasta sus últimas consecuencias. Es que, al igual que la naturaleza, el arte (ἡ τέχνη) es también generación (γενεσις). Pero, a diferencia de esta última, no es generación (γενεσις) de las cosas que crecen (τῶν φυομένων) por sí mismas, sino de las cosas que han sido producidas por un principio externo a las cosas mismas. Luego, el arte (ἡ τέχνη) es puede ser definido o bien como un principio externo a la cosa, desde el cual algo se hace o bien, como *el punto desde donde cada cosa* (que no se genera por sí misma) *puede hacerse del mejor modo* [Cfr. *Metafísica*, Δ (V), 2, 1012b 35 y 1013a 1-20] Ahora bien, según este último sentido, el arte (ἡ τέχνη) aparece como *la manera, el modo, el medio o el camino (método) a través del cual una cosa* no sólo es propiciada lograda, alcanzada, adquirida, conseguida sino, también, *enriquecida, aprovechada*. Por ello, el arte (ἡ τέχνη) bien puede ser concebido como *la manera, el modo, el camino (método) o el medio a través del cual se granjea, se concilia, se logra aproximar, se logra acercar, se logra extender, se logra dominar, se logra obtener influjo, se logra prevalecer, se logra sacar fruto, se logra atraer al partido o parecer de uno a una persona o cosa*. Por ello, tanto la medicina como la retórica, pasando por la alfarería y la guerra, son todas ellas, arte. En efecto, en cada una de ellas, el objeto que las ocupa es enriquecido, ampliado, extendido. Brilla, en efecto, el poder de la palabra en la retórica y, ello, sin desvirtuar o trascender su naturaleza. Arte es, pues, ese principio (ἀρχή) externo a las cosas mismas a través del cual se propicia, enriquece, aprovecha, algo y, por virtud de tal enriquecimiento algo, que, sin tal principio, no existe ni existiría, también, se alcanza, se adquiere, se consigue. Luego, el arte puede ser considerado un principio (ἀρχή) externo a las cosas mismas capaz de atraerlas más profundamente a la intención primera por las que fueron creadas y, de este modo, extenderlas más allá de los límites en que las apariencias las encierran. En este sentido, un artista sería aquél quien, al construir un objeto cualquiera, sería capaz de hacer resaltar profunda e inusitadamente las características del material del cual tal objeto se compone. Así, por ejemplo, aunque un objeto de madera no es ya un árbol, por virtud de sus características, es capaz de descubrir, revelar y poner a la vista de todos las más profundas y, en este sentido, auténticas características de la madera. Con todo, no obstante las grandes virtudes de la creación artística, la filosofía no encontró en ella la resolución de la destinación humana. En efecto, al, en cierto aspecto, implicar un regreso a la visión preolímpica, la filosofía consideró el mundo una obra realizada de una vez y para siempre y, por ende, no susceptible de enriquecimiento ni de profundización. Así, hace del arte una actividad de segunda porque considera que este último, lejos de "conformarse" al estado de cosas, busca prevalecer, influir sobre lo que, a los ojos de la filosofía, es inamovible, firme y perdurable. El arte, pues, visto a partir de la filo-

era resultado de un poder, tan sabio, como oculto e implacable. Por ello, presumió que, cuando se alcanzaba a comprender que el mundo, por virtud de la armonía, la belleza, el equilibrio y, por ende, la analogía, era un sistema de dominios cuyos fines no podían verse cumplidos de mejor modo, la actitud que frente a tal sistema podía asumirse no podía ser otra sino la sorpresa, la anulación, el desvanecimiento y, por ende, la total aceptación. ¿Qué otra cosa podría hacerse ante tal manifestación de sabiduría, pericia, maestría, imparcialidad, técnica, prudencia, *bondad*, virtud y probidad? ¿Qué cosa podría completarse, mejorarse, enriquecerse en tan perfecta obra? A decir verdad, ante tal despliegue de virtud parecía no quedar más que un asombrado reconocimiento que había de traducirse en obediencia<sup>58</sup>.

Incluso cosas poderosas y temibles se rinden ante entidades superiores: el nevoso Invierno deja lugar al frutal Estío; el agotado círculo de la Noche le hace sitio el Día, de blancos corceles, para encender la luz... Y ¿voy a ser yo quien no aprenda a humillar el orgullo?<sup>59</sup>

Así, el camino abierto al ser humano en el orden de cosas supuesto por la filosofía no es otro que la voluntaria e ineludible sumisión, la obediencia, la sujeción a esa previa, eterna, sabia e infranqueable distribución de poderes, capacidades y límites.

El hombre reconoce los órdenes, los acepta sinceramente y confía en su sentido. Llega a la convicción de que, tan pronto como sus deseos contradicen aquellos órdenes, es que sus deseos son injustificados: lo que no puede hacerse realidad en el ser y en la obra, queda justamente eliminado. Es una actitud del «*amor fati*», que afirma lo que tiene que ser y se siente cobijado en ello. Un hombre así experimenta el orden como algo divino. El orden de ser o del acontecer le aparecen como formas diversas de una potencia de sentido última, ininteligible para el hombre pero que hay que reverenciar en sus manifestaciones. Reconocer esta potencia, situarse en ella, es la verdadera religiosidad.<sup>60</sup>

---

sofía, aparece como una soberbia pretensión de la raza humana, producto más de la ignorancia que de la sabiduría de la cual pretende surgir.

<sup>58</sup> Como más adelante tendré oportunidad de señalar, una posibilidad distinta se abrirá en el Renacimiento. El papel práctico del saber tomará un auge y un sentido inusitados. Se renovará, pues, la visión del mundo y, para el quehacer humano, otras alternativas quedarán abiertas. Después explicaré cómo y por qué.

<sup>59</sup> Sófocles, *Áyax*, 669, *apud*, F. M. Cornford, *Op. Cit.*, pp. 197-198.

<sup>60</sup> R. Guardini, *Mundo y persona*, pp. 150-151.

### 1.6. La filosofía, ¿una nueva forma de religiosidad?

Pues bien, en función de lo que hasta ahora he señalado, parece que, por vía de la *renovación orientalizante* acaecida en Grecia a fines de la era geométrica, la filosofía se reafirma como transformación del estilo griego de la experiencia religiosa hasta entonces vigente. En efecto, por virtud de la *renovación* antes citada, ella es capaz de vivir, frente al mito olímpico, una nueva y peculiar forma de concebir lo divino que, en razón de la recomposición de elementos anteriormente descrita, promueve una nueva forma del estilo griego de la experiencia religiosa, cuya consecuencia es una nueva forma de festividad y de religiosidad. En efecto, bajo la óptica de la filosofía, la verdadera religiosidad consiste en obediencia y no en sacrificios, en sumisión y no en libaciones. A partir de la filosofía y, gracias a ella, la ofrenda más preciada, la más adecuada es la que se hace en el interior de la vida humana, una vida subsumida a la ley suprema que rige el mundo como totalidad.

Sacrificios, Señor, tú no quisiste, abriste, en cambio, mis oídos a tu voz. No exigiste holocaustos por la culpa, así que dije: "Aquí estoy". En tus libros se me ordena hacer tu voluntad; esto es Señor, lo que deseo: tu ley en medio de mi corazón. He anunciado tu justicia en la gran asamblea; no he cerrado mis labios, tú lo sabes, Señor. No callé tu justicia, antes bien, proclamé la lealtad y tu auxilio. Tu amor y tu lealtad no los he ocultado a la gran asamblea.<sup>61</sup>

De esta suerte, por virtud de la filosofía, se opera una nueva concepción de la piedad. Se trata de una nueva actitud ante la vida producto del enfrentamiento del ser humano con lo absoluto. Así, por mediación de la filosofía, que promovió una transformación de la concepción de lo divino y, con ella, una modificación del estilo griego de la experiencia religiosa, los seres humanos pueden ser considerados "mejores" sólo en virtud de su capacidad para "escoger lo absoluto".

Cada cual trata también consigo mismo. Ahí, por decirlo así, el hombre se separa en dos seres y se enfrenta con su propio ser. Me considero, me examino y me juzgo: decido sobre mí. Luego esa dualidad vuelve a reunirse en la unidad del «yo», llevando entonces consigo el resultado de ese enfrentamiento. En el transcurso de la vida interior, esto ocurre continuamente; es su forma de realizarse... Pero si quiero tratar reclamente conmigo mismo, entonces no he de desviar la mirada de mi realidad, no he de fingirme nada, sino que debo ser veraz par mi mismo. Lo que en conjunto da firmeza y solidez es la verdad, la honradez, la lealtad. Estas cosas producen lo que permanece... Porque mediante la verdad el espíritu del hombre se confirma una y otra vez en su justicia esencial, y la persona cobra conciencia de su dignidad y libertad.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup>. Salmo 39.

<sup>62</sup>. Guardini, R. *Una ética para nuestro tiempo*, pp. 27-28.

Por tal razón es posible decir que la filosofía puede ser caracterizada como cierto discurso vinculado con un modo de vida y no con una alcurnia o aristocracia de sangre<sup>63</sup>. Entonces, por mediación de la renovación orientalizante, la filosofía lleva a cabo una reconfiguración de lo divino que deja atrás la idea de una vida religiosa consistente en libaciones y holocaustos, y da paso a un nuevo sentido de la piedad y el sacrificio. Se trata del rigor de la vida dedicada y guiada por el deseo de ser fiel a lo absoluto o, lo que es lo mismo, a la grandiosa e imponente ley que da vida y unidad al universo todo. Por ello, se trata de la vida cuyo afán u obra demanda al hombre la contemplación. Pero, eso significa que la mirada a la totalidad del ser hecha por la filosofía no percibe el mundo imparcialmente. Antes bien, lo percibe como invitación a una obra y una conducta que se encuentra en consonancia con esa percepción.

Es también un modo de relación con el mundo. ¿Cómo ve el mundo uno en quien actúa el sentido del orden? Nota que todo en él está ordenado «conforme a medida, número y peso», según dice la Escritura. Sabe que nada ocurre de modo casual; todo está con sentido y en conexión. Goza viendo esa ordenación. Quien tiene ese carácter, ve también el orden en la historia: ve que en ella tienen vigencia profundas reglas, y todo tiene su causa, y nada queda sin consecuencias, como se expresa en el concepto griego de *themis*, según la cual toda acción de los hombres está sujeta a justicia y razón. Así, esa virtud significa a la vez una relación con toda la existencia.<sup>64</sup>

Por ello, antes he dicho que la filosofía implica la transformación del límen de la “nobleza”.

Nobleza es, ser conocido y estimado por notables hechos; o es ser semejante a sus padres el que es hijo de buenos. Por generoso y de buena casta será de tener aquel que naturalmente parece que nació para virtud.<sup>65</sup>

Así, lejos de hacer referencia a la tradición de cuna o alcurnia de clase social —como era la usanza en la visión olímpica y, según la cual, por ejemplo, los dioses, por razón de la nobleza de su nacimiento y estirpe, podían ser considerados “mejores” que los seres humanos: eran los bienaventurados, puesto que si bien habían sido engendrados, eran inmortales—, la filosofía consideró que la ‘nobleza’ residía en lo verdadero y bueno del carácter; es decir, en el centro de la existencia donde se halla la capacidad para, a pesar de los pesares de la vida, mantener incólume

<sup>63</sup>. Hadot, P. *Op. Cit.*, p. 36.

<sup>64</sup>. Cfr. Guardini, R. *Una ética para nuestro tiempo*, p. 16.

<sup>65</sup>. Vives, J. L. “Introducción a la sabiduría” en, *Moralistas Castellanos*, Estudio preliminar de Ángel del Río, México, CONACULTA – Océano (Biblioteca Universal), 522pp., p. 231

tencia donde se halla la capacidad para, a pesar de los pesares de la vida, mantener incólume la relación con lo absoluto.

¿Qué quiere decir? Quiere decir que, en cada ocasión, las motivaciones, las fuerzas, el actuar y el ser del hombre quedan reunidos por un valor moral determinante.<sup>66</sup>

Luego, por virtud de la filosofía, noble y piadoso es aquél quien reconoce el orden, lo acepta y confía sinceramente en su sentido. "Significa que el hombre sabe dónde está el sitio de una cosa y cuándo es el momento de una acción; qué medida hay que aplicar en cada caso y en qué relación están entre sí las diversas cosas de la vida. Significa el sentido de regulación y repetición, y de lo que debe hacerse para que perduren una situación y un arreglo."<sup>67</sup> Ello explica por qué la mirada de la filosofía puede reconocer en Sócrates, un picapedrero, a un hombre justo y noble.

Sócrates, no voy a reprocharte a ti lo que suelo reprochar a los demás, que se irritan conmigo y me maldicen cuando les mando beber el veneno, como me indican los magistrados. Pero en cuanto a ti, yo he reconocido ya en otros momentos en este tiempo que eres el hombre más noble, más amable y el mejor de los que en cualquier caso llegaron aquí, y por ello bien sé que ahora no te enfadas conmigo, sino con ellos, ya que conoces a los culpables. Ahora bien ya sabes lo que vine a anunciarte, que vaya bien y trata de soportar lo mejor posible lo inevitable. Y echándose a llorar, se dio la vuelta y salió.

Entonces Sócrates, mirándole, le contestó:  
—¡Adiós a ti también, y vamos a hacerlo!<sup>68</sup>

Y, por idéntica razón, ese mismo hombre puede cuestionar a Eutifrón, —un reputado e importante sacerdote de Atenas— respecto de lo que ha de ser considerado lo divino y, en consecuencia, lo piadoso y lo impío.

Si el orden llega a ser virtud, entonces quien lo ejerce no lo realizará meramente en una decisión aislada —así, si ha de trabajar, y aunque en vez de eso le gustaría hacer otra cosa, sin embargo se concentra y hace lo que es ahora el momento de hacer—, sino como actitud de la vida entera, como una disposición de ánimo que adquiere vigencia en todo, que no sólo determina su acción personal, sino también su ambiente, de modo que todo su mundo circundante adquiere algo claro y digno de confianza.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Guardini, R. *Una ética para nuestro tiempo*, p. 14.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> Platón, *Fedón* 116 c-d.

<sup>69</sup> Guardini, R. *Una ética para nuestro tiempo*, p. 14.

Entonces, como una visión del mundo opuesta a la tradición olímpica y, en cierto sentido, cercana a la religión preolímpica, la filosofía se presenta como requerimiento a un determinado obrar y una conducta precisa que alcanza a toda la existencia, como un acorde que la reúne en unidad. ¿En qué consiste ese obrar y esa conducta? ¿Qué tipo de vida inspira? Una vida guiada por lo incondicional, es decir, por una resolución con la que cada sí mismo se identifica y que se vuelve clara con la reflexión sobre un fondo de inconcebible profundidad.

Así, la filosofía impulsó una vida fundada en la absoluta confianza y fidelidad a la resolución que, por reflexión, una vez se dio a la personal existencia; a saber: vivir conforme al bien supremo en la naturaleza toda y, así, cumplir y hacer cumplir la ley o regla de reparto común a todos. Luego, dado que en lo incondicional se lleva a cabo una elección, una resolución se convierte en sustancia del hombre. Por ello, la obra a la que la filosofía invita no es otra que una vida en la que, la decisión respecto de aquello en que descansa últimamente la vida de un ser humano, de aquello que, escondido, guía con una muda decisión por el camino de la vida el peculiar proceder de cada persona humana y que sustenta en todo momento la vida desde la "existencia" y es susceptible de aclararse hasta lo infinito, no es cosa de la naturaleza, sino obra de aquella resolución que tuvo lugar por operación de una claridad que surge mediante la reflexión.

Pero la vida sólo tiene sentido después de haber despertado, con la unión a sí mismo, con el no-olvidar, con la fidelidad, con la continuidad, con esa conciencia unitaria que preserva y aprehende con antelación; con el arrepentimiento y con los supremos instantes que articulan e iluminan el camino de la vida, y que nunca jamás son olvidados. Todo esto se desvanece cuando se introduce la discontinuidad del olvido y, entonces, aparece la nada. Por eso tampoco se debe interpretar de un modo simple la nada que existe en la traición, la nada que existe en el mero cambio de las cosas, la nada que existe en la mera aprehensión de la simple actualidad al derribarse tanto lo que ha devenido como lo que avanza hacia el futuro; no se debe interpretar de un modo simple esta mera momentaneidad que está en oposición al instante como decisión, como manifestación de lo eterno, como repetición.<sup>70</sup>

Por tanto, se trata de una vida en la que el hombre sólo puede querer lo uno o lo otro, pues para el ser humano fundado en lo incondicional, existe siempre el peligro de ser infiel a sí mismo, "pues la vida no es sólo amiga, sino también enemiga. Por todas partes se entrechocan los intereses. Siempre hay suspicacias, envidias, celos, odios. Ya la diversidad de caracteres y modos de ver producen complicaciones."<sup>71</sup> Luego, la obra que inspira la filosofía puede ser acreditada co-

<sup>70</sup>. Jaspers, K. *Cifras de la trascendencia*, p. 22.

<sup>71</sup>. Guardini, R. *Una ética para nuestro tiempo*, p. 27.

mo la vida de un ser humano cabal frente a la cual lo demás es como maleza que se deja arrancar y trasplantar, pisotear y convertir en una masa indestructible.<sup>72</sup>

—¡Qué educado es este hombre! A lo largo de todo este tiempo me ha visitado y algunos ratos habló conmigo y se portaba como una persona buenísima, y ved ahora con qué nobleza llora por mí. Con que, vamos, Critón, obedezcámosle, y que alguien traiga el veneno, si está triturado y si no, que lo triture el hombre.

Entonces dijo Critón:

—Pero creo yo, Sócrates, que el sol aún está sobre los montes y aún no se ha puesto. Y, además, yo sé que hay algunos que lo beben incluso muy tarde, después de haberseles dado la orden, tras haber comido y bebido en abundancia, y otros, incluso, después de haberse acostado con aquellos que desean. Así que no te apresures; pues aún hay tiempo.

Respondió entonces Sócrates:

—Es natural, Critón, que hagan eso los que tú dices, pues creen que sacan ganancias al hacerlo; y también es natural que yo no lo haga. Pues pienso que nada voy a ganar bebiendo un poco más tarde, nada más que ponerme en ridículo ante mí mismo, apegándome al vivir y escatimando cuando ya no queda nada. Con que, ¡venga! —dijo— hazme caso y no actúes de otro modo.

Entonces Critón, al oírle, hizo una seña con la cabeza al muchacho que estaba allí cerca, y el muchacho salió y, tras demorarse un buen rato, volvió con el que iba a darle el veneno que llevaba molido en una copa. Al ver Sócrates al individuo, le dijo:

—Venga, amigo mío, ya que tú eres entendido en esto, ¿qué hay que hacer?

—Nada más que beberlo y pasear —dijo— hasta que notes un peso en las piernas, y acostarte luego. Y así eso actuará.

Al tiempo tendió la copa a Sócrates.

Y él cogió, y con cuánta serenidad, Equécrates, sin ningún estremecimiento y sin inmutarse en su color ni en su cara, sino que, mirando de reojo, con su mirada taurina, como acostumbraba, al hombre, le dijo:

—¿Qué me dices respecto a la bebida ésta para hacer una libación a algún dios? ¿Es posible o no?

—Tan sólo machacamos, Sócrates —dijo—, la cantidad que creemos precisa para beber.

—Lo entiendo —respondió él—. Pero al menos es posible, sin duda, y se debe rogar a los dioses este traslado de aquí hasta allí resulte feliz. Esto es lo que ahora yo ruego, y que así sea.

Y tras decir esto, alzó la copa y muy diestra y serenamente la apuró de un trago.<sup>73</sup>

Mas, al definir la nobleza y la piedad en los términos arriba señalados y, por virtud de ello, promover una clase peculiar de vida, la filosofía pudo suponer que ni el conocimiento ni la comprensión del orden del mundo que el ser humano alcanza pueden considerar o aceptar fines prácticos. Por tal razón, la filosofía estimó que la vida piadosa era la vida en la que se actuaba a sabiendas que las cosas son necesarias y no pueden ser llevadas a otra parte sino a su cumplimiento y consecución, porque "hay ante todo una verdad, mejor dicho, una realidad en que descansa todo

<sup>72</sup>. Cf. Jaspers, K. *La filosofía desde...*, pp. 47-48.

orden.”<sup>74</sup> Por ello, la filosofía pudo afirmar que la vida humana podía vivirse en fidelidad a un principio universal e incommovible.

Pues bien, según puedo ver, esa clase de vida determinada por la actitud vital promovida por la filosofía, no es otra que el βίος θεωρητικός ο, lo que es lo mismo, la vida que participa festivamente de lo divino y actúa en consecuencia; es decir, la vida que, al contemplar la totalidad reconoce que su destino es obedecer, y por homonimia del vocablo en griego, imitar, ser capaz de dar lugar a algo, ceder, rendirse, someterse. Por ello, de acuerdo con la perspectiva filosófica, la obediencia y la imitación distinguen a la vida humana piadosa. En efecto, piadoso es quien, al ser capaz de retroceder, de volver hacia atrás, de perder terreno y, por tanto, desistir, cede ante el ‘λόγος’ —que se revela como el terrible poder al cual todo lo que existe se somete— y, por tanto, se dispone a ser icono, ilustración, estampa, representación, del orden.

Entonces, el pensamiento griego, por mediación de la filosofía que llevó a cabo el descubrimiento de una prepotencia absoluta, de una majestad tremenda a la que están sometidas, rendidas, sujetas en obediencia todas las cosas, ofrece al obrar humano un especial “compromiso dramático”, a saber: el reconocimiento de la propia nulidad por parte del ser humano frente a una tal majestad y energía capaz de someter todas las cosas. El resultado de tal reconocimiento es la obediencia-icónο, lo que es lo mismo, el sometimiento a una orden tan inexorable como oculta. La piedad, por tanto, es sometimiento, sumisión, acatamiento, subordinación, sujeción, cumplimiento, observancia, obediencia, respeto a una ley universal e ineluctable. Por ende, en el nuevo tipo de religiosidad fundada por la filosofía, el más grande sacrificio es el humano.<sup>75</sup>

Hermanos: Es imposible que la sangre de toros y machos cabríos pueda borrar los pecados. Por eso, al entrar al mundo, Cristo dijo conforme al salmo: «No quisiste víctimas ni ofrendas, en cambio; me has dado un cuerpo. No te agradaron los holocaustos ni los sacrificios por el pecado; entonces dije —porque a mí se refiere la escritura—: “Aquí estoy, Dios mío; vengo para cumplir tu voluntad. Comienza por decir: No quisiste víctimas ni ofrendas, no te agradaron los holocaustos ni los sacrificios por el pecado —siendo así que es lo que pedía la ley—; y luego añade: Aquí estoy, Dios mío, vengo a cumplir tu voluntad». Con esto Cristo suprime los antiguos sacrificios, para establecer el nuevo. Y en virtud de esta voluntad, todos quedamos santificados por la ofrenda del cuerpo de Jesucristo, hecha de una vez por todas.<sup>76</sup>

<sup>73</sup>. Platón, *Fedón*, 116d-117c.

<sup>74</sup>. Guardini, R. *Una ética para nuestro tiempo*, p. 18.

<sup>75</sup>. En este nuevo estilo de religiosidad se entrecruzan Sócrates y Jesucristo. Mas no es este el lugar donde habré de tratar el asunto. Lo abordaré más adelante y, al atenderlo, buscaré explicar por qué razón, en un momento dado de su desarrollo, la filosofía pudo trabar contacto tan íntimo con la visión cristiana del mundo.

Y al pensar así, la filosofía acredita la ruptura de un orden social fundado "nobleza de sangre" y en aristocracia "de cuna".

### 1.7. La filosofía, ¿un paso al frente de la visión olímpica?

Según puedo ver, por presentarse como una nueva forma de religiosidad, la filosofía se coloca un paso al frente de la visión que del mundo obtuvo la religión preolímpica. Es que, a diferencia de esta última, la filosofía consideró que lo que había determinado el sistema de dominios en que consistía el mundo eran el equilibrio, la justicia, la belleza y la armonía. Así, a los ojos del filósofo, la naturaleza aparecía como un gran y perfecto sistema de dominios donde, lejos de ser incomprensibles, sus dispositivos están compuestos de la manera más propicia para lograr alcanzar lo que se desea. Luego, a diferencia de la religión preolímpica, los firmes empeños que el poder de distribución tiene de quitar a unos para donar a otros no sólo son fijos sino, además, claramente comprensibles. Es que, a diferencia de la visión preolímpica, la filosofía tuvo certeza de que el orden del mundo era producto de una inteligencia que, por su omnicomprensión, tenía el poder de conciliar, armonizar y ajustar de manera perfecta todos los elementos. Así, aunque, en este aspecto la filosofía está cerca de la religión olímpica, se coloca un paso al frente de ella porque, en contraposición con ella, no tiene incertidumbre respecto de los motivos que han podido dar fundamento al orden del mundo. En efecto, como ya lo señalé antes, en el mito olímpico nada hay que haga peso para asumir como fundamento del mundo dos principios en principio irreconciliables; a saber: la voluntad caprichosa o el penetrante *voûç* de Zeus. Pero, al suponer que el mundo es racional y comprensible, la filosofía toma postura, es decir, considera que el mundo está hecho, ordenado, en función del *voûç* y, por ello, no deja la puerta abierta, como sucede en el mito, a la caprichosa voluntad del Padre de los Dioses.

Pues bien, al reformar la visión olímpica del mundo, por vía de la *renovación orientalizante* que pone en contacto a la cultura griega con esa figura fundamental llamada Moira, la filosofía en sus orígenes logra estimar que los motivos que han dado vida al orden del mundo están claramente definidos y, por ende, no son producto de una asignación parcial, absurda, arbitraria, injusta, abusiva, despótica, agravante, irracional, caprichosa, sino de un *voûç* o, lo que es lo

---

<sup>76</sup>. Hebreos 10, 4-10.

mismo, de la capacidad de alcanzar una visión omnicomprensiva de la totalidad que, en virtud de su amplitud, puede asignar correcta, prudente y justamente regiones. Por ello, a la luz de la filosofía, el mundo aparece como un conjunto de repartos y distribuciones bien delimitados o definidos, como un conjunto de bien aclaradas regiones asignadas por un prorrateo que, lejos de presentarse irracional o arbitrario, revela ser fruto de la sabiduría y, por ende, de la cordura y la prudencia. Luego, la filosofía en sus orígenes se dirige a la totalidad de las cosas reconociendo que el equilibrio, la armonía y la justicia son sus más esenciales características.

Al pensar así, la filosofía toma postura frente a las dos posibilidades que, respecto de los fundamentos que dan lugar al mundo, dejó abiertas la religión olímpica. En efecto, a diferencia de esta última, la filosofía no considera, ni remotamente, que el sistema de dominios que constituye el mundo es producto de una voluntad caprichosa incapaz de repartir sabiamente o, lo que es igual, de ordenar justa, prudente y correctamente. Antes bien, ella considera a aquél efecto de lo que, en la terminología olímpica, se considera “la amplia mirada de Zeus”.

Así las cosas, el gran logro de la filosofía es que, por mediación de la figura de Moira —que es concebida como una fuerza ajena a toda visión antropomórfica—, logra admitir la mirada del sapiente Zeus como una tendencia cerrada, es decir, como una intencionalidad guiada exclusivamente por la comprensión de la totalidad y, por ende, no contaminada por la voluntad. Dicho de otra forma, la filosofía es capaz de aislar el *voûç* de Zeus o, mejor dicho de concebirlo ajeno o separado de una voluntad personal que, por sus características, abría paso franco a la arbitrariedad. Por ello, los sentimientos que en sus orígenes la filosofía cobijó respecto del mundo se compendian en la confianza del sentido que el *voûç* parece abrigar en sí mismo. Luego, en virtud de la renovación orientalizante, la cultura griega logra contar con elementos, que a sus ojos resultan sobrados y suficientes, para considerar adecuadamente aclarada la naturaleza de los propósitos que dieron lugar al cosmos. Por eso, ella aparece como un especial entramado, como un singular tejido, de dos visiones que se antojan antagónicas e inconciliables, a saber: la olímpica y la preolímpica<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup>. Es que concibe el mundo regido por la armonía, la belleza, el equilibrio y, también la justicia, donde cada cosa tiene un lugar asignado y fijo. Por ello, se trata de un orden inamovible, perfectamente engarzado, sin huecos que hagan factible su destrucción.

### 1.8. La filosofía, ¿respuesta al dilema abierto por el mito olímpico? La vertiente «mística».

Por lo que hasta aquí he comentado, puede concluirse que la filosofía en sus inicios tomó postura ante el dilema permanente abierto por la religión olímpica y le dio solución, pues aparece como una firme y evidente declaración a favor de la presencia en el mundo de un principio misterioso que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia. Es que, según tuve oportunidad de explicar, ella presumió que lo que ocasionó el ordenamiento del mundo era la sabiduría, pues determinó que la realidad era un sistema de dominios ideado en función de una conexión ordenada y plena de sentido, que surge por la intervención de una inteligencia dotada de propósitos guiados por la armonía, el equilibrio y la belleza. Por consiguiente, en sus comienzos, la filosofía desecha la desesperanza y, entonces, respalda la esperanza. En efecto, al ser capaz de hacer a un lado el carácter personal de la divinidad por mediación de la figura de Moira, la filosofía está en facultad de asumir la presencia en el mundo de un principio que actúa a favor de los seres que vienen a la existencia y, por tanto, aceptar que el mundo tiene un sentido.

La esperanza del hombre —baste aquí, a título de ejemplo, una distinción escolástica— puede atenerse de preferencia a las capacidades de la humana naturaleza, a la *virtus propria* de ésta, para usar el lenguaje de Sto. Tomás, o confiar en la eficacia de una *virtus aliena*, esencialmente superior a los recursos naturales de la humanidad. La actitud del hombre frente a su futuro sería en el primer caso un *sperare*, y un *expectare* en el segundo. Hay, pues, “situaciones de espera”, en las cuales el hombre piensa conseguir el término de su esperanza mediante sus propios recursos, y “situaciones de expectación”, aquellas en que el logro de la esperanza pende de una *virtus* ajena a quien se halla en el trance de esperar. Expectet —dice Santo Tomás, forzando un poco la semántica— vale tanto como *ex alio spectare*.<sup>78</sup>

Aunque, a decir verdad, la postura «mística», a la cual se puede identificar con la “esperanza”, alcanza, además, fines políticos. Es decir, la afirmación de un principio que actúa a favor de los seres parece implicar un juicio contra el sistema en el que los nobles, los *basileis*, juegan un papel fundamental. ¿Se trata, acaso, del retorno o rehabilitación de la ancestral figura del *Ánax*? Es decir, ¿será que al postular la existencia de una inteligencia dotada de propósitos guiados por la armonía, el equilibrio y la belleza la filosofía en su tendencia «mística» renueve y reconfigure la figura de un monarca? Parece que es así<sup>79</sup>.

<sup>78</sup>. Sto. Tomás, *Summa*, I-II, q. 40, a. 2. *Apud*, Lain Entralgo, P. *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>79</sup>. Esta figura, empero, sólo recupera el aspecto de la sabiduría y prudencia del *basileus*, pero no su aspecto caprichoso y voluntarioso. Por ello, evoca a Zeus, el dios de amplia mirada, “libre” de su arbitrariedad.

HOSPITALARIO: Por tu fe, cuéntame por menudo cómo se gobiernan que me tienes impaciente.

GENOVÉS: Pues tienen un sumo sacerdote, al que llaman *Sol*, lo que en nuestra lengua significa *Metafísico*. Él es la suprema autoridad, tanto en lo espiritual como en lo temporal, en toda materia o asunto, su decisión es la definitiva.

Está asistido por tres príncipes del mismo rango, de nombre *Pon*, *Sin* y *Mor*, lo que en nuestra lengua viene a querer decir Poder, Sabiduría y Amor, respectivamente.<sup>80</sup>

Pero esta defensa no es gratuita. En efecto, con la figura del “rey filósofo” o “rey sabio” se intentó desbancar la arbitrariedad no sólo de los *Basileis*, sino de todas las voluntades individuales que, por causa de la *renovación orientalizante* habían sido despertadas. Recordemos, en efecto, que al contacto con nuevas y diversas culturas, el hombre griego fue capaz de confirmar la idea de la autonomía individual del hombre, es decir, la idea de que todos los miembros de una sociedad política son libres e iguales, y tienen derecho a pronunciarse sobre la determinación de la estructura y de las actividades de su sociedad. Parece, por tanto que, con la tendencia «mística», la filosofía buscó recomponer un sistema político que, desde su punto de vista, no estaba funcionando.

A lo largo de su historia los tribunales atenienses conservaron la característica esencial de ser sus juicios, juicios de aficionados que probablemente hubiera podido confirmar cualquier escrutinio realizado en la totalidad del cuerpo ciudadano.<sup>81</sup>

De esta suerte, bien puede decirse que, con la figura del “rey filósofo” la filosofía buscó restaurar el orden o, mejor dicho, hacer prevalecer como eje rector del orden social el bien, la verdad, la justicia y no sólo lo que, en su opinión era la “voluble y constantemente infundada opinión de la mayoría”.

—¿Qué son los filósofos y qué los no-filósofos —proseguí—; esto es, Glaucón, lo que se nos ha mostrado a través de la descripción efectuada en un discurso extenso y de alguna manera fatigoso.

—Tal vez no habría sido fácil a través de uno breve.

—Parece que no; y creo que se nos habría revelado mejor aún si hubiésemos tenido que hablar acerca de eso sólo, y no tener que entrar a detallar las muchas cosas que quedan para advertir en qué se diferencia la vida del justo de la del injusto.

—¿Qué es, pues, lo que viene después de eso?

—Ninguna otra cosa sino la que le sigue en orden: puesto que son filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, mientras no son

<sup>80</sup>. Campanella, T. *La ciudad del Sol*. Traducción de Agustín Caballero Robredo. Buenos Aires: Aguilar, 1963; 111pp., p. 37.

<sup>81</sup>. Forrest, W. G. *Op. Cit.*, p. 20.

filósofos los incapaces de eso, que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada, ¿quiénes de ellos deben ser jefes de estado?

—¿Cómo podríamos responder algo razonable?

—A los que de ellos se revelan capaces de vigilar las leyes y costumbres del Estado, a éstos instituiremos como guardianes.

—Correcto.

—He aquí algo que es claro: si el guardián que custodia lo que sea debe ser ciego o de vista aguda.

—¿Y cómo no ha de ser claro?

—Pues bien, ¿crees que difieren en algo de los ciegos los que están realmente privados del conocimiento de lo que es cada cosa, y no tienen en el alma un paradigma manifiesto, ni son capaces, como un pintor, de dirigir la mirada hacia lo más verdadero y, remitiéndose a ellos sin cesar, contemplarlo con la mayor precisión posible, de modo de implantar también aquí las reglas concernientes a lo bello, a lo justo, a lo bueno, si hay aún que implantarlas, o, si ya están establecidas, preservarlas con su vigilancia?

—¡Por Zeus que no difieren en mucho!

—¿Instituiremos a éstos como guardianes más bien que a aquellos que, conociendo lo que es cada cosa, no les falta en cuanto a experiencia nada respecto de éstos, ni tampoco les van a la zaga en cuanto a excelencia en ninguno de sus aspectos?

—Sería absurdo —dijo Glaucón— escoger a otros, si no les falta nada en las restantes cosas, ya que los sobrepasan en cuanto a lo que es prácticamente más importante, como el conocimiento de lo que es cada cosa.<sup>82</sup>

Por tanto, por virtud de su tendencia «mística», la filosofía intentó implantar un nuevo orden social. Es decir, so pretexto del hallazgo de un conjunto de reglas inherentes a la constitución última del cosmos, cuya presencia urgían una reconfiguración explicativa del mundo de la experiencia, la filosofía se encaminó fundamentalmente a una revolución política.

No cabe duda de que el ateniense vulgar podía ser cruel; pero en la totalidad de la historia de la democracia ateniense nada puede igualarse a la crueldad y a la ciega y monstruosa estupidez de los pocos meses del 411, y también del 404, cuando se apoderaron del poder los oligarcas, unos hombres cuyos jefes fueron casi sin excepción los discípulos predilectos y los íntimos amigos de los filósofos "ilustrados"; Critias, el peor de todos, había sido hasta amado por Sócrates.<sup>83</sup>

Entonces, al suponer el encuentro con la figura de Moira como piedra de toque para la recomposición que la visión olímpica del mundo había sufrido a través de la filosofía, pude explicar, en una concreta exposición, en qué medida esta figura, al entramarse con la visión olímpica del mundo, había permitido a la filosofía fundar la visión «mística» y estimar, así, que la realidad era un sistema de dominios ideado en función de una conexión ordenada y plena de sentido, que

<sup>82</sup>. Platón, *República*, Introducción, Traducción y Notas de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos (Biblioteca Básica, 27), 503pp., VI, 484\*-485a

surge por la intervención de una inteligencia dotada de propósitos guiados por la armonía, el equilibrio y la belleza. Todo ello lo llevó a cabo apoyada en el fenómeno de la *renovación orientalizante*. En efecto gracias a ella pude explicar en función de qué la figura de Moira sirvió para dar sustento a la tendencia «mística» de la filosofía.

Mas, si bien es cierto que, en sus comienzos, la filosofía optó por afirmar la presencia en el mundo de un principio misterioso que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia y, así, abrigar la tendencia «mística» e indirectamente defender los valores de la ancestral monarquía, muy pronto, defendió la posición contraria, es decir, la «científica» y, por consiguiente, negó la presencia de este principio. ¿Defendió, por tanto, con esta tendencia la democracia? No habré de responder por ahora a este cuestionamiento. El asunto se tratará en el apartado siguiente. Por ello, sólo me resta confirmar que, si bien la presencia en la cultura occidental del dilema “desesperanza-esperanza” fue responsabilidad de la mitología olímpica, gracias a las dos direcciones abiertas por ella en sus orígenes, su permanencia y proyección, es responsabilidad de la filosofía.

Con todo, ¿si en un primer momento esta última fue capaz de dar fundamento a la opción que da sustento a la esperanza (tendencia «mística»), en virtud de qué, posteriormente, logró amparar la postura que procura la desesperanza (tendencia «científica»)? ¿Será que muy pronto la filosofía se negó a sí misma para promover una nueva actividad menos ideal pero, quizá, más correcta y objetiva? O, en todo caso, ¿resulta que esta segunda actitud reporta el verdadero inicio de la filosofía y, en ese caso, plantear un actual reencuentro con la vida en común es absurdo e insensato, por cuanto que es probable que exista una relación directa entre esta última y la comprensión del ser humano como un ser abierto a lo divino?

Para responder estas y otras cuestiones es menester hacer, en lo que sigue, algunas observaciones respecto de las razones que, en un momento determinado, llevaron a la filosofía a promover la tendencia «científica». De nueva cuenta, la *renovación orientalizante* servirá de guía, pues, una vez más, será menester determinar a qué tipo de religión está ligada la filosofía —si es que lo está— en la justificación de esta otra tendencia. Es que, como en ocasión anterior, de no obrar así, será imposible explicar los rumbos que el legado de la tradición religiosa griega más remota encontró en la posteridad y, por tanto, será improbable comprender por qué nuestra historia tomó éste y no otro rumbo; y, entonces, nada podrá hacerse para intentar presentar las razones

---

<sup>83</sup>. Forrest, W. G. *Op. Cit.*, p. 36.

por las cuales es o no posible consolidar, en el momento actual, un reencuentro con la vida en común, como forma sustancial de la destinación humana.

## 2. El otro cuerno del dilema olímpico, la *renovación orientalizante* y la filosofía.

Arriba aclaré que, por mediación de la *renovación orientalizante*, el advenimiento de la filosofía no podía ser considerado un suceso extraño a un tipo de pensamiento ligado a la religión. Es que, según observé, al poner otra vez en juego la imponente figura de Moira, la *renovación* señalada desarrolló las condiciones de posibilidad para el surgimiento de la filosofía, pues despejó la perspectiva de superar el saber implícito que daba fundamento al espacio epistémico abierto por la religión olímpica. Por consiguiente, pude presentar la filosofía como el singular entramado entre religión olímpica y religión preolímpica o, si se quiere, como el resultado del sincretismo y la crítica que tuvo lugar en la cultura griega por virtud del reencuentro con Oriente.

La *Historia* de Heródoto es típica de mediados del siglo V por el afán con que recoge y describe las costumbres de los escitas, persas, lidios, egipcios y otros y hacer notar sus divergencias respecto de los usos helénicos.<sup>84</sup>

También logré explicar por qué, al ofrecer otros patrones desde los cuales comprender el mundo, la *renovación orientalizante* permitió romper el esquema mental olímpico y dar solución, en una dirección específica, al dilema abierto por él. Me refiero a la tendencia «mística», pues, según expliqué, al encuentro con algo que a primera vista resultó ajeno o, lo que es lo mismo, distinto del modo que para entonces se tenía de hacer y de pensar las cosas, el hombre griego de la edad olímpica fue capaz de tomar distancia de la cosmovisión en la que irreflexivamente transcurría su vida, y hallar, a partir de un nuevo punto de vista, razones sobradas y suficientes para afirmar la presencia en el mundo de un principio misterioso que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia.

---

<sup>84</sup>. Guthrie, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega*, "Siglo V. Ilustración" (Vol. 3), p. 28.

Siendo así, en la sección anterior, pude comprobar que el inicio de la aventura que dio origen a la filosofía consistió en el descubrimiento del *otro* en cuanto *otro* o, lo que es lo mismo del reencuentro con Oriente, que obligó a los griegos a enfrentarse con una serie de posturas e ideas que terminaron por repercutir en la imagen que tenían del mundo y de sí mismos.

Este límite de hacer existe por todas partes *en* el mundo y, sobre todo, respecto al mundo en conjunto. Al mundo en conjunto podemos conocerlo como objeto tan poco como planificarlo, tomar posesión de él, modificarlo en conjunto. Sea este mundo el cosmos natural o sea el mundo humano, ambos están fuera del alcance de nuestro hacer organizador. En ambas direcciones no hay ni una organización correcta ni una organización incorrecta del mundo, sino que los hombres encuentran cosas organizadas *en* su mundo.

Cuando nos llegamos a dar cuenta de estos límites del conocer y del hacer, nos liberamos de las absolutizaciones en las que incurrimos siempre que la grandiosidad del conocer científico y los resultados del hacer nos hacen fantasear sin límites.<sup>85</sup>

Empero, como señalé con anterioridad, dos posturas discrepantes y diversas irrumpieron y convivieron en el seno más originario de la filosofía. Por tanto, suponer que la realidad es un sistema de dominios ideado en función de una conexión ordenada y plena de sentido, es decir, la tendencia «mística», constituyó tan sólo una de las dos certidumbres acuñadas por la filosofía en su nacimiento. En efecto, además de la tendencia «mística» la filosofía pudo defender o acunar eso que aquí yo he llamado tendencia «científica». Es que, según pude anotar con antelación, en dirección contraria a la tendencia «mística», la filosofía llegó a concluir que “no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente” porque, por razones hasta el momento desconocidas, fue capaz de suponer que “lo único que existe es el torbellino caótico de fuerzas y materia que la voluntad tiene que conformar”.<sup>86</sup>

Pues bien, la irrupción y convivencia de estas dos posturas en la entraña más originaria de la filosofía, no pueden, en absoluto, pasar desapercibidas ni, mucho menos, resultar insignificantes. Muy por el contrario, por su radical divergencia consiguen, según puedo ver, poner en la mira de la reflexión el asunto de la filosofía y su origen. Es que, al meditarlas, es probable llegar a suponer dos cosas. Primera, que la *renovación orientalizante* no cumple con las exigencias mínimas indispensables para ser considerada origen y carácter último de la filosofía y, por tanto, que, a fin de no incurrir en un error grave y desorientador, tal idea debe ser rechazada. Segunda, que, en todo caso, la *renovación orientalizante* sólo puede ser admitida origen de esa postura que su-

<sup>85</sup>. Jaspers, K. *Cifras de la trascendencia*, p. 14.

<sup>86</sup>. Guardini, R. *Mundo y Persona*, pp. 151-152.

pone que *el mundo es resultado de la intervención de una inteligencia dotada de propósitos que están guiados por la armonía, el equilibrio y la belleza* y, por consiguiente, un origen distinto ha de tener la tendencia «científica», que asume que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente.*

Por tanto, en lo sigue, vuelve a ser urgente verificar si la filosofía puede o no ser considerada un suceso extraño a un tipo de pensamiento ligado a la religión y, por consiguiente, explicar en qué medida la figura de Moira sirvió para dar sustento a la tendencia «científica» de la filosofía. De no obrar así, será imposible alcanzar dos importantes objetivos de esta disertación. Primero, explicar los rumbos que el legado de la tradición religiosa griega más remota encontró en la posteridad. Segundo, comprender por qué nuestra historia tomó éste y no otro rumbo. Mas, de no alcanzar tales objetivos, nada podrá hacerse para intentar presentar las razones por las cuales es o no posible consolidar, en el momento actual, un reencuentro con la vida en común como forma sustancial de la destinación humana. Es que, por un lado, poco podrá decirse respecto de la presencia, en nuestra singular y temporal forma de concebir la humanidad, de ciertos elementos y motivos de la tradición y, por otro, no podrán sacarse a la luz algunos de los elementos de ese saber implícito, a partir del cual se constituyó el espacio epistémico que dio lugar a esa visión del mundo que encontró, en el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, el único punto de resolución de la existencia humana. Lo mismo vale decir respecto de la posibilidad de afirmar una identidad de forma con la tradición que coadyuve a consolidar la vida en común como forma sustancial de la destinación humana. Por tanto, en lo que sigue, me abocaré a clarificar en qué consiste la tendencia «científica» de la filosofía y en qué medida la *renovación orientalizante*, mediante la figura de Moira, contribuyó a su creación y, una vez más, verificaré si el ser humano, al ser comprendido como un ser abierto y dirigido a lo divino puede, por virtud de tal apertura, ser concebido como ser convocado a la vida en común.

### **2.1. La *renovación orientalizante*, ¿origen de la filosofía?**

Antes he dicho que la radical divergencia entre las dos posturas adoptadas por la filosofía en sus orígenes puede llevar a suponer que cada una de ellas tiene un origen distinto. No obstante, es de fundamental importancia observar que tal suposición entraña una postura de primordial

alcance para la comprensión y presentación de la filosofía. En efecto, pensar que a cada vertiente filosófica corresponde una causa diferente, implica aceptar que tanto una como otra son, cada una por su parte, un fenómeno único y perfectamente diferenciado<sup>87</sup>. Pero un pensamiento así es inaceptable, pues trae consigo serias consecuencias. Obliga, por ejemplo, a admitir que sólo a una de estas dos posturas corresponde el nombre 'filosofía'. Por tanto, exige reclasificar con cualquier otro nombre a la que, una vez tomada una decisión, quede excluida. ¿Qué nombre se le daría? ¿Cuáles serían las razones para otorgárselo? Es más, ¿qué criterios permitirían no considerarla filosofía?

Sobre este asunto no habré de ir más lejos, pues resulta insustancial. No porque implique, sin lugar a dudas, querer reconducir y transformar de manera radical y absoluta la historia de la filosofía, sino por que se funda, según puedo ver, en un desdén. En efecto, se olvida del carácter embrionario y preparatorio que acompañó y distinguió a la filosofía en sus orígenes. Dicho de otra forma, desatiende un hecho fundamental, a saber: que "los distintos campos de la ciencia empezaron como una exploración filosófica"<sup>88</sup> y que, por ello, la filosofía, no ciertamente sin razón, tradicionalmente se ha entendido como la ciencia fundamental<sup>89</sup>.

Por consiguiente, es preciso abandonar un tipo de especulación incapaz de reconocer el carácter embrionario de la filosofía en sus orígenes. Es que, en función de tal carácter, es posible intentar explicar con base en qué fue ella capaz de encausar las dos actitudes humanas que, según la conciencia mítica de la edad olímpica, podían adoptarse al interrogar sobre el sentido del mundo, de la vida y del destino del ser humano; a saber, la desesperanza o la esperanza que se fundan cada una de ellas en la negación o afirmación de la *presencia en el mundo de un principio misterioso que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia* y por tanto, en la asunción o rechazo de la idea, según la cual, *el mundo es resultado de la intervención de una inteligencia dotada de propósitos que están guiados por la armonía, el equilibrio y la belleza*.

<sup>87</sup>. Es que, dado que "un axioma fundamental del estudio de la naturaleza es que los eventos no solamente suceden sino que ocurren en ciertas condiciones" es común aceptar que "hay una única causa para cada efecto" —lo cual no quiere decir que la causa sea simple: puede ser extremadamente compleja e involucrar muchos factores, todos los cuales deben estar presentes para que suceda el efecto" [Cf. Copi I. & Cohen, C. *Introducción a la lógica*. Traducción de Edgar Antonio González Ruiz *et alia*. México, LIMUSA 1998; 698pp., p. 469 y 741.]

<sup>88</sup>. Russell, B. *La sabiduría de Occidente*. Traducción de Juan García-Puente, Madrid, Aguilar, 1964; 320pp., p. 6.

<sup>89</sup>. Cf. Freiherr von Brandenstein, B. *Cuestiones Fundamentales de la filosofía*. Traducción: Claudio Gancho, Barcelona, Herder, (Biblioteca de Filosofía, 13), 1983; 240pp., p. 27.

La filosofía se encuentra, al nacer, en una posición ambigua: por su marcha y por su inspiración está emparentada a la vez con las iniciaciones de los misterios y las controversias del *ágora*; flota entre el espíritu de secreto; propio de las sectas y la publicidad del debate contradictorio que caracteriza a la actividad política.<sup>90</sup>

Así las cosas, de gran utilidad es atender el carácter embrionario y preparatorio que acompañó a la filosofía en sus orígenes cuando lo que se busca es dar razón de dos cosas; una causa de la otra. Primera, que existe un mismo estímulo para el advenimiento de la filosofía, a pesar que esta última llegó a formular y defender dos posturas diametralmente opuestas, a saber: a) la «mística» que asume que *las cosas están ordenadas en sí y el acontecer tiene lugar en conexiones de sentido dadas, de tal suerte que la sabiduría del individuo consiste en insertarse en este orden*<sup>91</sup> y, b) la «científica», que afirma que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente*. Segunda, que previa argumentación por supuesto, es posible aceptar a la *renovación orientalizante* como tal estímulo y origen. De otro modo, serían imposibles varias cosas. Primera, defender que hoy en día, a pesar del estado actual de cosas, existe una unidad estructural una identidad de forma con la tradición más remota. Segunda, explicar, por virtud de tal unidad, los rumbos que el legado de la tradición más remota encontró en la posteridad. Tercera, estar en mejor posición de comprender porqué nuestra historia tomó este y no otro rumbo y, bajo este supuesto, ser capaces de presentar razones a favor de un posible reencuentro con la vida en común, como forma sustancial de la destinación humana.

Por tanto, en lo que sigue, me avocaré a aclarar en qué medida la *renovación orientalizante*, al inocularse en la visión olímpica del mundo, también posibilitó la otra postura defendida por la filosofía en sus orígenes, a saber: la tendencia, así llamada, «científica» que se caracteriza por la convicción de que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente*<sup>92</sup>. Al proceder así, podré justificar que la renovación orientalizante es origen y carácter último

<sup>90</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 71.

<sup>91</sup>. Cf. Guardini, R. *Mundo y persona*, pp. 151. [El subrayado es mío.]

<sup>92</sup>. Es verdad que para que esta hipótesis conteste de manera satisfactoria por qué surgió aquella especulación y en virtud de qué causas tomó su ruta particular, es menester una explicación más amplia y argumentada. Sin embargo, cumplir con esta exigencia, invita a cursar muy otros caminos a los que la meta fundamental de esta disertación nos convoca. Debemos, pues, conformarnos con los breves argumentos aquí presentados y, en este caso, tomarlos como asunciones que habrán de servir como guía para la resolución de una hipótesis más general que busca, a su vez, explicar y clarificar la relación que el Renacimiento guarda con la Antigüedad. Ahora bien, es necesario aclarar que aunque los argumentos aquí desarrollados representan una confrontación o discusión con la postura que, respecto al origen de la filosofía, defienden tanto Vernant como Castoriadis, no intentan, ni con mucho, ofrecerse como una discusión formal. [Cf. Castoriadis, *Op. Cit.*, p. 198 y Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 24] En efecto, no es aquí ni el lugar ni el momento donde habré de llevar a cabo una exposición cuyo fin sea poner en duda la idea según la cual la filosofía debe su origen a la instauración de la democracia y la polis.

de la filosofía en sus dos vertientes y, gracias a ello, será posible sacar a la luz algunos de los elementos de ese saber implícito, a partir del cual, se constituyó el espacio epistémico que dio lugar a esa visión del mundo que encontró, en el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, el único punto posible de resolución de la existencia humana.

## 2.2. La renovación orientalizante y la vertiente «científica» de la filosofía.

Afirmar que la *renovación orientalizante* puede llegar a ser considerada origen y carácter último de la filosofía puede tener varios significados. En lo que sigue, empero, sólo haré referencia a algunos de ellos. Así, diré que, por un lado, indica que la filosofía no fue un suceso extraño a un tipo de pensamiento ligado a la religión y, por tanto, que, su advenimiento se encuentra en íntima relación con la reaparición en el universo simbólico griego de la imponente figura de la Moira. Añadiré que, por otro, muestra que, por ende, tal advenimiento es resultado de la singular urdimbre que se produjo al mezclar las dos visiones del mundo que se antojan antagónicas e irreconciliables, a saber: la olímpica y la preolímpica.

Ahora bien, puesto que lo que ahora interesa es explicar cómo es que tal *renovación*, al inocularse en la visión olímpica del mundo, no sólo pudo abrir paso a la convicción de la *presencia en el mundo de un principio misterioso que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia* o, lo que es lo mismo, la tendencia «mística» de la filosofía, sino también a aquella otra que supone que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente*; esto es, la tendencia «científica», es menester, en lo que sigue, esclarecer cómo la combinación o, si se quiere, incorporación de la ancestral figura de la Moira a la visión olímpica del mundo hizo posible la concepción de esta otra convicción tan contradictoria y opuesta a la primera.

Aunque, no habré de repetir aquí las explicaciones que sobre la figura de Moira he desarrollado en páginas anteriores, para llevar a buen término la tarea que por ahora debo desarrollar, es menester recapitular algunas de sus características a fin de saber cuáles de sus aspectos fueron asumidos a la hora de construir la tendencia «científica».

He dicho que la figura de Moira es figura central de lo que, al seguir a W. Otto, he llamado *religión preolímpica*. En efecto, llegué a esta conclusión al advertir varias cosas. Primera, que

la religión preolímpica era fundamentalmente matriarcal y telúrica, es decir, cimentada en la profunda observación del implacable e ineludible ciclo de la naturaleza porque representó, en múltiples deidades, las inapelables fuerzas de la tierra y, al mismo tiempo, las profundas y, para entonces, completamente incomprensibles, leyes de la reproducción y fecundidad de la vida. Segunda, que tales fuerzas quedaron englobadas bajo una sola entidad que representaba la fuerza ciega, inflexible e inexorable de la naturaleza y que tal entidad no era otra que la figura de Moira, pues ella, al encarnar *el poder de ordenación, de repartición y distribución que limita todos los poderes individuales*, era por excelencia la representación del ciego poder de la naturaleza. Por ello, anoté que la religión preolímpica se centraba en el acaso, en el nacimiento y la muerte, en la estancia y la partida, en la duración de la existencia, en fin, en la vida como lapso de tiempo, como cosa efímera, como regalo, como regalo y deuda, como empréstito. Así, llegué a concluir que, para el hombre de la edad preolímpica, era muy claro que nada ni nadie quedaba absuelto de la ley de Moira, pues todos, tarde que temprano, gozaban y abandonaban la existencia. Y ésta era considerada —y, aún con todo, hoy en día sigue siéndolo— ley muy cumplida. Por tal razón, anoté que la figura de Moira se manifestaba como un poder de igualdad e imparcialidad. Por ello resolví que, para la imaginación preolímpica, el mundo aparecía como un lugar donde, de manera básica, no existían los privilegios, las exenciones, los indultos, las dispensas, los fueros, las concesiones, las inmunidades.

Por otra parte, en su momento comenté que, al tener por representación central a la figura de Moira, la religión preolímpica juzgó el mundo como un conjunto de lotes o distribuciones que se estimaban “parejos”. Por tanto, un aspecto de equidad, de igualdad y severidad, la caracterizaba y, aún más, la definían en su totalidad. Es que, a fin de cuentas, frente a la implacable, severa, rigurosa, brutal, feroz e inflexible fuerza que la naturaleza manifiesta poseer para hacer cumplir sus designios, todos los seres resultan iguales, uniformes, equilibrados y, sobre todo, homogéneos; es decir, con los mismos e inalienables derechos. Primero, porque ninguno de ellos está en capacidad de superar la potencia de esta fuerza.

Nuestra vida, ¿qué otra cosa es, sino una cierta peregrinación y destierro, expuesto a mil fortunas, combatido de mil cosas que suceden cada día, al cual no hay hora en que no le esté su fin como colgado de un cabello, amenazando que puede suceder por causas no pensadas y ligeras?”

Pero, sobre todo, porque todos los seres, sea cual fuere, su cualidad o condición, aparecen dotados con los mismos poderes para sostener y procurar la vida.

Un ejemplo repetido con diversas especies, lo constituyen los experimentos que Hans Driesch llevó a cabo, hace ya muchos años, con erizos de mar. Logró separar las dos células que se forman después de la primera división del huevo fertilizado. Si se les hubiera permitido desarrollarse normalmente, está claro que cada una de dichas células se habría convertido en una porción de larva de erizo, siendo necesaria la contribución de ambas para la formación de un animal completo. Por consiguiente, parece también evidente que, después de su diestra separación y en el caso de que sobrevivan, cada una debería convertirse en una porción de erizo. Sin embargo, esta suposición pasa por alto la tendencia direccional y de actualización característica de todo crecimiento orgánico. Lo que se descubrió fue que cada célula, si se lograba mantener viva, se convertía en una larva completa de erizo, ligeramente más pequeña que las demás, pero normal y completa.<sup>94</sup>

Entonces, por su capacidad de adaptación, de su flexibilidad; en fin, de su propia autorregulación y, por ende, de su libertad fecundante y creadora, que los lleva siempre hacia su propia realización, el poder de Moira, aparece reinante en cada uno de los entes como fuerza ciega y automática; es decir, como algo que se mueve indiscriminada e indefectiblemente hacia donde sólo él sabe que tiene que dirigirse.

Tanto si hablas de una flor como de un roble, de un gusano o de una hermosa ave, de un simio o de una persona, creo que debemos reconocer que la vida es un proceso activo, no pasivo. Tanto si el estímulo es interno como externo y si el ambiente es favorable o adverso, podemos estar seguros de que la conducta del organismo tendrá como objeto su mantenimiento, mejora y reproducción. Ésta es la propia naturaleza del proceso que denominamos vida. Dicha tendencia opera en todo momento. En realidad, sólo la presencia o ausencia de este proceso direccional en su conjunto nos permite determinar si un organismo está vivo o muerto.<sup>95</sup>

Por ello, la figura de Moira, en vez de ser identificada con un ser colosal, un gran padre o un gran creador fue equiparada con un principio de "eficacia" en la naturaleza y, por tanto, como un poder no separado de las criaturas, de los objetos, de los acontecimientos y de los mismos seres humanos. Así, por virtud de esta condición, el poder de Moira pudo ser visto como la esencia o la condición misma de todas las cosas y todos los acontecimientos. En efecto, no se trata de una gran cosa ajena a todas las cosas finitas sino, más bien, de una potencia o poder que, al no ser

---

<sup>93</sup>. Vives, J. L. *Op. Cit.*, p. 232.

<sup>94</sup>. Rogers, C. *El camino del ser*. Traducción: Enric Tremps. Barcelona: Kairós, 1990; 198pp., p. 65.

<sup>95</sup>. *Ibid.* p. 63.

ajeno a cualquier manifestación concreta de la vida, es algo urdido, impregnado, entramado en todas y cada una de las cosas y los eventos existentes<sup>96</sup>.

Ahora bien, así visto, el poder de Moira parece revelar una verdad fundamental; a saber: que el poder más básico y cardinal no es propiedad exclusiva de un individuo cualquiera; sino que, muy por el contrario, es asunto de todos. En efecto, "ha sido puesto *es to mesón*, en el medio, en el centro."<sup>97</sup> Según puedo ver, es en este punto donde parece estar el apoyo que la figura de Moira pudo brindar, a la tendencia «científica» de la filosofía. De no ser así, ¿a partir de qué otra idea podría haber justificado el griego de la edad olímpica que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente*? Yendo aún más lejos, ¿qué otra representación de la estructura última de la realidad podría haber llevado al griego de fines de la era geométrica a estar convencido de que todos los miembros de una sociedad política son libres e iguales y, por otro, que cada uno tiene idéntico derecho a pronunciarse sobre la determinación de la estructura y de las actividades de su sociedad? Parece que ninguna otra que la figura de Moira. ¿Supongo, entonces que la tendencia «científica» abreva de la visión preolímpica del mundo y qué ella es afín a una postura democrática? De eso estoy plenamente convencida. Pero antes de llegar a dar razón de mi postura, es menester exponer los elementos que al interior de la visión olímpica permitieron a la visión preolímpica insertarse o encajar en el universo simbólico de la cultura griega de fines de la era geométrica.

### 2.3. Eros y Moira o de las coincidencias entre visión olímpica y visión preolímpica.

Según tengo noticia, esa gran fuerza urdida, impregnada, entramada en todas y cada una de las cosas y los eventos existentes, los griegos la llamaron *Eros*. En efecto, *Eros* fue concebido como una especie de deseo en estado bruto, de pulsión cósmica ciega y permanente que impulsa a las unidades primigenias a actuar, en el momento en que ellas palpitan oscuramente en su seno. Por ello, considero que por virtud de *Eros* la ancestral figura de Moira pudo inocularse o, mejor dicho, ser aceptada y comprendida desde el esquema olímpico griego.

<sup>96</sup> Cf. Wilber, K. *Op. Cit.*, pp. 20-21.

<sup>97</sup> Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 59.

Las religiones y las moralidades siguen siendo epidémicas en el presente, tal como siempre lo han sido. Aquéllas se transmiten por contagio merced a la sugestión del grupo, y cada una tiende a extenderse por una zona tan grande como abarque un tipo de mentalidad lo suficientemente homogéneo como para absorber ese modo particular de credo.<sup>98</sup>

A decir verdad, ésto que digo puede resultar en principio extraño. Es que, por lo común se mira a Eros como el dios del amor entendido este último como una atracción pasional y desbordada. No obstante, según Vernant, en las cosmogonías griegas aparece el dios *Eros* bajo dos formas, cada una con funciones diferentes, por no decir opuestas, según se trate de la más antigua.

Eros es el dios del amor. Su origen resulta poco claro, ya que sobre él se han sustentado un enorme número de leyendas y teorías. Lo más antiguo es considerar a Eros después del Caso primitivo, nacido junto con la Tierra y el Tártaro. Gracias a su influencia se unen el Érebo y Nicté (la Noche), por lo que nacen el Éter y el Día. Otras versiones hacen a Eros nacido del huevo original engendrado por la Noche, huevo cuyas mitades formaron la Tierra y el Cielo. Es Eros una de las fuerzas fundamentales del mundo.

Se le atribuyen tardíamente distintas genealogías. Se le hace hijo de Hermes o Ares y Afrodita. Eros tendría en este caso un hermano llamado Anteros, *el amor correspondido*. En otras versiones aparece como hijo de Iris y el viento Céfiro, o, incluso, de la musa Polümnia.

Platón representa en el *Banquete* un mito que explica el nacimiento de Eros. Sería un genio intermediario entre los dioses y los hombres, hijo de Poro (*el Recurso*) y Penía (*la Pobreza*). Es una fuerza insatisfecha que siempre consigue aquello que persigue.<sup>99</sup>

Así, bien puede decirse que existen dos tipos distintos de Eros. Me refiero, o bien al *Eros* primordial, tan viejo como el mundo, bastante anterior por consiguiente a Afrodita, o bien al joven Eros, más tardío que el anterior, puesto que según la tradición corriente es hijo de Afrodita, ella misma hija de Zeus y, según Homero, de Dione. Así, mientras que el "*Eros* joven" hace su aparición en un mundo ya por completo configurado, organizado, sometido al orden inmutable impuesto por un Zeus soberano, el "*Eros* viejo" se presenta, ante todo, como el poder o la fuerza fundamental del mundo que, en primer lugar, propició la aparición de la realidad toda y, en segundo, asegura la continuidad de las especies y el orden interno de cosmos.

Del huevo brotó el hijo del impetuoso Viento, un dios de alas doradas. Se llama Eros, el dios del amor, pero este no es sino uno de sus nombres, el más amable de todos los nombres que este dios portó.

Los otros nombres de este dios, tales como lo que aún conocemos, suenan muy académicos, peor incluso ellos remiten sólo a detalles de la vieja historia. Llamarlo *Protogonos* significa solamente que fue «el que nació primero» que todos los dioses. Su nombre *Fanes* explica

<sup>98</sup> Cornford, F. M. *Op. Cit.*, pp. 66-67.

<sup>99</sup> "Eros" en Fernández-Balzano, López Melero y Falcón Martínez, *Diccionario de mitología clásica*. Tomo 1.

con exactitud lo que hizo cuando salió del cascarón del Huevo: REVELÓ Y TRAJÓ A LA LUZ TODO LO QUE HASTA ENTONCES HABÍA PERMANECIDO OCULTO EN EL HUEVO DE PLATA; EN OTRAS PALABRAS, EL MUNDO ENTERO."<sup>100</sup>

El "Eros viejo" representa, pues, el poder de autogeneración, autoconservación, autosustentación y, por tanto, autonomía de la naturaleza en su reproducción. Es que, por virtud de su comportamiento autogenerativo, la naturaleza (φύσις, es decir, lo que crece y se desarrolla por sí mismo, desde sí mismo y hacia sí mismo) aparece como una entidad con leyes propias, leyes, por cierto, determinadas, procuradas, por una lógica interna completamente soberana e independiente que, como tal, se antoja recóndita, oscura, misteriosa. Por ende, es ese viejo Eros el puente de unión entre visión olímpica y visión preolímpica. En efecto, él es el motivo que permitió, por virtud de la *renovación orientalizante*, el especial entramado que desembocó en la tendencia «científica» de la filosofía; tendencia esta última que frente a cualquier otra característica de la realidad ponderó la ciega tendencia, presente en todos y cada uno de los elementos del sistema, a llegar al ser, a pervivir y a alcanzar su fin. Pero para estar seguros de esto que ahora afirmo, echemos una última mirada sobre ese viejo Eros que se muestra en la *Teogonía* de Hesíodo.

Según Vernant, la tarea del viejo Eros no es dirigir el ayuntamiento de los dos sexos con tal de engendrar a una nueva generación de seres divinos. De no ser así, ¿cómo podría explicarse que *Kháos* y *Gea*, cuando traen a la luz a otras entidades cósmicas, no tengan a nadie con quien unirse, no dispongan de pareja sexual alguna? Así, puesto que no sólo sucede que a *Gea* no le es posible copular con un varón que todavía no existe, sino que *de su propio fondo* extrae a sus dos futuros compañeros sexuales, *Urano* y *Ponto*, la acción de Eros no puede ser otra que el ciego impulso que promueve la vida. A decir verdad, no puede decirse que su acción consiste en aproximar y juntar a dos seres diferenciados por su sexo para así originar un tercero que venga a añadirse a los primeros. Antes bien, Eros viejo tiene por labor hacer explícito, en la pluralidad diferenciada y conformada de la descendencia, aquello que antes estaba implícitamente contenido en la unidad confusa del ascendente. Ello explica por qué, aun cuando *Gea* se une sexualmente, ella ignora todavía la atracción amorosa que para los dos seres supone esa separación y esa distancia que sólo *Afrodita* tendrá la posibilidad de acortar, sacándose de la manga todas las astucias propias de la seducción, haciendo de la relación erótica una estrategia amorosa y movilizando, a

---

<sup>100</sup>. Kerényi, K. *Los dioses griegos*, p. 25. [El subrayado es mío.]

resultas, ya sea del esfuerzo de uno y otro, los encantos de la belleza y la dulzura de las palabras con vistas a cierto acuerdo mutuamente deseado.<sup>101</sup>

Así las cosas, la figura del Eros viejo se identifica plenamente con el ciego y autónomo poder de Moira; es decir, con eso que de una manera u otra podría ser equiparado con lo que Carl Rogers llama «*tendencia actualizadora*», es decir, con “una corriente fundamental de movimiento hacia la realización constructiva de sus posibilidades intrínsecas”<sup>102</sup>. En efecto, el Eros viejo aparece como una especie de deseo en estado bruto, de pulsión cósmica ciega y permanente que impulsa a las unidades primigenias a actuar y que parece tomar decisiones, hacer enmiendas y, en muchas ocasiones, fundar caminos, ofrecer soluciones bajo criterios que sólo él conoce<sup>103</sup>.

Por consiguiente, es la “libertad de acción” que ostenta tener la naturaleza y que permite juzgarla como un dominio autónomo, es decir, como una esfera que, en tanto se autoedifica, se autogobierna, se autofundamenta, se autodirige y tiene sus propias leyes, la que consiente que el poder de Moira pueda ser considerado idéntico a Eros, es decir, como un impulso innato que desde el interior empuja a la materia viva hacia su propio perfeccionamiento o a su realización<sup>104</sup>. Mas siendo este el carácter último de la realidad, nada impide, en primer lugar, suponer que el poder de Moira y, por analogía, que el poder de Eros, está distribuido por igual en cada uno de los seres y, en segundo, concebir la totalidad bajo la óptica de una democracia, es decir, como “un sistema cuyo equilibrio es la ley y cuya norma es la igualdad”<sup>105</sup> y, por tanto, como un sistema fundado en la idea de la autonomía individual que se apoya, sin lugar a dudas, en la capacidad de cada ser para pronunciarse sobre la determinación de la estructura de la realidad por virtud, claro está, de la «*tendencia actualizadora*» es decir, de la capacidad fundamental de movimiento que cada ser tiene hacia la realización constructiva de sus posibilidades intrínsecas<sup>106</sup>. Sólo así se explica por qué la tendencia «científica» de la filosofía pueda estar en consonancia con una tendencia democrática. Pero, para ratificar esta idea es menester hablar más detenidamente de los logros o alcances que merced a la figura de la Moira ganó la religión preolímpica.

<sup>101</sup>. Cf. Vernant, J. P. *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. Traducción: Javier Palacio, Barcelona: Paidós (Colección: Orígenes, 27), 2001; 223pp., p. 149-151.

<sup>102</sup>. Rogers, C. *El camino del ser*, p. 65.

<sup>103</sup>. Ello explica por qué la religión preolímpica consideró que entender la totalidad de su sentido era imposible.

<sup>104</sup>. Recordemos aquí la interesante cosmogonía de Empédocles, conocida hasta nuestros días por sus escritos *Sobre la naturaleza y Purificaciones*, que asume como fuerzas centrales del devenir el Amor y el Odio.

<sup>105</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 72.

<sup>106</sup>. Cf. Rogers, C. *El camino del ser*, p. 65.

#### 2.4. Alcances de la religión preolímpica.

Por cuanto que se fundó en la conciencia de una idéntica participación de todos los seres en el ejercicio del poder por virtud de la «tendencia actualizadora» en la naturaleza, la religión preolímpica logró varias cosas. En primer lugar, vislumbró la naturaleza como un dominio autónomo que seguía sus propias e incomprensibles leyes. Por ello, concibió su poder como algo absoluto o, mejor dicho, absuelto de cualquier necesidad de justificación o de legitimación y, por tanto, no susceptible de explicación. En segundo, por cuanto que reconoció la libertad creadora del poder de Moira como una ley sobre todos y para todos que imponía los mismos límites a todos y, por tanto, empataba y unificaba todo, la religión preolímpica fue capaz de asegurar que la totalidad de los seres estaban bajo el gobierno de la misma ley. Así, logró hacer de la totalidad de los seres algo indiviso, indisoluble, inseparable y, hasta cierto punto, intercambiable. Por consiguiente, en tercer lugar, fue capaz, de imaginar que todos los seres eran, en principio, iguales.

Mas, si bien la religión preolímpica fue capaz de reconocer que, por virtud de la innegable imparcialidad de distribución y ejecución de la ley de Moira, el mundo era un sistema cuyo equilibrio descansaba en la ley, cuya norma era la igualdad, también vislumbró que dentro de este gran sistema —generado por las concesiones y denegaciones engendradas por las incomprensibles leyes de Moira— existían, además, rangos o privilegios. Es que la religión preolímpica concibió el mundo como una red o, lo que es lo mismo, como una ordenanza donde existían diferentes esferas y, por tanto, roles a cumplir<sup>107</sup>. Es efecto, dado que la asignación de región, es decir, la asignación de cierta clase de fuerza vital y cierto campo de acción, suponía la asignación de una facultad o derecho, reconocer que Moira tenía el poder de dar y quitar, implicaba, a su vez, consentir que tenía el poder de asignar regiones, de conferir posiciones y, por ello, en cierto sentido, de dispensar privilegios<sup>108</sup>.

En todos los seres que, de cualquier categoría, no son lo que es Dios, su Creador, se anteponen los vivientes a los no vivientes; lo mismo los que poseen la propiedad de engendrar o de apetercer, a los que carecen de estos impulsos. Y entre los vivientes se anteponen los dotados de sensibilidad a los que no la tienen, como los animales a los árboles; entre los que tienen sensibilidad se prefieren los dotados de inteligencia a los que de ella carecen, como los hom-

<sup>107</sup>. De esta suerte, si bien es cierto que la religión preolímpica pudo llegar a suponer que los miembros del todo, por encontrarse empatabados y unificados, podían ser considerados inseparables y, hasta cierto punto, intercambiables, tal intercambio sólo era considerado viable en el ámbito y la región asignados. En efecto, los límites de la región asignada nunca podían ser traspasados.

<sup>108</sup>. A esta clase de ordenanza se le llama *eunomia*, es decir, un cosmos constituido de partes diversas que la ley mantiene dentro de un orden jerárquico. [Cf. J. P. Vernant, *Los orígenes*, p. 108.]

bres a los brutos; y dentro de los que tienen inteligencia, se anteponen los inmortales a los mortales, como los ángeles a los hombres.

Todas estas preferencias se refieren al orden de la naturaleza.<sup>109</sup>

No obstante, la religión olímpica nunca olvidó que tales privilegios no dejaban de ser parciales o, mejor dicho, aparentes. En efecto, más allá del papel que cada uno representara, nadie, sino Moira, poder sempiterno, podía librarse de la muerte, de la destrucción, de la aniquilación. En efecto, imposible era evitar que todo volviera “a la misma tierra de la cual había sido formado”; por tanto, nada ni nadie podía demoler u obviar ver cumplido su término<sup>110</sup>.

Y no tome humos nadie porque le haya tocado alguno de los bienes externos o corporales, porque, en fin de cuentas, todo lo de acá abajo tiene que ser efímero y no seguro, y no propio, sino ajeno, el cual, así como fue concedido, será reclamado lo más tarde a la hora de la muerte y, con preferencia, en la vida misma<sup>111</sup>.

Por tanto, bajo el gobierno del “Eros viejo” o de Moira, igualdad y autonomía aparecen como las características básicas de la realidad. Y, a decir verdad, ello explica en parte por qué las características de la figura de Moira permitieron al hombre griego de la era geométrica concluir que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente*. Pero, como bien se dice, “una golondrina no es primavera.” Por ello, en lo que sigue, será menester explicar los elementos que, bajo la figura de Moira, permitieron a la *renovación orientalizante* ser plataforma de esta convicción.

## 2.5. El papel de Moira en la vertiente «científica» de la filosofía.

Ciertamente, los argumentos a favor de la renovación orientalizante como origen de la filosofía, no se agotan en las características de Moira. Por tanto, bien sé que para explicar por qué el hombre griego de la era geométrica llegó a la conclusión de que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente* no basta aludir, de forma franca e inmediata, a la

<sup>109</sup>. Agustín, San. “La Ciudad de Dios”, en *Obras Completas de San Agustín*, Edición Bilingüe. Traducción de Santos Santamaría del Río y Miguel Fuentes Lanero de Introducción y notas: Victorino Capanaga. Quinta Edición (Reimpresión), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, 2 Tomos, Tomo I, p. 713.

<sup>110</sup>. No es difícil ver cuán importante resulta esta convicción para la dinámica dramática de la tragedia griega.

<sup>111</sup>. Vives, J. L. *Introducción a la sabiduría*. Traducción del latín por Lorenzo Riber. Prólogo por Manuel Fuentes Benot. Argentina, Aguilar (Iniciación filosófica) 1977; 115pp., p. 53.

«tendencia actualizadora» que caracteriza la actividad y poder de esta imponente figura. Ciertamente, es fácil llegar a pensar que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente* al reconocer a Moira como un dominio autónomo que tiene leyes propias que se ejecutan y cumplen de forma individual y libre en cada uno de los entes o, dicho de otra forma, como una esfera que se autoedifica, se autogobierna, se autofundamenta, se autodirige, en cada ser que llega y deja la existencia<sup>112</sup>.

No obstante, según puedo ver, la tarea de explicar en qué grado la renovación orientalizante es origen de la filosofía no se lleva a cabo cuando se ponen a la luz las posibles consideraciones que, a partir de la representación de Moira, pudo legítimamente realizar el pensamiento griego a fines de la era geométrica. Antes bien, en todo caso, tales consideraciones deben ser miradas sólo parte de la explicación, que es menester realizar, de esa representación colectiva, es decir, de esa armazón de concepciones, creación de la sociedad, que era entregada prefabricada a cada individuo.

La arqueología de una ciencia distingue la *ciencia explícita*, de cuya génesis trata, del *saber implícito* a partir del cual se constituye un espacio epistémico que da lugar a la ciencia explícita. Este espacio epistémico se nutre de principios culturales y de las ideas sociopolíticas propias de una época; por todo ello el científico no es una persona que nada aporte, que sea «neutral», o que actúe como espejo; el científico es heredero del saber implícito y se mueve en el espacio epistémico que termina afirmándose o formulando sus rasgos más esenciales en una teoría que aplicada a los hechos dará lugar a la ciencia explícita.<sup>113</sup>

¿Quiero decir entonces que, en el caso de la convicción según la cual *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente* la renovación orientalizante fungió como elemento de refuerzo para *todo un marco de conceptos y categorías en cuyo ámbito todo el pensar individual, por más atrevido que fuere, estaba obligado a moverse*? Dicho de otra forma, ¿acaso supongo que la figura de Moira pudo ajustar y reforzar *un esquema de concepciones heredado, que rodeaba por doquier y llegaba de un modo natural e incuestionable a quienes lo recibían imponiéndose y limitando sus movimientos intelectuales de infinidad de maneras, a cuál más sutil e irresistible*<sup>114</sup>? Eso mismo afirmo. Por ello, en lo que sigue, habré de explicar en qué consistía tal representación o, dicho de otra forma, cuáles eran las concepciones que se imponían

<sup>112</sup>. Es que, bajo criterios que sólo ella conoce, en función de esta tendencia la naturaleza parece tomar decisiones, hacer enmiendas y, en muchas ocasiones, fundar caminos, ofrecer soluciones.

<sup>113</sup>. San Martín Sala, J. *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*. Barcelona: Montesinos (Biblioteca de Divulgación Temática, 33), 1992; 140pp., p. 15.

a los individuos en el momento en el que la *renovación orientalizante* tuvo lugar en Grecia para, ulteriormente, aclarar en qué medida la figura de Moira pudo trabar tan especial contacto con aquella representación y sustentar la convicción ya señalada.

En páginas anteriores expliqué de manera más o menos clara la situación reinante en Grecia en la época en que tuvo lugar la renovación orientalizante. También hice mención indirecta de ella cuando, en el capítulo anterior, expliqué el proceso espiritual e histórico que dio vida a la religión olímpica.

Al desintegrarse las comunidades por las emigraciones, por la imposición de un dominio extranjero o de una cultura hegemónica central, los individuos empiezan a dejar de reconocerse en las culturas locales: se han desprendido de su tierra, han perdido su suelo; desarraigados, confluyen con otros desplazados de su misma condición, en nuevas formas de vida y de cultura que ya no se restringen a las comunidades locales existentes. Entonces tienen que inventarse una asociación más amplia, por encima de las comunidades a las que pertenecieron sus antecesores, en la cual puedan reconocerse. Se sustituyen así las comunidades vividas con otra inventada. La comunidad que se puede ver y tocar deja su lugar a la que se proyecta. Se trata de una asociación de un nuevo género. No nos encontramos con ella; hay que crearla. ... Por una parte, es menester forjar una nueva identidad colectiva, distinta a la de las etnias y pueblos históricos, en la que puedan reconocerse todos los miembros del nuevo Estado; reinventar para ello el pasado y figurar un proyecto para el futuro. Por otro lado, hay que constituir la nación sobre la elección voluntaria de ciertos valores comunes. Frente a las comunidades vividas se crea una proyectada.<sup>115</sup>

No obstante, para llevar a buen término la tarea que por ahora debo desarrollar es menester recapitular algunas de las circunstancias presentes en el momento en el que fue menester explicar las consecuencias derivadas de la invasión dórica en Grecia. Con todo, a fin de no repetir lo que ya he señalado, indicaré tan sólo aquello que, según puedo ver, es de más importancia para el tema que ahora estoy por desarrollar.

Basada en Vernant, he registrado varias consecuencias para la invasión dórica en Grecia. Así, por ejemplo, señalé la caída del rey o Ánax como la más importante de ellas. Aunque, también indiqué que esa caída promovió la fundación de aristocracias que lograron tener vigencia por muchos, muchos años.

En la ciudad dórica de Argos, por ejemplo, la realeza sobrevivió con ciertos de sus poderes originarios hasta el 675 a. de J. C., aproximadamente, fecha en la que, según la teoría más

<sup>114</sup> Cf. Cornford, F. M. *Op. Cit.*, p. 62.

<sup>115</sup> Villoro, L. *Estado Plural, pluralidad de culturas*. México: UNAM/Paidós/FFyL (Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, 3) Colección dirigida por Manuel Cruz, Juliana González y León Olivé; 1988; 184pp., p. 37.

plausible propuesta hasta el momento, el rey en funciones, Filón, organizó un ejército de hoplitas y se convirtió en su héroe, con el resultado de que así pudo robustecer su dominio sobre la aristocracia y merecer el enigmático juicio de Aristóteles (Política, 1310-26) de que fue un rey que se alzó en tirano.<sup>116</sup>

Con todo, de las consecuencias señaladas la que aquí más importa es la caída del Ánax. Es que, a partir de ella fue posible dar lugar a una nueva imagen del mundo, pues gracias a ella se extinguieron varias ideas. En primer lugar, perdió vigencia la idea de un centro desde el cual todo se intercambiaba o distribuía. En segundo, dejó de estar en uso la creencia en un ser plenipotenciario, poseedor de todo el poder. Pues bien, todo ello no tiene valor menor para comprender y explicar el asunto que ahora está bajo nuestra atenta vigilancia. Ahora explico por qué.

Por lo que hasta el momento he dicho es fácil suponer que la convicción que sostiene que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente* tiene que ver con una resolución respecto del centro o sede del poder o, lo que es lo mismo, respecto del corazón o asiento; por un lado, de la o de “las energías reales que puedan cambiar la realidad de las cosas, determinar sus estados y sus recíprocas relaciones; y, de otro, de una conciencia que esté dentro de tales energías, una voluntad que les dé unos fines, una facultad que ponga en movimiento las fuerzas en dirección a estos fines.”<sup>117</sup> Mas, ¿en verdad es dable pensar que la convicción que supone que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente* se encuentra en íntima relación con la caída del rey o Ánax? En lo que sigue intentaré dar una respuesta.

Dado que a partir de la caída del rey o Ánax pierde vigencia la idea de un poder oscuro y secreto que otorga, sustrae y distribuye lotes, queda en aprietos la concepción que supone que el mundo es ordenado por un “poder oscuro y secreto perteneciente a una entidad única y plenipotenciaria”. Por tanto, varias cosas cambiaron cuando cayó por tierra el rey, que se creía concentraba y reunía en su persona todos los elementos del poder, todos los aspectos de la soberanía y del dominio. En efecto, en primer lugar, se hizo notoria la contingencia o, si se quiere, eventualidad, de un poder que se consideraba inamovible, invencible, ineludible, inexorable. Por ello, en segundo lugar, se evidenció la fragilidad, la contingencia de *cualquier poder*. Por ende, en tercer lugar, se convirtió en verdad indiscutible la creencia que sostiene que el poder no es miembro del reino de la cerrada necesidad absoluta, sino del reino de la arbitrariedad o, mejor dicho, de la discrecionalidad. Por tal razón, tras la caída del Ánax, el mundo parece quedar definido como una

<sup>116</sup>. Forrest, W. G. *Op. Cit.*, p. 104.

lucha, como una contienda que se ha de resolver en términos de potencia o, si se quiere, de resistencia, de fuerza. Así las cosas, una vez muerta la idea del poder como algo sedente y concentrado en una sola cosa o entidad del mundo, y al resultar de esta forma, abierta la posibilidad de la contingencia de cualquier poder, queda despejada la sensación de que el mundo está envuelto en una lucha franca y sempiterna, producto, finalmente, de la cruda igualdad de fuerzas, que la certeza de la contingencia de cualquier poder logra despejar.

No existe, pues, poder alguno que tenga ya de antemano un sentido o un valor... Por sí mismo el poder no es ni bueno ni malo... Más aún, por sí mismo no es ni constructivo ni destructor, sino sólo la posibilidad para cualquier cosa...<sup>118</sup>

Pero, allí donde se asume que todo poder es contingente, resulta inevitable estimar que nada ni nadie puede ostentar o suponer tener la victoria final y, por ende, que nada está decidido o, mejor dicho, que todo está siempre por decidirse. Por consiguiente, bajo el supuesto de la contingencia de cualquier poder, es imposible creer que el curso que toman las cosas, sus matices, especificidades y modalidades son producto de algo más que eso; es decir, del mero y simple resultado de la posibilidad que las múltiples y variadas fuerzas se han abierto en las muy especiales y casi irrepitibles circunstancias en las que se encuentran<sup>119</sup>. Ahora bien, ¿no resulta fácil en este contexto decretar que *no existe orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente*? Ciertamente. Aún más, tal resolución representa la actitud más natural o, mejor dicho, más esperada, más propia, en el contexto de la *renovación orientalizante* por cuanto que, al contacto con otros pueblos, fue muy fácil para los griegos comprobar o, si se quiere, descubrir, la contingencia, arbitrariedad y fortuna o capricho de cualquier poder.

Por tanto, la contingencia de cualquier poder promovió la elemental confianza en que el mundo se encuentra siempre en un estado emergente y, en cierto sentido, atemporal y primigenio, donde todo está siempre por definirse, resolverse, decidirse, aclararse, desatarse, resumirse<sup>120</sup>. Empero, según puedo ver, la situación social que se vivía en Grecia a fines de la era geométrica

<sup>117</sup>. Guardini, R. *El poder. Un intento de orientación*. Traducción: Andrés-Pedro Sánchez Pascual, Madrid: Guadarrama (Los Libros del Monograma: Cristianismo y Hombre Actual, 49), 1963; 149pp., p. 23.

<sup>118</sup>. Guardini, R. *El poder...*, pp. 25, 28.

<sup>119</sup>. Este estado de cosas es similar a las que hoy conocemos como leyes del libre mercado y, al mismo tiempo, se acerca a las motivaciones que hicieron triunfar el, así llamado, "sueño americano". En efecto, ¿qué otras razones puede haber para creer que un peón puede poner en jaque al rey?

<sup>120</sup>. No resulta ocioso hacer notar la importancia que esta convicción habrá de tener en el atomismo de Leucipo y Demócrito y, mucho más tarde, en el realismo político de Maquiavelo.

no es el único asiento para esta convicción. También consigue apoyo en la figura de Moira y, por ende, en la revolución cultural que promovió la *renovación orientalizante*.

El nihilismo expresa la devaluación de los supremos valores...Sólo permanecen los valores orientadores y siguen adelante. El nihilismo puede ser tanto una señal de debilidad como de fuerza. Es una expresión de la inutilidad del otro mundo, pero no del mundo y de la existencia en general. El gran crecimiento lleva consigo un desmoronamiento y perecer increíbles, y, bajo este aspecto, la aparición del nihilismo puede ser, como forma extrema del pesimismo, una señal favorable.<sup>121</sup>

No obstante, ¿en función de qué puede decirse que la *renovación orientalizante*, a través de la figura de Moira, representó apoyo e influencia para la convicción arriba señalada? Aun más, ¿en virtud de qué se puede barruntar que la figura de Moira logró identificarse con las condiciones más o menos vigentes en la época en que esa convicción fue acuñada? Dicho de otra forma, ¿qué preceptos de la circunstancia histórica y los principios culturales fuertemente arraigados en el saber implícito y en las ideas sociopolíticas, propias de la época en que la *renovación orientalizante* tuvo lugar, permitieron la incursión de la figura de Moira? En fin ¿qué autorizó llegar a suponer que el advenimiento de la convicción según la cual *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente* fue producto del ajuste que se realizó entre la ancestral figura de la Moira y la visión olímpica del mundo —vigente esquema de concepciones que rodeaba por doquier y llegaba de un modo natural e incuestionable a quienes lo recibían, imponiéndose y limitando sus movimientos intelectuales de infinidad de maneras, a cuál más sutil e irresistible? A continuación intentaré responder éstas y otras preguntas que puedan surtir la saga de lo que aquí he venido diciendo.

Se toma en cuenta que el lenguaje es una filosofía (al margen de lo que se diga)... Toda nuestra filosofía no es sino una rectificación de los usos del lenguaje, esto es, la rectificación de una filosofía (la más común)... Así, enseñamos la verdadera filosofía en el lenguaje de la falsa.<sup>122</sup>

<sup>121</sup>. Jünger, E. "Sobre la línea", en *Acerca del Nihilismo*. Traducción: José Luis Molinuevo. Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B. (Pensamiento Contemporáneo, 28), 1994; 127pp., pp. 23-24.

<sup>122</sup>. Lichtenberg, G. C. *Aforismos*, Selección, traducción, prólogo y notas de Juan Villoro, México, F.C.E. (Breviarios, 474), 1995; 301pp., p. 148.

## 2.6. La democracia y la tendencia «científica» de la filosofía.

Para comprender en qué medida la *renovación orientalizante* y, con ella, la figura de Moira sirvieron como firme plataforma para que la representación del mundo vigente en la era geométrica alcanzara una formulación más teórica que simbólica, es decir, menos vinculada a una representación mítica y más a una actividad especulativa, será menester tener en cuenta varias cosas. Primera, el contexto en el que tuvo lugar el nacimiento de la filosofía, es decir, finales de la era geométrica. En efecto, al tomar en cuenta, como ya señalé, que a consecuencia de la caída del imperio micénico, el poder no era considerado propiedad exclusiva de un individuo, sino asunto de todos, será fácil descubrir que el hombre griego vivió, consciente o inconscientemente, bajo la convicción de que era menester la existencia de un orden que reglamentara el poder de todos los individuos, un orden capaz de imponer límites a la voluntad de expansión, connatural a todos los seres. Con todo, esta convicción se reforzó o, mejor dicho, se volvió opinión del hombre común, y no sólo del aristócrata, por virtud de la apertura cultural ofrecida por la *renovación orientalizante*. Por medio de ella, llegó a ser habitual considerar que el orden primordial de la naturaleza consistía en una igualdad original o esencial de fuerzas, posibilidades, influencias, potencias, poderes o energías. En efecto, por primera vez, después de muchos años en Grecia, era la fuerza, la astucia, las capacidades innatas, y no la alcurmia, lo que decidía el destino de los hombres.

Me inclino a pensar que las aventuras vividas en ultramar hicieron evidente para el hombre del pueblo, tanto la connatural fragilidad, como la potencial superioridad de todos frente a todos. Se trataba, pues, de un estado de cosas que nunca alcanzaba su forma definitiva. Antes bien, su forma última era ser informe y, por tanto, algo impreciso, indefinido, siempre en peligro de destruirse o, en todo caso, de volverse a hacer, pues la connatural igualdad primordial dejaba abierta todas las posibilidades. Por ello, el hombre griego de la era geométrica llegó a estar convencido de que no había nada establecido y que, por consiguiente, con arreglo a intereses que reportan siempre necesidades individuales, era factible urdir alianzas, venganzas, traiciones y fidelidades<sup>123</sup>.

Quien no haya conocido la tentación de ser el primero en la ciudad, no comprenderá el juego de la política, de la voluntad de someter a los otros para convertirlos en objetos, ni adivinará cuáles son los elementos que conforman el arte del desprecio. Raros son los que no hayan sentido, en menor o mayor grado, la sed de poder que nos es natural; pero, si nos fijamos

<sup>123</sup>. No es gratuito que esta época se distinga por la presencia de tiranías.. Filón en Argos, Cipselo en Corinto y los tiranos de Sición, Mégara y Mileto.

bien, esta sed adquiere todas las características de un estado enfermizo del que sólo nos curamos por accidente o gracias a una mutación interior. Si la locura política —fuente de trastornos y de males sin igual— ahoga, por una parte, la inteligencia, por otra favorece los instintos y te sumerge en un caos saludable. La idea del bien, y sobre todo del mal, que te figuras llevar a cabo, te regocijará y exaltará; y será tal *él tour de force*, el prodigio de tus achaques, que ellos te convertirán en dueño de todos y de todo.

Sentirás a tu alrededor una perturbación análoga en los que estén carcomidos por la misma pasión. Y mientras la padezcan serán irreconocibles, presas de una embriaguez distinta a todas las demás. Todo cambiará en ellos, hasta el timbre de su voz. La ambición es una droga que convierte al que le es adicto en un demente potencial. Quien no haya observado esos estigmas —ese aire de animal trastornado, esos rasgos inquietos y como animados por un éxtasis sórdido— ni en sí mismo ni en ningún otro, permanecerá ajeno a los maleficios y a los beneficios del Poder, infierno tónico, síntesis de veneno y de panacea.<sup>124</sup>

¿Cuál es, pues, la conducción dable de este peculiar estado de cosas en la esfera humana?

La respuesta a esta interrogante se encuentra muy claramente descrita en palabras de Vernant:

Se tratará de remplazar las relaciones de fuerza por relaciones de tipo «racional», estableciendo en todos los dominios una reglamentación fundada en la medida y que aspira a proporcionar, a «igualar», los distintos tipos de intercambio que constituyen la trama de la vida social... Se trata, pues, de promulgar, para la ciudad, normas que codifiquen las relaciones entre los individuos según los mismos principios positivos de beneficio recíproco que inspiran la concertación de un contrato.<sup>125</sup>

Entonces, allí donde se asume la igualdad original o primordial de fuerzas, la solución dable es que una arbitrariedad (la de la convención) suceda a otra (la de la fuerza). Y así, de hecho, ocurrió en Grecia. En efecto, frente al singular estado de cosas, producto de apertura cultural consecuencia de la apertura comercial, el hombre griego instituyó la democracia y, con ella, esa convención tan novedosa como específica; a saber: el discurso jurídico o, lo que es igual, ese conjunto de reglas que impone límites y, al mismo tiempo, determina y otorga atribuciones.

Las cosas que tienen un fundamento no son como son por antojo, pudiendo ser también de otra manera, sino que son así porque necesariamente tienen que ser. El fundamento a que responden no les permite ser de otro modo. Sólo las cosas carentes de un fundamento, que son las casuales y fortuitas, pueden ser como son o de otro modo cualquiera. Lo que tiene un fundamento no, pues aquí obra la ley de la necesidad. La idea del fundamento lleva, pues, impli-

<sup>124</sup>. Cioran, E. M. *Historia y utopía*, pp.63-64.

<sup>125</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes...*, p. 106.

cita la noción de una necesidad activa, de una fuerza eficaz que hace, por ley de necesidad, que lo que sobre ella se funda sea así y no de otro modo.<sup>126</sup>

La democracia fue, pues, la fórmula que el griego de la era geométrica encontró para intentar hacer reinar la razón en la sinrazón y, de este modo, evitar el uso de la violencia; que de otra forma habría sido inevitable, por la diversidad de voluntades y, por consiguiente, de intereses que existen allí donde se asume la igualdad primordial de todos los seres. Se trataba, pues, de combatir la añeja arbitrariedad del *Basileus* y la novedosa potestad del tirano.

Los factores reales de poder que rigen en cada sociedad son esa fuerza activa y eficaz que informa todas las leyes e instituciones jurídicas de la sociedad en cuestión, haciendo que no puedan ser, en sustancia mas que tal y como son. [Por tanto,] *la constitución de un país es la suma de los factores reales de poder que rigen en ese país. Se toman estos factores reales de poder, se extienden en una hoja de papel, se les da expresión escrita y a partir de ese momento, incorporados a un papel, ya no son simples factores reales de poder, sino que se han erigido en derecho, en instituciones jurídicas.* Y quien atente contra ellos, atenta contra la ley, y es castigado. El procedimiento que se sigue para extender por escrito esos factores reales de poder es convirtiéndoles en factores jurídicos.<sup>127</sup>

Mas, no es intención de este escrito dar cuenta del desarrollo específico de la historia política de Grecia. Antes bien, lo que aquí importa es determinar cómo la combinación o, si se quiere, incorporación de la ancestral figura de la Moira a la visión olímpica del mundo y al especial entramado de circunstancia presentes en ese momento, permitió al griego de la era geométrica llegar a estar convencido de que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente.* Por ello en lo que sigue, habré de anotar algo al respecto.

## 2.7. La constitución última del mundo en la visión «científica».

Con antelación he dicho que la figura de Moira representaba el poder de asignar lotes. A estos últimos se los consideraba parejos, por cuanto que a final de cuentas todo objeto que llegaba a la existencia tenía que fenecer y, por tanto, desvanecerse. Luego, considerar, *prima facie*, igual a todos, podría ser convicción fundamental en el mundo que se consideró gobernado por la ley de

<sup>126</sup>. Lassalle, F. *¿Qué es una constitución?* Traducción de Amelie Cuesta Basterrecbea. México, Gernika (Colección Clásicos Ciencia Política, 28), 2001; 191pp., pp. 59-60.

<sup>127</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 61, 71-72.

Moira. Siendo así, la manera en la que tal igualdad podría haber sido concebida o, mejor dicho, la manera en la que se podría haber considerado la igualdad primordial en la que la ley de Moira colocaba a los seres que llegaban a la existencia queda, a mi entender, muy claramente expresada por las palabras que San Agustín, hablando de la vida de los mortales, vierte en su *Ciudad de Dios*.

Desde que uno comienza a estar en este cuerpo, que ha de morir, nunca deja de caminar a la muerte. Su mutabilidad en todo el tiempo de esta vida (si ésta merece tal nombre) no hace más que tender a la muerte: *no existe nadie que no esté después de un año más próximo a ella que lo estuvo un año antes; que no esté mañana más cerca que lo está hoy, hoy más que ayer, dentro de poco más que ahora y ahora más que hace un momento*. Todo el tiempo que se vive se va restando de la vida, y de día en día disminuye más y más lo que queda; de suerte que *el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte, en la cual a nadie se le permite detenerse un tantico o caminar con cierta lentitud; todos somos apremiados con el mismo movimiento, todos avanzan al mismo compás*.

*Tampoco quien tuvo una vida más corta pasó un día con más rapidez que el que la tuvo más larga, sino que al irseles arrancando a ambos los momentos iguales de idéntica manera, el uno tuvo más cercana y el otro más alejada la meta, a la cual ambos corrian con igual velocidad. Que una cosa es haber recorrido un camino más largo y otra haber andado con más lentitud. Así, quien recorrió hasta su muerte espacios de tiempo más prolongados, no es porque caminó más lento, sino porque recorrió más camino.*<sup>128</sup>

Por otra parte, lo que hasta ahora he dicho respecto del contexto social y político que Grecia vivió en la *renovación orientalizante*, puede pensarse que éste pudo ser muy propicio para acoger de muy buen modo la idea de "igualdad natural" inspirada en la figura de Moira. Mas, la buena acogida que esta figura tuvo en el pensamiento griego de fines de la era geométrica no se llevó a efecto en virtud de tal coincidencia. Es decir, aunque es indudable que existe una fuerte coincidencia de apreciaciones entre la igualdad primordial auspiciada en la ley de Moira y los estragos que la expansión económica trajo consigo, no es la coincidencia de apreciaciones sino el poder explicativo que la ley Moira ofrecía, lo que empujó al hombre griego de fines de la era geométrica a asumirla con beneplácito en su esquema cultural. Dicho de otra forma, la figura de Moira fue absorbida por la cultura griega de la edad olímpica porque, el supuesto de la igualdad natural que ella entrañaba, le permitía explicar y justificar el estado de cosas que entonces reinaba.

Así, por ejemplo, podía explicar por qué razón un ser, antaño considerado invencible, podía ser vencido, derrotado. Así, a la luz de la igualdad sugerida por la figura de Moira, no sólo era posible corroborar y considerar admisible la caída del rey, del *Basileus*, sino, sobretodo, esclare-

<sup>128</sup>. Agustín, San. *La ciudad de Dios*, Tomo II, pp. 17-18. [El subrayado es mío.]

cerla, resolverla. Pero, a decir verdad, esta no es la única ventaja ofrecida por la ley Moira. A través de ella también fue posible ilustrar y dar fundamento a la práctica democrática, es decir, a la posibilidad de dar igual participación a todos los ciudadanos en el ejercicio del poder. En efecto, la ley de Moira, comprendida como estructura básica del universo entero, permitió dar sustento a la noción de un ser humano autónomo y apoyó, además, la convicción de no permitir que se llegaran a crear nuevos prejuicios que obstaculizaran el ejercicio de los derechos que, en función de esa estructura, se consideraban indiscutibles.

De esta suerte, bajo el supuesto de la ley de Moira, el pensamiento griego no sólo pudo considerar indispensable sino, además, —y esto es lo más importante— legítima la necesidad de buscar la mejor forma para lograr dar a todos la oportunidad de ocupar un sitio u otro, en el sistema de mando. Por tanto, creo que el encuentro con la figura de Moira ofreció al pensar griego de la era geométrica herramientas sobradas y suficientes para afirmar y defender, de modo incontrovertible e invulnerable, la igualdad de todos los seres. ¿Y cómo podría ser de otra manera si, al parecer, ese era, según la ley de Moira, “el arreglo más primordial del mundo”?

Por lo anterior, me inclino a pensar que el encuentro con la figura de Moira significó para el pensamiento griego de fines de la era geométrica la posibilidad de asumir ya no por *mor* de la situación vigente, sino por un supuesto teórico que a sus ojos resultaba sumamente razonable (se trataba de la constitución más última del mundo), que todos los seres estaban preparados para asumir cualquier puesto, para desempeñar cualquier cargo. Así, bajo el supuesto de la ley de Moira y bajo el auspicio de la «*tendencia actualizadora*» que ella implicaba, se podía “racionalmente” suponer que, por principio, todos los seres participan de modo parejo del poder, de su ejercicio, de su confección y de su debido cumplimiento. En efecto, estoy convencida que la igualdad natural implícita en la figura de Moira permitió explicar y legitimar y, por tanto, dar formulación teórica al régimen democrático que, para ese entonces, se instauró en Grecia como forma viable de organización social. Es que sólo esa clase de régimen hacía factible la puesta en marcha de la igualdad, ciertamente generada por la expansión económica que tuvo lugar en Grecia a fines de la era geométrica.

Siendo así, considero que Vernant no se equivoca cuando afirma que “la reivindicación popular de un libre acceso del *démos* a todas las magistraturas, hundía sus raíces en una tradición igualitaria antiquísima”<sup>129</sup>. Mas, por lo que he dicho con antelación, es dable pensar que esa tra-

<sup>129</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes*, pp. 72-73.

dición igualitaria antiquísima no era, como Vernant pensó, la de la aristocracia guerrera, de la nobleza guerrera. Antes bien, se trataba de la antiquísima tradición de la figura de Moira que, por su ciega e implacable soberanía, tazaba a todos por igual. Así, he llegado a considerar que la reivindicación del *démos* hecha por la democracia griega parece encontrar sustento en un “derecho natural” que sale a luz por virtud de la *renovación orientalizante* que, según he anotado, pone en juego la figura de Moira. Estoy segura que la certeza de que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente* es resultado del enlace que tuvo lugar entre la idea de igualdad natural, auspiciado por la figura de Moira, y la idea de la participación igualitaria del poder, fruto de expansión económica. Dicho de otra forma, en tanto que, por virtud de Moira, se descubría que existía una igualdad primordial en los seres, las jerarquías quedaban conjuradas. Por tanto, a la luz de la ley de Moira, las “diferencias” que pudieran llegar a existir siempre aparecerían como producidas y nunca como previamente dadas. Por tal razón, las situaciones y disposiciones existentes podían ser ahora comprendidas y explicadas como producto del movimiento que fundan todos y cada uno de los seres al existir por virtud de su indiferenciación primordial que tiene supuesta la igualdad de fuerzas.

Entonces, si se consideraba que el orden más básico consistía en la indiferencia, producto de la igualdad de fuerzas, las visibles divergencias existentes en el estado de cosas reinante no podían ser consideradas sino resultado del ejercicio que, según su circunstancia, cada cual podría haber hecho, haría y podía hacer de sus capacidades, tendencias y fuerzas. Mas siendo así, era razonable considerar que las disposiciones resultantes de las acciones no podían nunca ser creídas definitivas sino, muy por el contrario, inconclusas y, por tanto transformables, siempre en posibilidad de marchar en contra de lo dado, de lo hecho, de lo, hasta el momento, decidido. El limen del cambio, por tanto, no resultaría ser un sitio inexistente y lejano, sino el eje rector o, mejor dicho, el cimiento, la raíz, fondo, pilar de toda realidad. Muy ilustrativas son, para comprender ese estado en el que todo puede volver a decidirse, las palabras que E. de la Boétie expresa en contra de lo que él dio en llamar “servidumbre voluntaria”.

De momento, quisiera tan sólo entender cómo pueden tantos hombres, tanto pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces un solo tirano, que *no dispone de más poder que el que se le otorga, que no tiene más poder para causar perjuicios que el que se quiera soportar* y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a contradecirlo. Es realmente sorprendente —y, sin embargo, tan corriente que deberíamos más bien deplorarlo que sorprendernos— ver cómo *millones y millones de hombres son miserablemente sometidos y sojuzgados*, la cabeza gacha, a un deplorable yugo, *no porque se vean obligados por una*

*fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están fascinados* y, por decirlo así, embrujados por el nombre de «uno», al que no deberían ni temer (puesto que está solo) ni apreciar (puesto que se muestra para con ellos inhumano y salvaje). ¡Grande es, no obstante, la debilidad de los hombres! Obligados a obedecer y a contemporizar, divididos y humillados, no siempre pueden ser los más fuertes.<sup>130</sup>

Así las cosas, resulta que, cuando se supone que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente*, el sentido de la realidad toma un alcance especial y específico. Todo está siempre por hacerse. De no ser así, resultaría que la igualdad de fuerzas no podría considerarse el estado originario o, mejor dicho, fundamental de las cosas. Antes bien, tal igualdad quedaría reducida a un estado inicial que, debido al movimiento, dejó de existir por siempre y para siempre. Mas, si es verdad que la igualdad es estado fundamental de las cosas, es menester que con ella prevalezca una situación siempre emergente, embrionaria, en la que nada está decidido y, por ello mismo, sensatamente no es posible esperar nada. Antes bien, lo único que puede hacerse es atenerse a las capacidades de la naturaleza humana para intentar conseguir lo que se desea. Se trata, por tanto, de una voluntad de poder o, dicho de otra forma, de la capacidad para afirmar la voluntad, a pesar de las circunstancias (hacer del querer, poder).

Sin embargo, *si un país no consintiera dejarse caer en la servidumbre, el tirano se desmoronaría por sí sólo*, sin que haya que luchar contra él, ni defenderse de él. *La cuestión no reside en quitarle nada, sino tan sólo en no darle nada...* Son, pues, *los propios pueblos los que se dejan, o, mejor dicho, se hacen encadenar, ya que con sólo dejar de servir, romperían sus cadenas*. Es el pueblo el que se somete y se degüella a sí mismo; el que, *teniendo la posibilidad de elegir entre ser siervo o libre, rechaza la libertad y elige el yugo*; el que consiente el mal, o, peor, aún lo persigue.<sup>131</sup>

Entonces, allí donde se asume que la igualdad es el estado fundamental, también se acepta que cualquier condición específica de cosas no puede ni debe interpretarse en ningún sentido, pues todo se define y transforma en cada acción particular, en la resolución del instante, en la singularidad de la coyuntura. Y, en este estado de cosas, no cabe en absoluto la esperanza. En efecto, todo lo deciden las fuerzas que nunca están definidas de antemano.<sup>132</sup> Por tanto, allí donde se proclama la igualdad fundamental de los seres, nada puede tener significado o valor predeter-

<sup>130</sup>. Boétie De la, E. *Op. Cit.*, p. 52. [El subrayado es mío.]

<sup>131</sup>. *Ibid.* p. 57.

<sup>132</sup>. Sólo por ello, la palanca adecuada puede mover el mundo. En efecto aun cuando frente a él aquella sea una masa insignificante y raquítica, es capaz de vencerlo, todo depende de la situación o, si se quiere, de las circunstancias. Por ello, bien anunció Foucault que el poder es local, más no localizable. En efecto, al no ser prenda exclusiva de nadie, su localización es caprichosa e impredecible.

minado. El estado humano básico de la existencia humana es, pues, la desesperanza o, si se quiere, el “realismo”, la clara conciencia de que nada puede esperarse, pues se parte de la conciencia de que todo depende de la específica situación de las cosas, de la capacidad de influencia que tal o cual disposición les ofrezca a cada una de ellas y, al mismo tiempo, de la sagacidad o, si se quiere, conciencia, para descubrir la ocasión, la oportunidad, la pertinencia, de cierta clase de acción que, por otra parte, no tiene más confines que los límites de ella misma.

Se extiende la idea de que, en el fondo, no es “alguien” el que obra, sino una pura indeterminación, que no es posible sujetar en ninguna parte, que no se presenta ante nadie, que no contesta a pregunta alguna, que no responde de lo que acontece... Se la siente como algo inaprensible, y aparece, por tanto, como un misterio...<sup>133</sup>

Entonces, bajo el supuesto de la igualdad fundamental, todo es variable, cambiante, mudable y, por consiguiente, allí no existe lugar alguno para eso que se llama destino o, dicho de otra forma, para el “sentido manifiesto” o, si se quiere, para la trayectoria, la designación, la propuesta, la determinación, la vocación o, en todo caso, la orientación, en la realidad.

Pero el punto de vista de la ciencia —la historia como mera evolución— adolece de un gran defecto, o, mejor dicho, de una gran limitación, ya que no sólo es incapaz de explicar el *significado* de ese cambio hacia algún lugar, sino que ni siquiera puede llegar a insinuarlo.<sup>134</sup>

Luego, el supuesto de la igualdad fundamental impide dar espacio a eso que se llama orden y, con él, a una ley, a una regla, a una norma, a una prescripción, a un mandamiento, a una consigna. Por ello, aquí no hay lugar para fijar la vista en el futuro y, por ende, no tiene sentido preguntar nada acerca de la meta o fin de los acontecimientos, de los eventos y los muy variados fenómenos que tienen, han tenido y tendrán lugar en el tiempo. Lo más sensato es dejar en paz esas cuestiones, pues se está convencido que definitivamente ellas no pueden tener respuesta. Es que, dado que se asume que todo es en principio igual, todo promete resolverse de la manera más insólita e inesperada.

Por ello, quien asume la igualdad fundamental de los seres no puede sino aceptar que la realidad es algo siempre emergente y fluctuante y que su sentido, si es que puede decirse tiene uno, no es otro que lo posible, esa linde abierta e imprevista por la que es dable que las cosas

<sup>133</sup> Guardini, R. *El poder*, p. 28.

<sup>134</sup> Wilber, K. *Op. Cit.*, pp. 16-17.

tomen cualquier rumbo. Por consiguiente, quien asume la igualdad fundamental de los seres supone, a su vez, que todo depende del ser del ente y, por tanto, admite que no hay orden ninguno que exista en sí mismo, pues no hay regla, mandato, precepto o norma, bajo la cual aquellos actúen.

Ahora bien, ¿existirá, acaso, alguna imagen bajo la cual sea posible representar el estado de cosas que arriba ha sido descrito? Es más, ¿existirán palabras que puedan representar, describir ese mundo donde no hay guía, no hay sentido? Según puedo ver, el atomismo de Leucipo y Demócrito ha logrado ofrecer una descripción que, hasta el momento, resulta inmejorable.

Lo que en verdad subyace a la realidad de los entes es que son átomos y vacío. «Por convención», dice, en efecto, «dulce», «por convención» amargo, por convención caliente, por convención frío, por convención calor; pero, en realidad, átomos y vacío.<sup>135</sup>

Cierto, muy recientemente, el genio de Kafka en sus novelas *El proceso* y *El Castillo* ha logrado ofrecer una clara descripción de esa realidad que se mueve y construye desde y hacia la pura indeterminación. Con todo, la imagen de los átomos y el vacío que Leucipo y Demócrito en su momento produjeron es, según puedo ver, superior a la ofrecida por Kafka, porque al ser concreta y concisa, logra ser certera y paradigmática.

Así, la imagen que, en mi opinión, mejor representa el estado de cosas que guarda el mundo donde la igualdad fundamental es la regla, es la de los átomos que, moviéndose en el vacío, se extravían y entrechocan, se separan y unen, se alejan y se acercan, aciertan y yerran en un impetuoso e irreflexivo concurrir. Y, según puedo ver, bien sea que se hable de átomos o bien de seres, allí donde la igualdad fundamental es la regla, las cosas parecen funcionar de la misma manera. Por ello, la instauración del *Contrato Social* bajo la forma de una Democracia o una República se vuelve, para el ámbito humano, algo urgente. Es que, como bien señala Hobbes en su *Leviatán*, “mientras persiste ese *derecho natural* de cada uno respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres.”<sup>136</sup>

<sup>135</sup>. Demócrito, fr. 9, Sexto, adv. Math, vii 135. *apud*, Kirk & Raven, *Op. Cit.*, pp. 570-571.

<sup>136</sup>. Hobbes, T. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, México: F.C.E. (Sección de obras de Política y Derecho), 1996, 618pp., pp. 107.

En efecto, incólume eso que Hobbes llama “la libertad que cada hombre tiene para usar su propio poder como él quiera”<sup>137</sup>, la situación humana se vería reducida, como él mismo aclara, a “una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos.”<sup>138</sup> Ahora bien, puesto que, en semejante condición cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, incluso en el cuerpo de los demás, “resulta un precepto o regla general de la razón, la idea según la cual, *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra*”<sup>139</sup>. Por ello, el modo de regulación de un mundo en el que reina la igualdad primordial como estructura básica no puede ser otra que la convención que surge por el ejercicio de la actividad especulativa del ser humano.

El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. Él mismo se considera amo, no deja por eso de ser menos esclavo que los demás. ¿Cómo se ha operado esta transformación? Lo ignoro. ¿Qué puede imprimirle el sello de legitimidad? Creo poder resolver esta cuestión.

Si no atendiese más que a la fuerza y a los efectos que de ella se derivan, diría: “En tanto que un pueblo está obligado a obedecer y obedece, hace bien; tan pronto como puede sacudir el yugo, y lo sacude, obra mejor aún, pues recobrando su libertad con el mismo derecho, con que le fue arrebatada, prueba que fue creado para disfrutar de ella. De lo contrario, no fue jamás digno de arrebatarla.” Pero el orden social constituye un derecho sagrado, que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no es un derecho natural: está fundado en convenciones.<sup>140</sup>

## 2.8. La comprensión del mundo en la tendencia «científica».

A pesar de que en el mundo de la indeterminada y azarosa movilización de los átomos, donde no existe orientación ni dirección alguna, sea imposible llevar a cabo generalización alguna a futuro, nada impide incluir la relación causa-efecto. Es decir, cierto es que, en prospectiva, la acción presente es incapaz de decidir nada absolutamente, pues empieza y acaba en sí misma —ya que, a final de cuentas, no persigue nada, no alcanza nada y, por tanto, no logra nada, pues

<sup>137</sup>. Ibid., p. 106.

<sup>138</sup>. Ibid., pp. 106-107.

<sup>139</sup>. Ibid., p. 107.

todo está a expensas del estado de igualdad primordial de cada ser. No obstante, en retrospectiva, es posible resaltar y reconocer la relación de necesidad que cualquier acción guarda con el hecho o conjunto de hechos que la generó.

Por consiguiente, en el mundo donde la igualdad fundamental es la regla, lo que importa de un acontecimiento no es su sentido, sino su origen. Es que, mientras que el futuro siempre en ciernes, es imprevisible, lo pasado es seguro, incommovible, incontrovertible. Por ello, si de coincidencias o relaciones se trata, es menester buscarlas y posible encontrarlas, en el pasado. Lo que interesa es el pasado, saber «cómo ocurrió realmente». Mientras que, hacia el futuro, es absurdo ver. Es que, siendo “realistas”, nada puede esperarse. A menos que ciertas circunstancias del pasado se reconozcan repetidas en el presente, entonces será posible hacer algunas conjeturas a futuro. Y ni siquiera en ese momento es pertinente suponer, decidir o pensar nada, respecto de una regla, de una norma o de una prescripción absoluta para el mundo.

Las leyes naturales son verdaderas *estadísticas*, esto es, sólo son completamente válidas donde se trata de magnitudes microfísicas, mientras que en el ámbito de las magnitudes ínfimas el pronóstico se vuelve incierto o imposible, por cuanto las magnitudes ínfimas no se conducen conforme a las leyes naturales conocidas.

El principio filosófico en el cual se basa nuestra concepción de la legalidad natural es la *causalidad*... El nexo entre causa y efecto posee una validez únicamente estadística, o sea, una verdad relativa.<sup>141</sup>

Así, desde la tendencia «científica», la verdad más irrefutable consiste en aceptar que la realidad es azarosa y siempre puede ofrecer novedosas e inesperadas opciones<sup>142</sup>. Esto lo explica de forma muy clara David Hume en su *Tratado de la Naturaleza Humana*, cuando afirma:

<sup>140</sup> Rousseau, J. J. *El contrato social*. Introducción: Raúl Cardiel Reyes, México: UNAM (Dirección General de Publicaciones, Coordinación de Humanidades, Colección: Nuestros Clásicos, 23. Colección dirigida por Augusto Monterroso), 1984; 187pp., pp. 63.64.

<sup>141</sup> Jung, C. G. *La interpretación de la naturaleza y la psique*. Traducción Harald Kahnemann. Barcelona: Paidós (Psicología profunda, 12), 1994; 126 pp., p. 11.

<sup>142</sup> Bajo este supuesto, I. Copi, al hacer una distinción entre argumentos deductivos e inductivos, propone “la fuerza de la afirmación acerca de la relación entre las premisas y la conclusión del argumento” como el punto clave para advertir su diferencia. Así, caracteriza los dos tipos de argumentos como sigue: “en un argumento *deductivo* se afirma que la conclusión se sigue de las premisas con necesidad absoluta e independientemente de cualquier otro hecho que pueda suceder en el mundo y sin admitir grados; en contraste en un argumento *inductivo* se afirma que la conclusión se sigue de sus premisas solamente de manera probable, esta probabilidad es cuestión de grados y depende de otras cosas que pueden o no suceder”. Por tanto, según Copi, la probabilidad es la esencia de la relación entre premisas y conclusión en los argumentos inductivos. Y, según él, esto es verdad, aun cuando tales argumentos no siempre reconozcan explícitamente que sus conclusiones se siguen solamente con algún grado de probabilidad. De igual forma, por tanto, los argumentos inductivos dependen, para su corrección de la información con la que cuentan y, en este sentido, dependen de cualquier hecho que pueda suceder en el mundo independientemente de si sea o no conocido. [Cf. Copi I. y Cohen, C. *Op. Cit.*, pp. 74-75.]

Ya se ha señalado que no existe un solo caso en que pueda descubrirse la conexión última de los objetos, ni mediante nuestros sentidos ni por la razón, y que nunca podremos penetrar tan profundamente en la esencia y composición de los cuerpos como para percibir el principio de que dependen de su influencia mutua. Con lo único que estamos familiarizados es con su unión constante, y es de esta constante unión d donde surge la necesidad. Si los objetos no tuvieran entre sí una conexión uniforme regular, jamás llegaríamos a idea alguna de causa y efecto. Y, después de todo, hasta la necesidad incluida en esta idea no es sino una determinación de la mente al pasar de un objeto a su acompañante habitual, así como a inferir la existencia del uno a partir del otro.<sup>143</sup>

Así las cosas, la convicción que sostiene que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente*, toma claro partido por una de las dos opciones, abiertas por el mito olímpico, respecto de lo que puede ser considerado el fundamento que da lugar al mundo. Es decir, si de optar, o bien por la caprichosa voluntad de Zeus, o bien por el *voûç* se trata, la convicción citada parece claramente asumir que la realidad es un sistema formado por el capricho y no, ciertamente, por una visión omnicomprendensiva de la realidad, que permite una conexión ordenada y plena de sentido entre los seres que vienen y van en la existencia.

Así, analizada desde el punto de vista del dilema abierto por el mito, la idea que supone que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente*, puede ser juzgada como una resolución del dilema cuya opción consiste en suponer que la forma en que se encuentran dispuestos, unos junto a otros, los hombres y las cosas del mundo, es resultado de la caprichosa voluntad de Zeus. Por tanto, bien puede decirse que, suponer que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente* entraña varias cosas. Primera, negar la existencia de un principio —*voûç*— que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia. Segunda, afirmar que la forma en que se encuentran dispuestos, arreglados, trabados, encaminados y dirigidos, unos junto a otros, los hombres y las cosas del mundo, no es fruto de la prudencia fundada en la omnicomprensión, sino de un poder oculto cuya penetración o explicación es imposible.

Con todo, la convicción que por ahora analizamos también puede ser juzgada con criterios que nada tienen que ver con el dilema abierto por el mito olímpico. Dicho de otra forma, más allá de las opciones que el dilema de la religión olímpica presenta, creo que es posible llevar a cabo una evaluación de esta convicción atendiendo a lo que, para entonces, la filosofía llevó a cabo.

---

<sup>143</sup>. Hume, D. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Libro II. "De las pasiones". Edición preparada por Félix Duque. Madrid: Editora Nacional, 1981; 2 Tomos, 902pp., Tomo II, pp. 598-599.

### 2.9. La tendencia científica, ¿una tendencia de la filosofía de directriz “secular”?

Como bien sabemos, una de las más importantes críticas que la filosofía hizo a la religión olímpica se dirige al politeísmo antropomórfico. Por tanto, considero que, aunque juzgada a partir del dilema abierto por el mito olímpico, bien puede decirse que la filosofía, al asumir que *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente*, opta, como causa del ordenamiento del mundo, por la “caprichosa voluntad de Zeus”; juzgada a partir de la crítica al politeísmo antropomórfico, no hace otra cosa que preferir un principio eterno, único y absoluto desligado, en este caso, no sólo de toda figura divina, sino, incluso, de toda idea de divinidad. Mas, segura estoy que tal opción no habría podido gestarse sin la mediación de la figura de Moira, pues, según puedo ver, por virtud de tal figura la filosofía logra acuñar la idea de fuerza como un principio simple, es decir, abstracto, absuelto de ser propiedad de un ser determinado. En efecto, considero que, por virtud de la acción impersonal o, si se quiere, anónima de Moira, la filosofía logra concebir la idea de un poder —por el cual tiene lugar eso que más arriba he llamado «tendencia actualizadora de la naturaleza»— siniestro, escondido, recóndito y, además, oculto en el todo —puesto que lo considera repartido en todos y cada uno de los entes a quienes, por tal razón, juzga claves del origen del modo de ser de la totalidad del universo.

Entonces, aunque la mediación de la religión preolímpica fue fundamental para que la filosofía lograra abstraer el poder de la naturaleza de toda figura divina y de todo objeto del mundo, por virtud de tal abstracción y, por ende, gracias a tal mediación, la filosofía alcanza un nivel de pensamiento completamente desacralizado o, si se quiere, perfectamente laico, terrenal, secularizado. Es que, en virtud de la convicción según la cual *no hay orden ninguno que exista en sí mismo, independiente del ser del ente*, la filosofía ya no considera más el orbe como *la obra de un hombre sabio y prudente*, sino producto del azar y, por tanto, de los misteriosos lazos de influencia que guardan entre sí los múltiples y variados objetos del mundo, incluido, entre ellos, el ser humano.

Dicho de otra forma, en mi opinión, gracias a que el poder de Moira aparece como una fuerza implacable, ciega e ineluctable, que claramente se ejerce con el mismo carácter y de la misma forma en todos los seres, es posible para la filosofía concluir varias cosas. Primera, toda vez que la fuerza de Moira es implacable y la misma para todos, su poder aparece como privado de toda inclinación y, al parecer, de toda intencionalidad o deseo y, por tanto, exento de toda as-

piración o interés, de todo objetivo, ideal, pretensión o meta. Por ello, quien pondera el ciego poder de Moira por sobre cualquier otra de sus características, se encuentra lejos de aceptar la existencia de un ente sabio, prudente y plenipotenciario, por cuyo poder y admirable inteligencia son ordenadas las cosas conforme a lo mejor y lo más conveniente<sup>144</sup>. Por ende, antes de presumir —como en su momento lo hizo aquella otra opción que encontró en la figura de la Moira la posibilidad de aislar el *voûç* de Zeus de su caprichosa voluntad personal— que hay un sentido para el mundo es decir, que los seres se mueven con respecto a fines y que, por tanto, los lazos que están tendidos entre ellos son favorables, oportunos, adecuados, buenos, en fin, convenientes o, en todo caso, propicios, para alcanzar el máximo y más perfecto desarrollo de todo lo que existe; el hombre griego que de todos los elementos de la religión preolímpica ponderó la ciega e implacable fuerza de Moira, supuso que lo único que existe en el mundo es una potencia abstracta e indeterminada —capaz de tender lazos, de dar unidad y vida— presente y eficaz en todos y cada uno de los entes que han venido, vienen y vendrán a la existencia. Así, al no encontrar otra presencia que la fuerza que lo genera y lo mantiene, percibe el mundo como un orden, siempre flexible y adaptable, que, sin otro fin que el prevalecer, se organiza a sí mismo, se genera a sí mismo y se mantiene a sí mismo.

Pues bien, esta desnuda o, quizá, descarnada visión del mundo y de la naturaleza parece resolver el dilema abierto por el mito olímpico en función de la caprichosa voluntad de Zeus. Mas, si bien es cierto que, al optar por el azar, la eventualidad, la contingencia, la circunstancia o, si se quiere, el accidente, en cierta forma se decide por el capricho, cuando tal elección se lleva a cabo desde una perspectiva ajena a toda tendencia antropomórfica, se logra aislar o, mejor dicho, concebir el capricho libre de toda voluntad personal, y, por tanto, de toda intencionalidad, meta o finalidad. Por ello, se logra captar el capricho sin más, el capricho en su más pura forma; es decir, como una simple posibilidad de ocurrencia que viene de y va hacia la nada y, por tanto, como algo que es desde, por y para la gratuidad. Así parece iniciar, según puedo ver, la formulación teórica del concepto de azar.

Por consiguiente, la figura de Moira permitió a la filosofía aislar el *voûç* de Zeus de su caprichosa voluntad y, así, abrió la posibilidad de postular la presencia en el mundo de un principio intelectual que obra siempre a favor de todos y cada uno de los entes. Por otro lado, esta misma

---

<sup>144</sup>. En efecto, quien se supone lo ve todo, puede juzgar con claridad las sedes, las funciones, las competencias, en una palabra, los límites y fundamentalmente, las consecuencias, de cada cosa y, en virtud de ello, estar en la mejor posi-

figura es solidaria con la posibilidad, contraria a la anterior, de aislar el capricho de toda intencionalidad y, por tanto, de todo principio intelectual. Por ello, Moira no sólo fue útil para suponer que existe un principio que obra a favor de los entes sino, también, para negar este principio. En efecto, apoyados en su ciega, implacable e incomprensible ley, que parece estar presente en todos por igual, ella permitió suponer que todo es efecto de la eventualidad, de las circunstancias o, si se quiere, de la casualidad y, por tanto, del azar, que acomoda y dispone en un sentido u otro las indiferenciadas fuerzas de los seres. Por ello, la jovial filosofía procreó y acunó el atomismo de Leucipo y Demócrito, máximo exponente de esta postura que se identifica con el impulso que caracteriza al temperamento que en páginas anteriores he denominado «científico».

Estos átomos se mueven en el vacío infinito, separados unos de otros y diferentes entre sí en figuras, tamaños, posición y orden; al encontrarse unos con otros colisionan y algunos son expulsados mediante sacudidas al azar en cualquier dirección, mientras que otros, entrelazándose mutuamente en consonancia con la congruencia de sus figuras, tamaños, posiciones y ordenamientos, se mantienen unidos y así originan el nacimiento de los cuerpos compuestos.<sup>145</sup>

De nueva cuenta, entonces, un especial entramado entre religión preolímpica y religión olímpica ha dado lugar a la filosofía. Empero, en este caso, tal entramado ha promovido la tendencia, así llamada, «científica» y no la «mística», como ocurrió en ocasión anterior. Así, aunque pudo comprobarse que la filosofía no fue, en su tendencia «científica» un pensamiento ajeno a un determinado pensamiento religioso, sí pudo verificarse que, por virtud de un especial entramado entre visión olímpica y visión preolímpica, la cultura griega pudo alcanzar una perspectiva desacralizada de la realidad. Por tanto, gracias a su tendencia «científica», la filosofía aparece como el irrefutable inicio de la ruptura de la completa unidad entre religión y cultura que hasta entonces había distinguido a la vida humana.

En capítulos subsecuentes intentaré comprobar cómo es que, contra todo pronóstico, la visión cristiana del mundo intentará restaurar esa unidad perdida. Por tanto, no será aquí el lugar donde habré de dar solución a este asunto. En efecto, la tarea de explicar los rumbos que el legado de la tradición religiosa griega más remota encontró en la posteridad, a fin de plantear un actual reencuentro con la vida en común, exige abordar con antelación otros temas que, poco a poco, permitan sacar a la luz, en la medida de lo posible, algunos de los elementos de ese saber

---

ción para asignar y conceder atribuciones a cada ser u objeto.

<sup>145</sup>. Aristóteles, *Sobre Demócrito*, ap. Simplicium, *de caelo* 295, 11. Apud, Kirk & Raven, *Op. Cit.*, pp. 591-592.

implicito, a partir del cual se constituyó el espacio epistémico que dio lugar a esa visión del mundo, que encontró en el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, el único punto posible de resolución de la existencia humana. Aunque, a decir verdad, el recorrido que hasta aquí hemos hecho ha resultado ser muy provechoso y fructífero a este respecto. Parece que podemos estar seguros que el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, encuentra sus más hondas raíces en la tendencia «científica» de la filosofía. Por ello, lo que por ahora sigue es descubrir las vías por las que esta tendencia, a pesar de la existencia de la tendencia «mística», logró encallar en nuestra singular forma de concebir la humanidad. De otro modo, no será posible explicar a partir de qué he creído conveniente plantear un actual reencuentro con la vida en común, capaz de consolidar a esta última como forma sustancial de la destinación humana.

La ciencia *no puede* pronunciarse sobre el significado o el propósito de los fenómenos con los que tropieza, ésa no es su tarea, no fue diseñada para ese menester, y nosotros no podemos, como hacen muchos románticos, censurarla por ello. Lo lamentable es que la ciencia no se limita a decir que «la ciencia no puede medir el significado», sino que va más allá y concluye afirmando que, «por lo tanto, el significado no existe».<sup>146</sup>

## Conclusiones.

A pesar de las innegables diferencias existentes entre las dos grandes tendencias presentes en el origen de la filosofía, queda confirmado que, por vía de la figura de Moira, la *renovación orientalizante* es origen y carácter último de la filosofía. Razón por la cual queda demostrado que el nacimiento de la filosofía no es un fenómeno ajeno a un determinado pensamiento religioso; a saber: la religión preolímpica. Mas, según puedo ver, la aparición de las dos tendencias antes señaladas tampoco es ajena a cierta predisposición política u organización social.

En efecto, la tendencia «mística», por ejemplo, al haber dado razón del ser de las cosas a través de un principio intelectual providente y sabio, parece reivindicar un rey y defender, por tanto, una monarquía o, en su defecto, una aristocracia. La tendencia «científica», por su parte, al reducir a su médula de igualdad los principios regulativos de la ley de Moira, pudo dar razón del ser de las cosas por virtud de las disposiciones, propensiones, estados y fuerzas de los seres en

---

<sup>146</sup>. Wilbert K. *Op. Cit.*, p. 17.

particular, por tanto, en términos políticos, parece defender la isonomía, es decir, la igual participación de todos en el ejercicio del poder.

Esta similitud funda la unidad de la polis, ya que para los griegos sólo los semejantes pueden encontrarse mutuamente unidos por la *Philia*, asociados en una misma comunidad. El vínculo del hombre con el hombre adoptará así, dentro del esquema de la ciudad, la forma de una relación recíproca, reversible, que reemplazará a las relaciones jerárquicas de sumisión y dominación.<sup>147</sup>

Siendo, así, la tendencia «científica» se presenta afin a la democracia; entendida esta última simplemente como un *genus* distinto de la monarquía, la aristocracia, la oligarquía, etcétera.

Definir la democracia es importante porque establece qué cosa esperamos de la democracia... Si definir la democracia es explicar qué significa el vocablo, el problema se resuelve rápido; basta saber un poco de griego. La palabra significa, literalmente, poder (*kratos*) del pueblo (*demos*). Mas de esta manera habremos resuelto sólo un problema de etimología: únicamente se ha explicado el nombre. Y el problema de definir la democracia es mucho más complejo. El término democracia *está para algo*. ¿Para qué?

El término democracia desde siempre ha indicado una entidad política, una forma de Esta y de gobierno, y así ha permanecido como la acepción primaria del término... Así, pues, democracia no es aquí lo contrario de régimen opresor, de tiranía, sino de "aristocracia": una estructura social horizontal en lugar de una estructura social vertical... Democracia es, prioritariamente, un concepto político; pero también se caracteriza por una "igualdad de estima", por un *ethos* igualitario que se resuelve en el valor igual con el que las personas se reconocen las unas a la otras. Entonces, en la acepción original del término, "democracia" revela una sociedad cuyo *ethos* exige a sus propios miembros verse y tratarse socialmente como iguales.<sup>148</sup>

Es que, según puedo ver, la tendencia «científica» se presenta como una fuerte formulación teórica cuya meta fundamental parece no ser otra que ofrecer una explicación (y por tanto, una justificación) de los sucesos más característicos de la expansión económica iniciada en Grecia a fines de la era geométrica. Por tanto, estoy convencida que existe una estrecha relación entre política y economía, entre finanzas e instituciones públicas, entre costumbres cívicas e intereses económicos, entre filosofía y economía, entre filosofía y política, entre filosofía y orden social. Efectivamente, el cambio económico, financiero y tecnológico sufrido en Grecia a finales de la era geométrica convergen con el proyecto democrático que encontró su máximo esplendor en el siglo V en la, así llamada, Atenas de Pericles. Y, según puedo ver, lo mismo ocurre, *mutatis mu-*

<sup>147</sup>: Vernant, J. P. *Los orígenes...*, p. 72.

*tandis*, en nuestros días; aún cuando la libertad de los antiguos no haya sido comprendida en los mismos términos que la de los modernos.

Según Constant, el sistema representativo es un descubrimiento de los modernos. Las condiciones del hombre en la Antigüedad no permitían que una institución de este tipo se introdujese y afirmase. Los pueblos antiguos no podían sentir la necesidad ni apreciar las ventajas. La organización social que tenían orientaba sus preferencias hacia una libertad completamente distinta de la que garantiza el sistema representativo. ¿Qué se entiende por libertad en la época moderna? Es el derecho de cada uno a no estar sometido más que a leyes, a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni condenado a muerte, ni maltratado de manera alguna a causa de la voluntad arbitraria de uno o de varios individuos. Es el derecho de cada uno a reunirse con otras personas, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea sencillamente para llenar sus días y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y caprichos. Es, en fin, el derecho de cada uno a influir en la administración del gobierno, bien por medio del nombramiento de todos o de determinados funcionarios, bien a través de representaciones, peticiones, demandas, que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración.

Por el contrario, ¿en qué consistía la libertad de los antiguos? Constant la describe así: consistía en ejercer de forma colectiva pero directa distintos aspectos del conjunto de la soberanía; en deliberar en el ágora sobre la guerra y la paz, en llevar término alianzas con los extranjeros, en votar las leyes, en pronunciar sentencias, en examinar las cuentas, los actos, la gestión de los magistrados, en hacer que comparecieran ante todo el pueblo, acusarlos, condenarlos o absolverlos; pero a la vez que los antiguos llamaban libertad a todo esto, admitían como compatible con esta libertad colectiva la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto. En semejante cuadro, todas las actividades privadas están sometidas a una severa vigilancia. Nada se dejaba a la voluntad individual, ni en relación con las opiniones, ni con la actividad económica, ni, sobre todo, con la religión. Así pues, entre los antiguos, el individuo, casi siempre soberano en los asuntos públicos, es esclavo en sus relaciones privadas. Como ciudadano decide sobre la paz y la guerra. Como particular está limitado, observado, reprimido en todos sus movimientos. Como miembro del cuerpo colectivo interroga, destituye, sentencia, despoja, envía al exilio, condena a muerte a sus magistrados y superiores. A su vez, como sometido al cuerpo colectivo, puede verse privado de su estado, despojado de sus dignidades, apartado de la comunidad, condenado a muerte por la misma voluntad discrecional del cuerpo al que pertenece.<sup>149</sup>

He dicho que la tendencia «científica» es del todo afín a las ideas sociopolíticas reinantes en la época de la *renovación orientalizante*. Fue capaz de ofrecer fundamentos sobrados para, por ejemplo, brindar “igual participación de todos en el ejercicio del poder”.<sup>150</sup> Así, ella resulta ser un

<sup>148</sup> Sartori, G. ¿Qué es la democracia? Traducción de Miguel Ángel González Rodríguez y María Cristina Pestellini Laparelli Salomon. México: Taurus (Pensamiento) 2003; 438pp., pp. 21-24.

<sup>149</sup> Fischebelle, D. *Dinero y Democracia. De la antigua Grecia a la economía global*. Traducción de Attilio Pentimalli. Barcelona: Tusquets (Kriterios, 6), 2002; 194pp., pp. 19-21.

<sup>150</sup> Vernant, J. P. *Los orígenes...*, p. 72.

apoyo para las ideas que promovían “un sistema cuyo equilibrio es la ley y cuya norma es la igualdad.”<sup>151</sup> Por consiguiente, la tendencia «científica» parece ir de la mano con su época.<sup>152</sup>

Mas, al postular no sólo la igualdad de fuerzas sino al estar, además, fundada en la conciencia de que las cosas no siguen un curso inamovible, sino variable, la tendencia «científica» de la filosofía parece compaginar con las asunciones básicas de la visión olímpica del mundo —y, por añadidura, con la revolución que Grecia sufrió tras el creciente papel del comercio y el consiguiente descontrol político que ello trajo consigo— y, según veo, con casi cualquier época. Es que, a decir verdad, la destrucción y el cambio, que parecen estar en el seno del mundo, pueden muy bien encontrar resonancia en ella. Como bien señala G. Marcel, “la estructura del mundo en que vivimos permite y en cierta manera parece aconsejar una desesperación absoluta”<sup>153</sup>.

Pero no será aquí donde presente las razones por las cuales es posible hallar coincidencias y divergencias en la tendencia «científica» de la filosofía con la época contemporánea y moderna. Para llevar a cabo esa tarea es menester explicar con antelación los rumbos que el legado de la tradición más remota encontró en la posteridad. De otra forma, si bien podrían quedar muy bien ilustradas tales coincidencias, su razón de ser quedaría sin resolver. Por ello, en esta disertación me avocaré a preparar el camino por el cual se pueda llegar a comprender la razón de ser de esas distancias y de esas sorprendentes coincidencias. Me dedicaré, pues, a explicar los rumbos que el legado de la tradición más remota encontró en la posteridad a fin de esclarecer por qué si la vida en común es el camino al cual la tradición filosófica nos llama y nos conecta, hoy por hoy vivimos en una sociedad de tipo individualista que se recrudece con un furor que no parece tener fin. Así, el siguiente tema de análisis no es otro que la visión cristiana del mundo, visión que tantas polémicas y confusiones ha provocado desde su aparición hasta nuestros días. Pero antes de llevar a cabo ese análisis terminaré de exponer lo que, de acuerdo con lo que hasta ahora he dicho, es posible decir respecto de la tendencia «mística».

Según puedo ver, por lo que hasta ahora he venido desarrollando, la tendencia «mística» parece estar situada “un paso atrás” de la época olímpica. En efecto, al postular un señor o rey, aparenta estar más cerca del imperio micénico o de la aristocracia griega. ¿Será, por ello, que los

<sup>151</sup>. *Ibidem*.

<sup>152</sup>. Y, por ello mismo, de la sofística que logró acuñar la antítesis *nómos-phýsis* tan cercana a la relación que podrían guardar, respectivamente, la democracia y la igualdad natural de los seres. Mas, no será aquí el lugar donde desarrollaré esta idea, pues, como puede verse, una exigencia contraria a las metas más últimas de esta disertación se antepone para darle buen cause y solución.

<sup>153</sup>. Marcel. G. *Op. Cit.*, p. 53.

detractores de Sócrates, en cierto momento llegaron a pensar que, en términos políticos, él podría ser un defensor de la tiranía que, tras la caída en manos de los espartanos, asoló a Atenas del 404 al 403?<sup>154</sup> Sin poder dar respuesta cabal a esta pregunta, pues desviaría de manera sobrada la intención de esta disertación, debo decir que, respecto de las preferencias políticas que es dable descubrir en las tendencias «mística» y «científica» no pueden haber dudas. La historia de la filosofía lo confirma.

En autores que, de forma general, es posible situar en la tendencia «mística», encontramos como constante la propuesta del rey-filósofo o, si se quiere, de una “suprema autoridad, tanto en lo espiritual como en lo temporal en toda materia o asunto, cuya decisión es la definitiva”<sup>155</sup>. Lo mismo vale decir para los que pueden ser ubicados del lado de la tendencia «científica». Ellos se inclinan por proponer sistemas políticos donde “la relación social es asimilada a un vínculo contractual, y no ya a un estatuto de dominación y de sumisión, que se expresa en términos de reciprocidad, de reversibilidad.”<sup>156</sup> Tal es el caso, por ejemplo, de Maquiavelo, de Hobbes, de Rousseau o de Locke, que lejos están de defender cualquier forma de estado absolutista. Con todo, al apuntar todo esto adelanto asuntos que habré de plantear en otra ocasión. Por ello, no sigo más allá sino que regreso al asunto que por ahora es fundamental desarrollar.

Decía que en las dos grandes tendencias que conviven y confluyen en la filosofía, es posible descubrir “dos grandes corrientes que se contraponen en el mundo griego, una de inspiración aristocrática y la otra de espíritu democrático”<sup>157</sup>. ¿Resulta, entonces, que, debido a lo anterior, quiero llevar la discusión de tal forma que lo que se concluya sea que la lucha de clases ha dado origen a las dos grandes vertientes filosóficas —que, sin lugar a dudas y a pesar de las múltiples vicisitudes sufridas a lo largo de la historia, se mantienen vigentes y vivas hasta nuestros días? A decir verdad, esa no es de ningún modo mi intención. Antes bien, considero que, si algo es dable concluir de todo esto, eso ha de ser lo que Javier San Martín afirma en su texto *La antropología*; a saber: que el investigador o científico “no es una persona que nada aporte, que sea «neutral», o que actúe como espejo [sino que, muy por el contrario,] es heredero del saber implícito y se mueve en el espacio epistémico que termina afirmándose o formulando sus rasgos más esenciales en una teoría que, aplicada a los hechos, dará lugar a la ciencia explícita”<sup>158</sup>.

<sup>154</sup>. Cf. Guardini, R. *La muerte de Sócrates*, pp. 63-64.

<sup>155</sup>. Cf. Campanella, T. *Op. Cit.*, p. 36.

<sup>156</sup>. Cf. Vernant, J. P. *Los orígenes...*, p. 109.

<sup>157</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 108.

<sup>158</sup>. San Martín, J. *Op. Cit.*, p. 15.

Así las cosas, al presentar las inclinaciones políticas que es dable entresacar de las dos vertientes filosóficas que por ahora se analizan, lo que a fin de cuentas me interesa es destacar su temporalidad, es decir, su condición de ser productos del tiempo y, por tanto, su movilidad en él y hacia él. ¿Y qué gano con ello? Confirmar la idea que sostiene que el discurso filosófico se origina en una elección de vida y en una opción existencial y que el filosofar, por tanto, implica un interés por el sentido de la existencia en general, que se extiende y proyecta al sentido de la existencia humana, en particular. En efecto, toda vez que la situación que vivía Grecia a fines de la era geométrica era una época caracterizada por el enfrentamiento de grupos que hacía urgente la instauración del orden, tanto la respuesta «mística» como la respuesta «científica» aparecen como dos sentencias que, cada una por su parte, al ofrecer diversas razones a favor de su resolución, intentan dar con la forma más eficaz de lograr el anhelado orden. Dicho de otra forma, toda vez que es dable entresacar inclinaciones políticas en cada una de las tendencias filosóficas antes expuestas, es posible considerarlas como tentativas de organización y de conducción social que se suponen viables y legítimas, por considerarse fundadas, cada una por su parte, en un discurso que presumía dilucidar cómo estaba constituido el fondo de las cosas.

Así, por ejemplo, “la corriente aristocrática enfoca a la ciudad en la perspectiva de la *eunomía* soloniana, como un *cosmos* constituido de partes diversas que la ley mantiene dentro de un orden jerárquico. La *homónoia*, análoga a un acuerdo armónico estriba en una relación de tipo musical: 2/1, 3/2, 4/3. La media justa tiene que coordinar poderes naturalmente desiguales, asegurando una preponderancia sin exceso de uno sobre otro. La armonía de la *eunomía* implica, por consiguiente, el reconocimiento, tanto en el cuerpo social como en el individuo, de [...] la necesidad de asegurar la preponderancia de lo mejor sobre lo peor. Es esta orientación la que triunfa en el pitagorismo; es también la que inspira la teoría de la *sôprosyné* tal como Platón la expone en su *República*. No es una virtud especial de una de las partes del Estado, sino la armonía del conjunto lo que hace de la ciudad un *cosmos*, lo que la hace «dueña de sí» en el sentido en que se dice que un individuo es dueño de sus placeres y sus deseos. Comparándola a un canto al unísono, Platón la define: «un acorde natural entre las voces de lo menos bueno y lo mejor sobre la cuestión de saber a quién debe pertenecer el mando en el estado y en el individuo» [...] De este modo, las clases bajas son mantenidas en la posición inferior que les es propia, sin experimentar, no obstante, ninguna injusticia en ello. La igualdad realizada continúa siendo proporcional al mé-

rito.”<sup>159</sup> Además, en esta visión, el ser humano, al ser comprendido como un ser abierto y dirigido a lo divino, es considerado un ser llamado a la vida en común, o lo que es lo mismo, a la subsunción y absorción del individuo en pro de la comunidad. En efecto, en ella cada ser es concebido como parte fundamental del engranaje de una gran maquinaria que funciona gracias al desempeño que cada uno de sus elementos ofrece al todo.

¿Qué decir, de la corriente democrática? Según Vernant “la corriente democrática va más lejos, define a todos los ciudadanos en cuento tales, sin consideración de fortuna ni virtud como «iguales», exactamente con idénticos derechos de participar en todos los aspectos de la vida pública. Tal es la idea de *isonomía* que toma a la igualdad en forma de la relación más simple: 1/1. La única «justa medida» susceptible de coordinar las relaciones entre los ciudadanos es la igualdad plena y total. No se trata ya, pues, como anteriormente, de encontrar la escala que haga proporcionales los poderes al mérito y logre entre elementos diferentes y hasta disonantes un acorde armónico, sino de igualar estrictamente entre todos la participación en la *arkhé*, el acceso a las magistraturas, hacer que desaparezcan todas las diferencias que contraponen mutuamente a las diversas partes de la ciudad, unificarlas por mezcla y fusión, a fin de que nada distinga ya unas de otras en el plano político. Este objetivo es el que realizan las reformas de Clístenes; ponen en pie una organización política de conjunto que por su coherencia, por la nitidez de sus rasgos, por su espíritu plenamente positivo, se presenta como la solución de un problema: ¿qué ley debe ordenar la ciudad a fin de que sea ésta una en la multiplicidad de ciudadanos, a fin de que éstos sean iguales en su necesaria diversidad?”<sup>160</sup> Por tanto, esta tendencia, parece estar más cerca del individualismo que vivimos en la actualidad. La “comunidad” no es más que la unión de átomos, de individuos que confluyen en función de intereses, acuerdos, intercambios. Falta, sin embargo, clarificar los rumbos que esta tradición alcanzó en la posteridad para que, a pesar de la tendencia «mística», hoy en día vivamos bajo una sociedad de tipo individualista que se recrudece con un furor que parece no tener fin.

De esta suerte, las dos tendencias filosóficas, una aristocrática y la otra democrática, una «mística» y la otra «científica», respectivamente, apoyan, cada una por su parte, una específica visión del mundo y, por tanto, un tipo de organización social que está coordinado con aquella. Con todo, a pesar de las muy radicales diferencias que una y otra tendencia guardan entre sí, es posible reconocer entre ellas una grande coincidencia, a saber: el fuerte auxilio que ambas hallan

<sup>159</sup>. Vernant, J. P. *Los orígenes...* p. 108-110.

en la figura de Moira. Por tanto, queda confirmado que el reencuentro que Grecia tuvo con Oriente a finales de la era geométrica es elemento fundamental para comprender el nacimiento, el carácter y las direcciones que la filosofía exhibe en sus orígenes. A través de la figura de Moira el pensamiento griego pudo transformar y sobrepasar el esquema de relación social y explicación cósmica que el mundo olímpico ofrecía<sup>161</sup>.

Empero, si la figura de Moira fue condición fundamental para que el pensamiento griego se colocara un paso más allá de la visión olímpica del mundo, no fue por que ella hubiese sido conseguido enterrar las tendencias que, desde el principio, fueron abiertas muy claramente por el mundo olímpico. Antes bien, si esa figura alcanzó a repercutir y transformar la imagen que del mundo y de sí mismos tenían los griegos bajo el auspicio de la religión olímpica, fue porque, gracias a ella, el pensamiento griego tuvo elementos para llevar a cabo una recomposición de esa visión, cuyo más fundamental resultado fue, al fungir como piedra de toque para la reflexión, la posibilidad de separar y, por tanto, clarificar, definir y encausar las dos tendencias que cobraron vida en tal visión del mundo

Por ello, supongo que por virtud de la filosofía, quedó destruida la completa unión entre religión y cultura que distinguió a la vida humana arcaica. Es que, una y otra tendencia, a pesar de ser ambas resultado de las reflexiones que se llevaron a cabo con base a un pensamiento religioso; a saber, la notable figura de Moira, representan y encierran, cada una por su cuenta, una postura diametralmente opuesta respecto de la concurrencia divina en la organización del cosmos. Mientras una la afirma, la otra la niega, mientras una la conserva, la otra la deja de lado al convertirla en fuerza imparcial existente en todos los seres. Por tal razón, mientras que la tendencia

---

<sup>160</sup> Ibid. p. 110.

<sup>161</sup> Lo mismo, en mi opinión, vale decir respecto de la tragedia. En efecto, estoy convencida que así como la filosofía, la tragedia también es producto de un especial entramado entre religión olímpica y preolímpica. La idea de destino tan presente en ella no puede menos que hacer notar las muy grandes diferencias que Sófocles y Esquilo guardan con Homero. A decir verdad, considero que la vida heroica no puede nunca ser una vida trágica. Héroe sólo puede serlo aquél quien vive en un mundo sin destino, como Odiseo, que por voluntad de los dioses, pudo emprender el regreso a su patria y restablecer el orden. Pero la tragedia, aunque asume la figura de los dioses olímpicos, incluye una variable que recuerda muy fuertemente la figura de Moira. Se trata, en efecto, de la ley ineluctable, que se cumple y no demora. ¿Por qué la tragedia representó la "religión oficial" de Grecia? Según puedo ver, en la tragedia ni reyes ni esclavos se salvan de la ley. Es una representación de "la verdad" que da fundamento teórico a la democracia. La tragedia, así, funciona como un refuerzo, un modo de afianzar la convicción de la igualdad en todos los miembros de la polis. No obstante, por el momento no estoy en posibilidad de justificar estas breves reflexiones. Es que, por su carácter y sentido, llevarían esta investigación por derroteros muy alejados, aunque no sin relación, del asunto que esta disertación tiene entre manos. Dejo, pues, para otra ocasión el desarrollo de estas ideas, aunque no pierdo la oportunidad de presentarlas.

«mística» puede situarse del lado de la “comunidad”, la tendencia «científica» parece estar más del lado del individualismo.

No obstante, tendencia «mística» y tendencia «científica» son producto de la recomposición que la visión olímpica alcanzó por vía de la *renovación orientalizante*. Esta última, por tanto, puede ahora ser considerada origen y carácter último de la filosofía; la que por su parte, a través de aquellas dos importantes tendencias, logró proyectar y legar a la posteridad el dilema que, en su momento, fue despejado por la religión olímpica. Enseguida discutiré cómo y en qué medida esas dos tendencias y aquél carácter pudieron, en mi opinión, permanecer vigentes y vivos en la posteridad. De otro modo, será imposible explicar qué pasó en la posteridad con el legado de la tradición filosofía más remota y, nada podrá hacerse a fin de localizar los pasos que en la historia de la cultura occidental dirigieron al tipo de sociedad individualista que hoy nos rige. Por tanto, a fin de estimar en qué medida es actual un reencuentro con la vida en común, la exposición de la visión cristiana del mundo se presenta como una tarea urgente.

Entonces, a fin de saldar algunas de las exigencias que la presente disertación tiene impuestas y estar en mejor posición para evaluar qué tanto la filosofía tradicional es capaz de afrontar de nuevo, en nuestro mundo actual, la aventura espiritual que afrontó en su momento y, por tanto, valorar bajo qué supuestos y en qué condiciones la vida en común es rumbo viable para la resolución de nuestro porvenir; ofreceré, en lo que sigue, lo que desde mi punto de vista, puede ser considerado un esquema general de los rasgos más fundamentales de la visión cristiana del mundo. Por esta vía intentaré alcanzar algunos de los elementos que, llegado el momento, habrán de ser útiles para, llegado el momento, evaluar las condiciones por las que la vida en común podría ser rumbo viable para la resolución de nuestro porvenir.



## *Tercera Parte*

### **RUPTURA DEL KÓSMOS: REINVENCIÓN DEL HOMBRE Y TRANSLACIÓN DE LO DIVINO. *LA VISIÓN CRISTIANA DEL MUNDO.***

*Que no se diga que yo no he dicho nada de nuevo: la disposición de las materias es nueva, cuando se juega a la pelota, es una misma pelota la que juega el uno y el otro, pero uno la coloca mejor. Yo desearía por lo mismo que se dijera que me he servido de las palabras antiguas. ¡Como si los mismos pensamientos no formasen otro cuerpo de discurso por disposición diferente! Así también que las mismas palabras forman otros pensamientos por su diferente disposición.  
Las palabras diversamente ordenadas producen diversos sentidos, y los sentidos diversamente ordenados producen diferentes efectos.  
Blaise Pascal, Pensamientos.*

*La naturaleza del hombre se considera de dos maneras: la una, según su fin, y entonces es grande, incomparable; la otra, conforme a la multitud, como se juzga de la naturaleza del caballo o del perro, por la multitud, ven en él la carrera, el animus ardentis; y entonces el hombre es abyecto y vil. He ahí los dos caminos que hacen se juzgue tan diversamente, y que hacen disputar tanto a los filósofos. Porque el uno niega la suposición del otro; el uno dice: «El hombre no ha nacido para ese fin, porque todas sus acciones repugnan a ello»; el otro dice: «Se aleja de su fin cuando hace esas bajas acciones.»*

*Blaise Pascal, Pensamientos.*

## Introducción.

En capítulos anteriores presenté una serie de reflexiones respecto de las posibilidades que, para la conceptualización y definición de lo humano, habían despejado, tanto la visión mítica del mundo, como la visión filosófica. Con respecto a la visión mítica, señalé que el ser humano quedó definido como un contemplador capaz de admirar cosas maravillosas que, por ser tales, eran consideradas divinas. Advertí, además, que mientras que para el mito las cosas divinas quedaban siempre reducidas a figuras presentes, la filosofía inauguró una nueva forma de concebir y caracterizar la divinidad. Se trataba, en efecto, de una forma invisible; la forma que daba forma a todas las cosas, la ley que daba orden y sentido al mundo entero. Así, señalé que, si bien la filosofía había redefinido el objeto y, por virtud de ello, el sujeto de la contemplación, no por eso había cambiado lo que, por siglos, se había considerado el sentido griego de la existencia; a saber: *contemplar y ser contemplado*. Sin embargo, si avisé que, a pesar de esa fundamental convergencia, la filosofía había logrado transformar el significado de la piedad y, con ella, la razón de ser del ser humano en el mundo; pero que, no por ello, había logrado trastocar el sentido último de toda actitud religiosa; a saber: el reconocimiento de la propia nulidad ante la comparecencia de lo absoluto.

Con todo, a la hora de explicar las razones por las cuales la filosofía no podía ser considerada un fenómeno ajeno a un tipo de pensamiento religioso, descubrí que un especial entramado entre religión preolímpica y religión olímpica había dado lugar a dos importantes tendencias en la filosofía; a saber: la «científica» y la «mística». Así, aunque por sus cimientos la filosofía no pudo ser considerada un fenómeno ajeno a un determinado pensamiento religioso, por virtud de su tendencia «científica» sí permitió alcanzar una perspectiva desacralizada de la realidad. Por ello, en su momento indiqué que, por virtud de estas dos tendencias tan contrapuestas, la filosofía bien podía ser considerada el irrefutable inicio de la ruptura de la completa unidad entre religión y cultura, que había distinguido a la vida humana desde sus más remotos inicios. En este sentido señalé que en capítulos subsecuentes pretendería probar que, contra todo pronóstico, la visión cristiana del mundo intentó restaurar esa unidad perdida. Eso es, pues, lo que intentaré hacer enseguida. Todo ello, claro está, con el fin de explicar los rumbos que el legado de la tradición filosófica más remota encontró en la posteridad y, así, estar en situación

de ofrecer elementos que, llegado el momento, permitan considerar viable un actual reencuentro con la vida en común.

Cierto, al descubrir la presencia de las dos tendencias básicas situadas en el origen de la filosofía, se ha logrado un significativo avance con respecto a la tarea de localizar algunos de los elementos de ese saber implícito, a partir del cual, se constituyó el espacio epistémico que dio lugar a esa visión del mundo, que encontró en el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, el único punto posible de resolución de la existencia humana. En efecto, podemos estar seguros que el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige encuentra sus más hondas raíces en la tendencia «científica» de la filosofía. Pues bien, con el fin de presentar las razones por las cuales considero que no es absurdo ni descabellado plantear un actual reencuentro con la vida en común, capaz de consolidar a esta última como forma sustancial de la destinación humana, lo que por ahora sigue es descubrir las vías por las que la tendencia «científica» —a pesar de la existencia de la tendencia «mística»— logró encajar en nuestra singular forma de concebir la humanidad. Toca ahora, pues, el turno de analizar la visión cristiana del mundo, ya que es ella parte fundamental en el sumario de nuestra cultura.

En mi anterior serie de conferencias, en lo posible me abstuve de referirme a la historia de la cultura cristiana, no porque quedara fuera del objeto de las *Gifford Lectures*, sino porque es la cultura a la cual todos en cierto sentido pertenecemos. Por tanto, nos es imposible estudiarla del mismo modo que a las culturas del pasado remoto, a las que sólo podemos ver a través del velo opaco de la arqueología, o a las culturas del mundo no europeo, a las que tenemos que entender desde fuera y desde lejos. Esto implica una diferencia en la cualidad de nuestro conocimiento que casi puede compararse con la diferencia entre el conocimiento del astrónomo sobre otro planeta y el conocimiento del geógrafo sobre la tierra en que vivimos.<sup>1</sup>

Dicho de otra forma, la meta fundamental de esta disertación es esbozar la génesis y evolución de nuestra propia, singular y temporal forma de hacer vida y concebir la humanidad para, llegado el momento,, evaluar nuestra aptitud para, hoy por hoy, proseguir, persistir y avanzar en la travesía de la *κοινωνία* y la *δυνάμενος κοινωνεῖν* en la que, desde sus orígenes la filosofía nos ha colocado, a través principalmente —ahora lo sabemos— de su tendencia «mística». Por tanto, al intentar localizar las posibilidades que la visión cristiana del mundo abrió

<sup>1</sup>. Dawson, Ch. *La religión y el origen de la cultura occidental*. Traducción de Elena Vela. Madrid, Encuentro (Ensayos, 90); 1995; 228pp., p. 7

a la posteridad para la definición y conceptualización de lo humano, no tiene otro fin que alcanzar elementos de juicio que ayuden a dirimir si ella puede ser considerada un universo simbólico propicio para la construcción de la vida en común —y, por consiguiente, una continuación, *sui generis*, de la línea abierta por la filosofía en sus inicios, básicamente en la vertiente que aquí he llamado «mística»— o, por el contrario, causa de disolución de esa antigua e importante ruta de la vida en común y, por ende, causa inmediata y directa —en consonancia con la tendencia «científica»— del tipo individualista de sociedad que hoy nos rige.

Puesto que antes he anunciado que es mi opinión considerar que la conexión con la vida en común que la tradición nos legó, fue rota en el paso del Renacimiento a la Modernidad Filosófica, algunos podrían preguntar si tiene algún sentido anunciar la intención de rastrear en la visión cristiana del mundo indicios de esa ruptura. Dicho de otro modo, el asunto de la reflexión acerca de la presencia o ausencia de la visión cristiana del mundo como condición de posibilidad de la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige, puede aparecer, en un primer acercamiento, como resultado, o de la distracción, o de una insensata condescendencia.

Pero, aun cuando he declarado que, en mi opinión, es en el paso del Renacimiento a la Modernidad Filosófica donde debe situarse el origen de la ruptura con la vida en común, al hablar así, no he supuesto, que a la hora de considerar las razones que la hicieron viable, la visión cristiana o griega deban quedar fuera. Muy por el contrario. Un deber fundamental de esta disertación ha sido intentar explicar los rumbos que el legado de la tradición más remota encontró en la posteridad, pues pretende al menos dos cosas. Por un lado, sacar a la luz algunos de los elementos de ese saber implícito, a partir del cual, se constituyó el espacio epistémico que dio lugar a esa visión del mundo, que encontró en el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, el único punto posible de resolución de la existencia humana. Por otro, encontrar razones que permitan admitir que, a pesar del estado actual de cosas, un reencuentro con la vida en común es vigente y, sobre todo, actual.

Además, es imposible olvidar que el Renacimiento se vio enfrentado (sea de la manera que fuere; es decir, aceptando, rechazando, reformando o asimilando) a esas dos importantes visiones del mundo —griega y cristiana, respectivamente. Por ello, la reflexión respecto de la posibilidad de encontrar en la visión cristiana del mundo elementos que den sustento al espacio epistémico que promovió y fundó la peculiar imagen del mundo, donde la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige, encontró su perfil y sustento, no puede ser asumida como resultado de la

condescendencia, sino parte fundamental de un análisis profundo y serio, cuya meta es alcanzar algunas de las razones por las cuales es dable comprender la razón de ser del individualismo que, hoy por hoy, es el punto de resolución de la existencia humana.

Por otra parte, según se admita o excluya la visión cristiana en la construcción y fundamento de la sociedad individualista que hoy nos rige, surgen importantes consecuencias; no sólo para la historia de la cultura, sino también para la comprensión y desarrollo del tema central de esta disertación. Por ejemplo, si fuera el caso que tal visión está incluida en la construcción de una visión individualista del mundo, ya no sería tan sencillo pensar el Renacimiento como una época de forzosa ruptura con el pensamiento medieval y, por añadidura, con la visión cristiana del mundo o, mejor aún, ya no sería tan fácil asumir que entre la visión cristiana del mundo y el pensamiento medieval existe una identificación tan plena y absoluta, como hasta ahora se ha pensado.

¿Cómo ocurrió que un pequeño grupo de pueblos de Europa occidental, en un período de tiempo relativamente breve, pudo transformar el mundo y emanciparse a sí mismo de la dependencia que durante siglos sujetó al hombre a las fuerzas de la naturaleza? En el pasado esta milagrosa hazaña se explicaba como una manifestación de una ley de progreso universal que regía el universo y llevaba a la humanidad, por inevitables etapas, desde el estado de primate hasta la perfección. Hoy estas teorías ya no se aceptan, pues nos hemos dado cuenta que dependen en gran medida de un optimismo irracional que formaba parte del fenómeno que trataba de explicar. En cambio, ahora tendemos a preguntarnos cuáles fueron los factores de la cultura europea que explican el peculiar desenvolvimiento del hombre occidental. O, como dicen los norteamericanos expresivamente, «¿qué es lo que lo hace andar?». Pero cuando alcancemos este punto veremos que el factor religioso influye poderosamente sobre la cuestión.

Como escribí hace dieciocho años: «¿a qué se debe que sólo Europa, entre todas las civilizaciones, haya estado continuamente sacudida y transformada por una energía y una inquietud espiritual insatisfecha por las estáticas leyes de la tradición social que dominan las culturas orientales? Tal vez se deba a que su ideal religioso no consistió en adorar una perfección eterna e inmutable sino en un espíritu que se esforzaba por incorporarse a la humanidad y por cambiar el mundo. En Occidente el poder espiritual no ha quedado inmóvil en un orden social sagrado como en el estado confuciano de China y en el sistema de castas del a India. Al contrario adquirió libertad social y autonomía, y en consecuencia su actividad no se confinó a la esfera religiosa sino que tuvo efectos de mucho alcance en todos los aspectos de la vida social e intelectual.

Se puede objetar que éste es sólo uno y no el más importante aspecto del movimiento humanístico. Per aun las realizaciones puramente naturalistas del Renacimiento dependían de sus antecedentes cristianos. El humanismo fue, es cierto, una vuelta hacia la naturaleza, un redescubrimiento del hombre y del mundo natural. Pero el autor del descubrimiento, el principio activo del cambio, no fue el hombre natural: fue el hombre cristiano, el tipo humano producido por diez siglos de disciplina espiritual e intenso cultivo de la vida interior. Los grandes hombres del Renacimiento eran hombres espirituales aun estando profundamente sumergidos en el orden temporal. De los recursos acumulados en su pasado cristiano

adquirieron la energía par conquistar el mundo de la materia y crear la nueva cultura del espíritu».<sup>2</sup>

En este sentido, la consideración que enseguida desarrollaré puede traer para la historia de la filosofía importantes consecuencias. Claro está que no podré seguir las ni desarrollarlas. Ello implicaría alejarme enormemente de la meta central que anima este trabajo.<sup>3</sup> Con todo, no habré de ponerlas del todo fuera. Algo habré de anotar fundándome en ellas. Por tanto, en lo que sigue, sólo me avocaré a reconstruir o, mejor dicho, deducir las características que para el sujeto humano se desprenden de los supuestos que fundan y dan vida a la visión cristiana del mundo.

Cierto, el objetivo puede parecer desmesurado. Sin embargo, ceñirse a las ideas es receta infalible para encontrar límites. En lo que sigue, entonces, analizaré sólo ideas. Dejaré de lado consideraciones históricas siempre que representen un obstáculo para alcanzar el objetivo central de este análisis, a saber: conseguir algunos apuntes que permitan evaluar si la visión cristiana del mundo es o no parte fundamental de ciertos supuestos del espacio epistémico que promovió y fundó esa cosmovisión en la que, la sociedad de tipo individualista que hoy conocemos, aparece como el único punto de resolución de la existencia humana.

Es verdad, la peculiar caracterización de la visión cristiana del mundo que habré de exponer en las páginas siguientes puede poner en entredicho algunos de los supuestos más comunes de la historia de la filosofía. Sin embargo, existen fuertes razones para aventurarse en esta travesía. En el centro de la reflexión está la posibilidad no sólo de comprender sino también de reencaminar, el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige. Sano y fructífero es, pues, ofrecer nuevos rumbos en la reflexión y el análisis.

Si desprendidos de todo prejuicio histórico, somos capaces de discernir lo que la visión cristiana pretende ofrecer a la posteridad, podremos tener a la vista importantes elementos para

<sup>2</sup> Dawson, Ch. *Christianity and the New Age*, pp. 94-96 (1931), *Apud*, Dawson, Ch. *Op. Cit.*, pp. 11-12.

<sup>3</sup> Conceptos como "Filosofía Medieval", "Edad Media", "Medioevo", "Escolástica" y eso que he dado en llamar "Visión Cristiana del Mundo" han llegado de modo general a entremezclarse e incluso a identificarse. Con todo, no es intención de las páginas siguientes presentar una reflexión avocada a distinguir y separar tales conceptos. Por tanto, será en un trabajo posterior donde, por un lado, habré de llevar a cabo esta tarea y, por otro, evaluaré en qué medida la visión cristiana del mundo está o no presente en el surgimiento y motivos más característicos del Renacimiento. Por tanto, será en otra ocasión donde podré probar ciertas tesis relacionadas con este importante asunto. Primera, que en la historia de la cultura la visión cristiana del mundo no logró tomar cuerpo firme en todas sus consecuencias sino hasta fines de la Edad Media. Segunda, que, por lo tanto, el fin de la, así llamada, Edad Media y el origen del Renacimiento suponen, cada uno por su parte, el intento de poner en marcha hasta sus últimas consecuencias el argumento de la visión cristiana del mundo. Tercera que, por ende, algunas de las posturas y creaciones más propias del Renacimiento no pueden ser comprendidas sin suponer que, en su entraña, hay una participación sustancial de la visión cristiana del mundo. Por tanto, en lo que sigue me ocuparé solamente de exponer, delimitar y caracterizar eso que he querido llamar "visión cristiana del mundo" en lo que a sus supuestos antropológicos y metafísicos respecta.

llegar a comprender los más profundos cimientos del espacio epistémico que promovió y fundó la cosmovisión que dio origen a la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige. Ciertamente, con la aclaración que sobre el origen de la filosofía he llevado a cabo en el capítulo anterior, he conseguido dar un paso significativo, pero falta, como es claro, seguir adelante, pues, según parece, el triunfo del proyecto individualista no reporta una presencia lineal desde su aparición hasta nuestros días, sino, más bien, un impulso intermitente que nos lleva a sospechar que líneas de trabajo oponentes a él lograron una mejor acogida en el desarrollo cultural de occidente.

Por tanto, la importancia de la reflexión respecto del papel que la visión cristiana llegó a tener en la construcción del espacio epistémico, que promovió y fundó la cosmovisión que dio origen a la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige, no pretende sino aportar elementos de reflexión que, en su momento, permitan evaluar cómo, por qué y en qué medida estamos o no preparados para, en la sociedad humana actual, superar el individualismo.

Ahora bien, por cuanto que la exposición de la visión cristiana pretende ofrecer elementos para evaluar la capacidad de la sociedad humana actual para superar el individualismo, es menester desarrollar una reflexión que se encamine a producir una arqueología de la construcción de la identidad, sea ya personal o comunitaria. Por tanto, antes de hablar de la visión cristiana, será menester comprender el lugar e importancia que la individualidad tuvo en el pensamiento primitivo y en el mundo heroico griego. No sólo porque, a decir verdad, es imposible dejar de percibir la visión cristiana del mundo como una concepción enfrentada a la tradición griega —sea filosófica o mítica— sino porque, como se verá en su momento, los supuestos que la constituyen logran componer un sistema del todo diferente a la visión griega tanto mítica como filosófica.

El capítulo sexto estará encaminado a intentar construir la arqueología señalada. Por tanto, se pondrá al servicio de varias tareas. En primer término, construir un ambiente de contraste que, en su momento, licenciará para comprender más fácilmente la especial construcción que de la identidad individual produjo la visión cristiana. En segundo término, intentará clarificar qué tanto el anhelo de individualidad es un anhelo que define y constituye la existencia humana. Por ello, en tercer término, valdrá para presentar a la visión cristiana como una entre tantas vías en las que el ser humano ha creído que puede vivir y alcanzar su identidad e individualidad. Razón por la cual, en cuarto término, procurará ofrecer elementos para, en su momento, evaluar la capacidad que esta visión tiene, frente a la primitiva y la griega, para dar salida al anhelo humano de alcanzar y vivir la individualidad y la identidad. Con todo, esta evaluación no encontrará definición completa sino

hasta el último de los tres capítulos que componen esta tercera parte de la disertación. Por tanto, será en el capítulo séptimo donde daré a conocer los elementos teóricos en función de los cuales la visión cristiana del mundo fue capaz, en mi opinión, de dotar a la individualidad humana de cierto estatuto.

Al final de este recorrido, espero haber alcanzado algunos elementos útiles para, llegado el momento, evaluar, por un lado, si es acaso posible situar, en el paso del Renacimiento a la Modernidad Filosófica, el principal rompimiento con la vida en común y, por otro, clarificar bajo qué interpretación teórica es hoy en día posible plantear un reencuentro con la vida en común, como forma sustancial de la destinación humana.



## *Capítulo Sexto*

### UN CONTEMPLADOR CONTEMPLADO: ALCANCES Y LÍMITES DE LO HUMANO EN EL MUNDO PRIMITIVO Y HEROICO.

#### **Introducción.**

Pedro Lain Entralgo afirma que “una situación humana, sea individual y biográfica o colectiva e histórica, sólo podrá ser cabalmente descrita distinguiendo en ella su intimidad y su expresión.”<sup>1</sup> La primera, continúa nuestro autor, sirve de fundamento a la segunda, pues aquella está “constituida por el sistema de creencia, esperanzas y dilecciones del hombre singular o del conjunto de hombres a que nuestra descripción haya de referirse.”<sup>2</sup> Por tanto, a la hora de intentar esclarecer la especial construcción que la visión cristiana produjo de la identidad individual, no hay vía más segura que el análisis de ideas y el contraste.

Con todo, una exposición de la visión cristiana del mundo que no aluda o tenga presente la tradición griega, no podrá tener buen efecto, porque es imposible que esa visión deje de ser percibida como una concepción enfrentada a la tradición griega (sea filosófica o mítica) —no sólo porque algunos de los que abrazaron la confesión cristiana se hayan “encontrado” (sea lo que esto signifique) con aquella, sino porque, como se verá más adelante, los supuestos que la constituyen logran componer un sistema del todo diferente a la visión griega (tanto mítica como filosófica). Sin embargo, también será menester adentrarnos en los condicionales bajo los que el sujeto

---

<sup>1</sup>. Lain Entralgo, *P. Op. Cit.*, p. 14.

<sup>2</sup>. *Ibidem.*

humano quedó delimitado en la mentalidad primitiva. Entonces, aclarar los procedimientos adoptados por ambas tradiciones a la hora de dotar a la individualidad humana de cierto estatuto social más o menos establecido, permitirá hacer más confiable, objetiva y, sobre todo, sencilla, la evaluación respecto de la presencia o ausencia de la visión cristiana del mundo en la construcción del tipo individualista de sociedad que hoy nos rige

Entonces, antes de emprender el examen al que la visión cristiana habrá de estar sometida, será menester recurrir, en primer lugar, a la mentalidad primitiva y, en segundo, al tema que de manera general, amplia y reiterada, ha ocupado las reflexiones de los capítulos anteriores. Me refiero, justamente, al mundo mítico griego. Como se verá a continuación, es él verdadero ambiente de contraste a través del cual será posible aclarar los contenidos, límites, valores y procedimientos, adoptados por la visión cristiana del mundo a la hora de dotar a la individualidad humana de cierto estatuto más o menos coherente y socialmente establecido. Existen, pues, fuertes razones para no abandonar de una buena vez este horizonte de acción y reflexión.

Como se verá enseguida, las razones por las cuales es fundamental recurrir al mundo griego nada tienen que ver con la suposición de que entre visión cristiana del mundo y filosofía griega existen tan sólo francas y profundas coincidencias. En efecto, aunque es verdad que no es posible negar que en la tradición filosófica griega existan elementos que parecen no estar muy separados de las creencias cristianas,<sup>3</sup> es absurdo negar que entre una y otra visión prevalecen fuertes, amplias y variadas, divergencias.

Pues bien, al intentar aclarar los contenidos, límites, valores y procedimientos, adoptados por la visión cristiana del mundo a la hora de dotar a la individualidad humana de cierto estatuto más o menos coherente y socialmente establecido, no sólo hablaré de las características que, para el sujeto humano, se desprenden de los supuestos que fundan y dan vida a la tradición griega. También será de primordial importancia abordar todo lo que se refiere a la mentalidad primitiva. Por ello, en la primera parte de la reflexión que compone el presente capítulo, intentaré construir una arqueología de la construcción de la identidad, sea ya personal o comunitaria, en la mentalidad primitiva. A partir de ella procuraré esclarecer el lugar e importancia que la individualidad y la comunidad tuvieron en esta mentalidad. En la segunda parte, intentaré hacer eso mismo pero con respecto al mundo griego heroico y filosófico.

---

<sup>3</sup>. Cf. Ferrater Mora, J. "Cristianismo", en *Diccionario de Filosofía*, Tomo II.

La arqueología antes anunciada servirá, en primer término, para construir un ambiente de contraste que, según creo, ha de ser útil para, llegado el momento, comprender con más facilidad la especial construcción que de la identidad individual la visión cristiana produjo. Y, en segundo, procurará valer para clarificar en qué medida el anhelo de individualidad es un anhelo que define y constituye la existencia humana. Por su parte, la presentación de la construcción de la individualidad que se la cultura griega, sea mítica o filosófica, llevó a cabo, procurará, entre otras cosas, presentar elementos a partir de los cuales sea posible hablar de la visión cristiana como una de las tantas vías en las, a lo largo de su historia, el ser humano ha creído puede vivir y alcanzar su identidad e individualidad. Por ello, la segunda parte de esta exposición intentará alcanzar algunos de los elementos de utilidad para, llegado el momento, estar en capacidad de evaluar la capacidad que la visión cristiana tiene, frente a la primitiva y la griega, para dar salida al anhelo humano de alcanzar y vivir su individualidad y su identidad. Como ya había anunciado, esa evaluación la llevaré a cabo en el último de los tres capítulos que componen esta tercera parte de la presente disertación.

Por tanto, en lo que sigue, tan sólo me avocaré a exponer, bajo el auspicio de varios autores, los modos como, desde mi punto de vista, pensaron al individuo y la comunidad, tanto la mentalidad primitiva como la cultura griega heroica y filosófica. Cabe señalar que, a lo largo de esta exposición podrá confirmarse que lo que Kerényi llegó a considerar el sentido griego de la existencia humana, a saber: "*contemplar y ser contemplado*" es, en realidad, el motivo más básico, más original del existir humano. Por ello, una vez concluida la presente exposición, podré concluir que las diversas manifestaciones culturales son, ellas mismas, diversos sentidos en los que, a lo largo de la historia humana, tal motivo se ha llegado a cumplir o se ha buscado cumplir.

Por tanto, con el presente capítulo pretendo varias cosas. En primer lugar, colocarme en posición de evaluar la capacidad que la visión cristiana tiene, frente a la primitiva y la griega, para dar salida al anhelo humano de alcanzar y vivir su individualidad y su identidad. En segundo, busco determinar el lugar que la visión cristiana del mundo puede ocupar en la construcción del espacio epistémico, a partir del cual cobró vida el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige. Todo ello, según he dicho, a fin de encontrar razones en virtud de las cuales un reencuentro con la vida en común pueda ser hoy día considerado rumbo viable de nuestro porvenir.

## 1. La “diferencia” y la construcción de la identidad individual humana.

Según W. C. Runciman, los seres humanos “somos simultáneamente tres cosas. En primer lugar, somos un organismo, es decir, una criatura viva nacida (cosa que no ocurre con todos los organismos) de un progenitor masculino y uno femenino, de los cuales hemos heredado nuestros genes. En segundo lugar, somos un organismo con cerebro y, por tanto, con mente; y aunque otras especies también tienen mente, la nuestra es sumamente más compleja y sofisticada que incluso las de los más inteligentes de nuestros parientes próximos, los chimpancés. En tercer lugar, somos un organismo con una mente compleja que vive en contacto regular con otros organismos con mentes complejas y, por consiguiente, tenemos una vida social en la que tenemos relaciones con otras personas, relaciones a las que nosotros y esas otras personas dotan de significado.”<sup>4</sup> Así, el carácter social del ser humano aparece como algo dado o, mejor dicho, como un hecho. Mas, todo lo que ha sido hecho tiene una causa. ¿Cuál es el origen de las instituciones sociales? Según Lévi-Strauss la vida social, las relaciones entre el hombre y la naturaleza son “resultado de un juego conceptual que se desenvolvería en el espíritu”<sup>5</sup>. Así las cosas, descifrar el estatuto que la identidad personal alcanzó, en el contexto primitivo y en el de la heroicidad griega, parece no tener otra obligación que intentar comprender un juego conceptual cuyo desenvolvimiento tuvo lugar en el espíritu humano. ¿Y acaso es posible traspasar el umbral de un recinto tan sutil y etéreo?

Sea, pues, por la inmaterialidad de eso que designamos con el nombre de espíritu o por la extensión semántica del vocablo que lo designa, lo natural es suponer que, al parecer, habría más necesidad de locura que de genio para acometer la empresa de comprender el desenvolvimiento del juego conceptual desplegado en el espíritu, por virtud del cual tuvo lugar la vida social. Mas, contra todo pronóstico, sí es posible acceder a ese juego conceptual gracias al cual surgen y se transforman las instituciones y las reglas con las que los seres humanos de cualquier tiempo han desarrollado y establecido sus relaciones mutuas. En efecto, como afirma Lévi-Strauss, “el esquema conceptual rige las prácticas y estas últimas no son otra cosa que realidades discretas, localizadas en el tiempo y en el espacio, y distintivas de géneros de vida y de formas de civilización.”<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Runciman, W. C. *El animal social*. Traducción de Jesús Alborés. Madrid: Taurus (Pensamiento), 1999; 249pp., p. 9.

<sup>5</sup> Lévy-Strauss, C. *El pensamiento salvaje*. Traducción de Francisco Gonzáles Arámburo. México: F.C.E. (Breviarios, 173), 2001, 413pp., p. 192.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 155.

Los sociólogos estudian muchos tipos de colectividades humanas: hogares, familias, clanes, tribus, sectas, clases, castas, ejércitos, escuelas, clubes, partidos políticos, órdenes monásticas, redes de clientelismo, asociaciones voluntarias, empresas comerciales, profesiones, sociedades secretas, sindicatos, bandas criminales, grupos de presión, etc., etc. Pero es común a todas estas colectividades que sus miembros pertenezcan a ellas en una determinada función para referirse a la cual el término comúnmente aceptado es el de papel o rol. Los roles son, por expresarlo así, lo que las constituye; y la respuesta a la pregunta "¿qué constituye a los roles mismos?" es la de que éstos están constituidos por *prácticas*, es decir: unidades de comportamiento recíproco informadas por el reconocimiento mutuo de intenciones y creencias compartidas.<sup>7</sup>

Siendo así, para dar con el juego conceptual que, por ejemplo, ha dado lugar a la vida social en el mundo primitivo, todo es cosa de atender a las prácticas y, por consiguiente, a los contenidos, límites, valores y procedimientos que el hombre primitivo adoptó, a la hora de dotar a la individualidad humana de cierto estatuto más o menos coherente y socialmente establecido. Esto significa que, con tal que se lleve a cabo un análisis de las estructuras, de las instituciones, de los tipos, de los estilos, de las formas sociales y culturales, es posible comprender "por qué diversos grupos humanos, comunidades, instituciones y sociedades que son y han sido en el mundo, son y han sido en el mundo como se nos presentan."<sup>8</sup>

En su sentido más corriente, un rol o papel es la parte de una obra representada por un actor. "El mundo entero es un escenario", afirma Jacques en *Como gustéis*, "y todos los hombres y mujeres no son sino actores"... Pero esto tiene otro aspecto. Si de verdad *fuéramos* "meramente" actores, podríamos contratar nuestros papeles a nuestro gusto y si no nos gustara el guión podríamos rechazarlo. Pero ni somos una cosa ni podemos hacer la otra. Consideremos lo que para mucha gente es su rol principal: como asalariados, se nos paga por nuestro trabajo de acuerdo con reglas que no hemos hecho nosotros. Podemos cambiar de un empleo a otro y puede que algunos de nosotros simplemente no necesiten trabajar para vivir. Pero nosotros no decidimos el marco legal y consuetudinario en el que nosotros y quienes nos dan empleo funcionamos... Los roles de la vida real, en otras palabras, están gobernados por reglas que las personas que los ocupan y desempeñan no tienen más elección que tomar como dadas, incluso aunque deseen cambiarlas y, por tanto, a veces lo intenten.

Y lo que es más, estas reglas son de un tipo especial. Determinan quién está en situación de influir en el comportamiento social de otros en función de los roles que, respectivamente, ocupan... Como ocupantes y actores de roles que pertenecen a una sociedad común, nos relacionamos mutuamente según normas institucionales que nos sitúan a unos respecto a otros en un espacio social definido por los límites dentro de los que se aplican esas normas.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Rucinman, W. C. *Op. Cit.*, pp. 10-11.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 10.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 11.

### 1.1. La vida social en el género humano.

Pensemos en la manifestación más arcaica de la vida social de la cual se tiene noticia. Se trata del totemismo.<sup>10</sup> ¿Qué juego conceptual podría atribuírsele? Para responder esta cuestión es menester estudiar la práctica que tal género de vida y forma de civilización cultivó.

De acuerdo con la práctica que este sistema social reporta, es fácil comprender que el juego conceptual que le dio lugar consistió, *grosso modo*, en proyectar (o descubrir, de esto no podemos dar aún clara sentencia) la diversidad (naturalmente) constituida de las especies vegetales y animales en la homogeneidad de la especie humana.<sup>11</sup> En efecto, en *El pensamiento Salvaje* Lévi-Strauss afirma:

El totemismo establece una equivalencia lógica entre una sociedad de especies naturales y un universo de grupos sociales; los bosquimanos establecen la misma equivalencia formal, pero entre las partes constitutivas de un organismo individual y las clases funcionales de la sociedad; es decir de la sociedad considerada también como un organismo. En cada caso, la división natural y la división social son homólogas; y la elección de una división en un orden implica la adopción de la división correspondiente en el otro, al menos como forma privilegiada.<sup>12</sup>

Así, por ser la primera forma de vida social, el totemismo no sólo parece reavivar y mantener diferencias sino, también, constituir las, instaurar las y fraguar las, allí donde todo parece espacio homogéneo e indiferenciado: la mente humana.

Las diferencias entre los animales, que el hombre puede extraer de la naturaleza, y pasar a la cuenta de la cultura, son asumidas como emblemas por los hombres, con objeto de desnaturalizar sus propias semejanzas. Y los mismos animales son rechazados como alimentos por los mismos grupos de hombres, o dicho de otra manera: la semejanza entre el hombre y el animal, que es resultado de la posibilidad que obtiene el primero de asimilarse la carne del segundo, es

<sup>10</sup>. Así, pues, al meditar sobre las diversas maneras en las que el ser humano fue capaz de construir su identidad aparece de inmediato el tema del totemismo y, aunque regresaré a lo largo y ancho de este capítulo a este complejo y primordial tema para comprender el tipo de socialización que existe en la actualidad, apuntaré en esta sección algunos de sus aspectos más básicos.

<sup>11</sup>. Según Ferrater Mora, se llama a veces «introyección» a la apropiación por un sujeto de las características que pertenecen, o que se supone que pertenecen, a otro sujeto, e inclusive a la apropiación por un sujeto de características de un objeto cuando éste ha sido representado por el sujeto «apropiante» como «animado» o «vivificado». La introyección aparece como lo contrario de la proyección. Pero como el sujeto introyectante es a la vez el sujeto proyectante, puede decirse también que la introyección no es lo que se opone a la proyección, sino una de las formas en que se lleva a cabo la última. La introyección se realiza, en efecto, partiendo de un sujeto que toma a otro sujeto o a un objeto como lo que va a proyectar, o lo proyecta entonces desde el otro sujeto o el objeto en tanto que éstos están siendo apropiados por el sujeto. (Cf. Ferrater Mora, J. "Introyección", en *Diccionario de Filosofía*, Tomo II.)

<sup>12</sup>. Cf. Lévy-Strauss, C. *Op. Cit.* p. 155.

negada, pero sólo porque se percatan de que una decisión contraria supondría el reconocimiento, por los hombres de su naturaleza común.<sup>13</sup>

Pues bien, en la búsqueda de un discurso que explique con mediana coherencia la presencia de anhelo de identidad en la vida humana (sea individual o colectiva), el totemismo se presenta como vía útil. Es que él se presenta como un artificio a través del cual, el ser humano logra construir identidades, por virtud de la introducción de diferencias en el homogéneo espacio del género humano, gracias a la proyección de las especies vegetales. Empero, ¿qué impulsó esta proyección? O, dicho de otra forma, ¿qué motivó la introducción de separaciones diferenciales en el seno de una sola especie natural, es decir, la especie humana? Intentar responder esta cuestión no es asunto sin importancia. A decir verdad, conlleva la tarea de resolver un tema por demás complejo y excesivo, a saber, hablar; no como se hace comúnmente, del lugar que ocupa el hombre en la sociedad, sino a la inversa; del lugar que tiene la sociedad en el hombre. Por tanto, ello entraña la empresa de averiguar lo que significa el hecho admitido de manera general de que el hombre es un ser social<sup>14</sup>.

El primer rasgo es la *conexión* indisoluble que impera entre el hombre y las potencias portadoras y protectoras que sostienen o cobijan su existencia. El hombre necesita imprescindiblemente de esas fuerzas; sin ellas no puede ser, ni menos aún cumplirse. Cuando se propone separarse de esas potencias y asilarse en sí mismo sucumbe y destruye su esencia, o, al menos su plenitud. Así damos ya con el segundo rasgo que caracteriza el aislamiento: el aislamiento arrebató al hombre precisamente su comunicación con las potencias portadoras y protectoras, o sea, arranca sus raíces, apartándolas del suelo de que se nutren. *Separándolo* así de todo y reduciéndolo a sí mismo, el aislamiento entrega el hombre a la sequedad, le somete a su pérdida. Pues el hombre necesita de aquellas potencias aún más elementalmente que del alimento o del aire; más elementalmente, porque el alimento y el aire son exigencias de su cuerpo solo, mientras que su mismidad más íntima exige el suelo que la soporte y la cobije.<sup>15</sup>

Sin pensar siquiera dar por resuelto el intrincado asunto del papel de la sociedad en el hombre, en lo que sigue ofreceré algunas reflexiones mediante las cuales intento averiguar lo que, en su momento, motivó al ser humano primitivo a introducir separaciones diferenciales en el seno de la especie humana y, por virtud de ello, dar ocasión a la vida social<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Lévi-Strauss, C. *Op. Cit.* p. 160-161.

<sup>14</sup> O, lo que es lo mismo, un ser gregario que opera en grupos y encuentra en ese actuar su ambiente "natural".

<sup>15</sup> Lotz, J. B. *De la soledad del hombre*. Traducción de Manuel Rodríguez. Barcelona: Ariel, 1961; 155pp., p. 18.

<sup>16</sup> Claro, todo esto con el fin de encontrarme en una mejor posición para llevar a cabo varias tareas. Primera, resumir de la manera más clara posible los contenidos, límites, valores y procedimientos que el pensamiento griego, en su modalidad mítica y filosófica, adoptó a la hora de dotar a la individualidad humana de cierto estatuto más o menos

Por debajo de nuestras formas de vida, ciudades o nómadas, del uso de la palabra y el pensamiento, somos radicalmente animales que se pusieron en pie, que liberaron sus manos.<sup>17</sup>

Mucho se ha dicho que el objetivo último de las conductas sociales humanas parece no ser otro que el establecimiento, constitución o instauración, de relaciones de complementariedad y de cooperación, en el seno de una sola especie natural, es decir, la especie humana<sup>18</sup>. Ahora bien, en virtud de la costumbre o, mejor dicho, de los significados comúnmente relacionados con los conceptos 'complementariedad' y 'cooperación', fácilmente se puede llegar a suponer que los fines a los que las relaciones sociales sirven no son otros que la fraternidad, la amistad, la unidad, la armonía, la hermandad, la unión, la igualdad. Por ello, con gran comodidad, se puede llegar a imaginar que, desde sus orígenes, la vida social no tuvo otro fin que la vida en común o, lo que es lo mismo, la comunidad.

Sin embargo, también es opinión común creer que el deseo de armonizar, ordenar fraternizar, unificar, hermanar, reunir, ligar, enlazar o igualar, surge cuando hay algo separado, desunido, disociado, desvinculado o disgregado. Por ello, cuando se supone que la comunidad es el punto de llegada de la vida social, también se asume que su punto de partida no puede ser otro que la desunión, la singularidad, la diferencia, la particularidad.

La sociedad y la moral van contra la naturaleza humana, imponen las reglas de la vida en común a un ser esencialmente solitario. Esta concepción del hombre, la concepción inmoralista, predominó sobre la de los moralistas; y es la misma que encontramos hoy en las teorías psicológicas y políticas más influyentes.<sup>19</sup>

No obstante, cuando el totemismo sirve como punto de partida para el estudio y comprensión de la razón de ser de la vida social en la vida humana, la homogeneidad, la inalterable homogeneidad de la especie humana, se impone como punto de partida de la vida social. Pero, si por un lado se acepta que, muy probablemente, el punto de partida de la vida social fue la homogeneidad de la especie humana y que, por otro, su punto de llegada es la vida en común, puede fácilmente llegar a pensarse que el surgimiento de la vida social aparece, a luces vistas, como un absurdo y

---

coherente y socialmente establecido. Segunda, tazar las coincidencias y divergencias que puedan llegar a existir entre esas ideas y la visión cristiana del mundo. Tercera, fundada en tal comparación, considerar en qué medida la visión cristiana del mundo es causa inmediata de la visión individualista de sociedad que hoy nos rige.

<sup>17</sup>. Paris, C. *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*. Barcelona, Crítica/Grijalbo Mondadori (Filosofía), 1994; 359pp., p. 13.

<sup>18</sup>. Cf. Lévi-Strauss, C. *Op. Cit.*, p. 182-188.

<sup>19</sup>. Todorov, T. *La vida en común*, p. 20.

enmarañado retruécano. Es que, por causa de la similitud que guardan entre sí el punto de llegada y el punto de partida, parece que el hombre primitivo, al instaurar la vida social, no ha dispuesto otra cosa que *moverse hacia su punto de partida* o, dicho de otra forma, *ir hacia el inicio* o, en todo caso, *ponerse en el principio*. ¿Cómo podría ser de otra forma si, ya lo he dicho, el punto de partida de la vida social parece no ser otro que la invariable homogeneidad de la especie humana?

Empero, si es verdad que la homogeneidad de la especie humana es, por un lado, el punto de partida de la vida social y la comunidad, por otro, su punto de llegada, se abren importantes consecuencias. En primer lugar, el mundo social humano parece no tener otro fin que intentar reiterar un hecho previo firmemente establecido por la naturaleza, a saber, la igualdad y la unidad de la especie humana. Y, por virtud de tal reiteración (*¿reinvención?*), la vida social humana termina por presentarse como un fenómeno aparentemente ocioso, innecesario, absurdo, superfluo, carente de sentido.

Es cierto, para algunos, la intención reiterativa de la vida social les permitiría descubrir una razón más para convenir la futilidad del existir social humano. Y ello puede resultar poco atractivo. Mucho se ha discutido sobre este asunto; y tendría poco sentido dar con una razón más para refrendarlo. Para otros, tal intención les permitiría corroborar la naturaleza lúdica del ser humano. Al considerarla simple imitación, la colocarían en el renglón de un complejo juego. Pero, al hacer hincapié en la intención reiterativa de la vida social, no intento entrar en el redil de ninguno de estos dos razonamientos. No es mi intención discutir aquí la pertinencia, improcedencia, eficacia o ineficacia, de la vida social. Antes bien, me interesa dirigir la atención al hecho mismo de su presencia; es decir, subrayar el retruécano y el inexplicable deseo de reiteración que, al parecer, se haya en el centro de la vida social, para intentar vislumbrar su razón de ser o, lo que es lo mismo, dar con la motivación que le dio origen. Por tanto, al hacer énfasis en la existencia de la vida social y subrayar el hecho que, con ella, el ser humano no haya decidido algo más que *moverse hacia su propio punto de partida* o, dicho de otra forma, *ir hacia el inicio* o, en todo caso, *ponerse en el principio*, intento comprender algo respecto del lugar que la vida social tiene en el género humano y, de paso, anotar algo respecto de la definición de lo humano mismo.

### 1.2. El “discurso de la diferencia” como inspiración y motivo de la sociabilidad humana.

Antes he dicho que, a la luz del totemismo, la vida social aparece como un absurdo retruécano. Es que, en su afán por armonizar y unificar la especie humana, parece reiterar o refrendar “por vía humana”, lo que, “por vía natural”, denuncia estar previamente armonizado, hermanado, concertado o, en todo caso, conciliado. No obstante, si bien es cierto que, al atender el punto de partida y el punto de llegada de la vida social es posible localizar una reiteración, también es verdad que en el espacio que media entre esos puntos, el tema de la diferencia se pone a la vista. Por ello, a la luz del totemismo, la reflexión sobre la vida social encuentra, una nueva salida. En efecto, parece que, a partir del totemismo, comprender la razón de ser de la vida social no significa otra cosa que averiguar el propósito que el hombre primitivo persiguió al, en la homogeneidad de la especie humana, marcar, y, además, interactuar en función de diferencias.

El comportamiento social humano, en su mayor parte, consiste en fines y objetivos y decisiones conscientes para alcanzarlos.<sup>20</sup>

Comprender los fines a los que sirve la “introducción” de diferencias, alteraciones o variaciones, en la incólume uniformidad de la especie humana, se presenta como vía adecuada para intentar vislumbrar la razón de ser de la vida social<sup>21</sup>. En lo que sigue, por tanto, no buscaré más que descubrir lo que el ser humano anheló ganar al introducir, proyectar, o instaurar esa —¿artificial?— diferenciación en la uniformidad de la especie humana. Aunque el asunto es harto intrincado, creo tener una recurso para conseguir elementos que permitan dar razón del lugar que ocupa la sociedad en el hombre.

Sabemos, como afirma Runcinman, que “*el comportamiento social no es exclusivo de las sociedades humanas. Una interacción entre individuos ajustada a pautas a lo largo de periodos prolongados de tiempo es característica de los primates antropoides desde hace millones de años.*”<sup>22</sup> Por tanto, hay que admitir que “*existen otros animales sociales, aparte de nosotros mismos, muy capaces de percibirse entre sí como conocidos, extraños, amigos o enemigos, propieta-*

<sup>20</sup> Runcinman, W. C. *Op. Cit.*, p. 22.

<sup>21</sup> Más aún, ciertas evidencias particulares, de las cuales no podré hablar aquí, me llevan a enunciar una hipótesis de trabajo; a saber, a mayor grado de diferencias existentes al interior de una sociedad dada, menos a voluntad de deserción por parte de los individuos que pertenecen a ella. Por tanto, en mi opinión existe una relación inversamente proporcional entre diferencia individual y cohesión social. Es decir, estoy convencida que, a mayor diferenciación individual, mayor cohesión de la sociedad. Mas sobre esta reflexión no podré ir más lejos, pues, de hacerlo, me desviaría de manera total de los alcances, aunque no así de los intereses, de la presente disertación.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 12-13. [El subrayado es mío.]

rios o intrusos, y actuar en consecuencia.”<sup>23</sup> Ahora bien, este dato —que el hombre no es el único animal social— lo corrobora José Luis Bertram quien sostiene — al seguir a un tal Wilson— que “entre las diferentes especies encontramos cuatro grupos que ocupan un lugar preferente en conducta social; se trata de los invertebrados coloniales, los insectos sociales, los mamíferos no humanos y el hombre.”<sup>24</sup> Por consiguiente, en el ámbito de lo meramente biológico, no tiene sentido preguntar por qué los seres humanos escogen vivir en sociedad, o de dónde proviene la necesidad de la sociedad.

No obstante, sin importar cuáles sean los términos que utilizamos para describirla, una cosa es segura: el niño nace con la necesidad de los otros y con la predisposición para establecer el contacto con ellos. Para hablar como Rousseau, fue «concebido para ser sociable». El niño está dispuesto a la sociabilidad desde el nacimiento, pero este dispositivo de interacción no deja de complejizarse y de matizarse...<sup>25</sup>

En efecto, en el ámbito de lo meramente biológico los seres humanos se encuentran en la misma situación que los invertebrados coloniales, los insectos sociales y los mamíferos no humanos: “no viven en sociedad por interés o por virtud, o por cualquier otra razón; lo hacen porque no hay para ellos otra forma de existencia posible.”<sup>26</sup> ¿Será, entonces, que, para dar cuenta del lugar que la sociedad ocupa en la vida humana, aludire a nuestros genes? Dicho de otra forma, ¿acaso diré que, dado que el ser humano está construido con genes sociales, su naturaleza le determina para que viva en sociedad? Aunque la respuesta a esta última cuestión no puede ser de ningún modo negativa, es menester hacer algunas acotaciones.

Nuestras ideas no pueden explicarse directamente en términos de física, incluso aunque nuestras mentes consistieran únicamente en maquinaria molecular extraordinariamente compleja. Tampoco nuestras instituciones pueden explicarse directamente en términos biológicos, ni siquiera aunque el comportamiento social consista únicamente en lo que hacen organismos individuales en interacción recíproca.<sup>27</sup>

Una cosa es aceptar que, en el ámbito de lo meramente biológico, el ser humano está capacitado para una interacción entre individuos ajustada a pautas a lo largo de periodos prolongados de

<sup>23</sup> Ibid. p. 13.

<sup>24</sup> Bertram, J. L. *¿Hacia el fin de lo humano? Auge y declive de la especie*. Madrid: Biblioteca Nueva (Ensayos), 1998; 430pp., pp. 315-316.

<sup>25</sup> Cf. Todorov, T. *Op. Cit.*, pp. 94-96.

<sup>26</sup> Ibid., p. 22.

<sup>27</sup> Runciman, W. G. *Op. Cit.*, pp. 16-17.

tiempo y, otra muy distinta, es conceder que “toda” nuestra sociabilidad reside en nuestros genes. Admitir esto último es imposible. Para explicar por qué, será útil reproducir lo que J. L. Bertram ha comentado al respecto:

El estudio del cerebro nos ha proporcionado descubrimientos tan asombrosos como fascinantes sobre la sociabilidad de los seres humanos. En los organismos simples, la información genética supera a la requerida por el cerebro, lo que produce auténticos autómatas; pero a medida que avanzamos en el proceso evolutivo, los organismos se fueron haciendo más complejos y requirieron una mayor información cerebral; como la información genética no aumentó en la misma proporción, en un momento determinado, digamos que con los reptiles, ambas informaciones se equilibraron; a partir de ese instante, la información genética aumentó muy lentamente mientras que la cerebral, por exigencia de la complejidad, lo hizo de forma acelerada. En los seres humanos encontramos una gran desproporción entre ambas, pues el número de nuestros genes, unos 100.000, no es suficiente para definir el organismo tanto en su estructura como en las relaciones entre sus componentes, principio que tiene una importante aplicación al cerebro en donde 10 billones de sinapsis son demasiadas con respecto al poder del genoma. Esto significa que el ser humano surge a la vida con unas estructuras evolutivas antiguas definidas por los genes; en esta situación se encuentra lo que hemos calificado de innato, de instintos, es decir, las características propias de la naturaleza humana; pero más allá de ese territorio, el cerebro se presenta como un libro en blanco que necesita ser escrito. Y ahí, precisamente, es donde el entorno deja impresa su huella...<sup>28</sup>

Pues bien, dada la descomunal desproporción entre la información genética y la cerebral que caracteriza al organismo humano, “la diversidad de las pautas de comportamiento social entre los seres humanos es inmensamente mayor: mucho mayor de la que puede explicarse de forma plausible desde el punto de vista exclusivo de la selección natural.”<sup>29</sup>

Pero la naturaleza ha protegido a los animales inferiores dándoles instintos. Un instinto es una percepción programada que pone en juego una reacción programada. Esto es muy sencillo. Los animales no responden a lo que no pueden reaccionar... Pero obsérvese al hombre, esa criatura increíble. Aquí la naturaleza parece haber eliminado la cautela y los instintos programados. La naturaleza creó a un animal que no tiene defensa para la plena percepción del mundo externo, un animal totalmente abierto a las experiencias... Puede relacionarse no sólo con los animales de su propia especie, sino de alguna manera con todas las otras especies. Puede elegir no sólo lo que es comestible para él, sino cualquier planta que crezca. No sólo vive en el presente, sino que expande su yo interior al pasado. Su curiosidad lo lleva a los siglos pretéritos, sus temores lo transportan a cinco mil millones de años, en el futuro, cuando el sol estará frío; sus esperanzas lo transportan a la eternidad. No vive en un territorio pequeño, ni aún en un planeta, sino en una galaxia, en un universo, y en las dimensiones que están más allá de los universos visibles. Es asombroso el peso que soporta el hombre, el peso de las experiencias<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Bertram, J. L. *Op. Cit.*, pp. 321-322.

<sup>29</sup> Runciman, W. G. *Op. Cit.*, pp. 13-14.

<sup>30</sup> Becker, E. *El eclipse de la muerte*, p. 87.

Entonces, por cuanto que el ser humano no cuenta con un programa neuroquímico que lo obligue a marchar en línea recta sino que, por el contrario, es un animal totalmente abierto a las experiencias, “no existe un modo único de ser en el mundo, un sistema único de respuestas culturales, un estilo único y una técnica única para resolver los problemas y las dificultades de la vida.”<sup>31</sup> Así, los grupos y comunidades, instituciones y sociedades humanas son de tipos diversos porque “somos quienes somos, nos comportamos los unos con los otros como nos comportamos en tanto que resultado de una continua *interacción entre la herencia y el entorno*.”<sup>32</sup> Se destaca, pues, una pareja indisoluble, formada por una humanidad que transforma el mundo y se transforma a sí misma en el curso de sus operaciones.

Difícilmente podrá considerarse novedoso señalar que desde los proverbiales albores de la humanidad los seres humanos y sus culturas y sociedades se han reproducido de formas que no son idénticas a las de sus predecesores. La historia del comportamiento social humano, por consiguiente, es ineludiblemente “evolutiva” en el sentido de que todas sus formas nuevas se ha desarrollado a partir de formas previas, pero no —de ninguna manera— en el sentido que el cambio de unas a otras se produzca en dirección de un estado final de cosas que es posible especificar de antemano.<sup>33</sup>

Por consiguiente, entender la vida social equivale a hallar “por qué diversos grupos humanos, comunidades, instituciones y sociedades que son y han sido en el mundo son y han sido como se nos presentan.”<sup>34</sup> Se trata de la posibilidad de reconstruir su visión del mundo. Mas, a decir verdad, todo lo que podemos hacer es, con el beneficio de la consideración retrospectiva, explicarlas lo mejor que sepamos. No podemos hacer más. “Si pudiéramos volver atrás en el tiempo, contrastar los datos que nos han llegado, entrevistar a las personas implicadas y observar cómo se comportaban en realidad, lo sabríamos a ciencia cierta.”<sup>35</sup>

En realidad hay que comenzar con el resultado, puesto que el comienzo resulta de él.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Cantoni, R. *El pensamiento de los primitivos*. Traducción de Marino Ayerra. Buenos Aires: Amorrotu (Biblioteca de antropología y religión), 1974; 301pp., p.10. [El subrayado es mío.]

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>33</sup> Cf. Runciman, W. G. *Op. Cit.*, p. 14 y 16.

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, p. 10.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 32.

<sup>36</sup> Heidegger, M. *Identidad y diferencia*, Traducción: H. Cortés y A. Leyte, Barcelona: Anthropos (Autores, Textos y Temas, Filosofía, 16.) 1998; 190pp., p. 119.

Ahora bien, para obtener una explicación de lo que debe haber ocurrido para que la vida social humana apareciera bajo la forma del totemismo, es fundamental tener a la vista la mente primitiva o arcaica o, mejor dicho, tener la esperanza de poder recuperar o alcanzar de nuevo la información cerebral con la que en ese entonces el hombre contaba y la influencia que el medio ambiente ejerció sobre ella.

La experiencia no es un registro pasivo, en clave humana, de una realidad dada y preconstituida ya en sí. Presupone e implica una subjetividad humana rica en iniciativas culturales que integran al hombre en su mundo ambiental. La experiencia se va construyendo sobre la base de subestructuras categoriales, de finalidades culturales, que le confieren un sentido, un orden y un valor. La historia del hombre es la historia de la experiencia, de sus significados, de su teleología, de los valores que ella adquiere para los hombres que la viven y la interpretan, la aman y la odian, la controlan o son sobrepasados por ella, la recuerdan y la hacen objeto de sus miedos y esperanzas. Experiencia no significa solo construcción epistemológica; quiere decir también ideal, emoción, imaginación, perfección, *eros*, mito, arte, lenguaje, magia, religión.<sup>37</sup>

Así, “intentaremos pensar de la misma manera, esto es, de modo histórico”<sup>38</sup> lo que pudo ser pensado por el hombre arcaico. “Se trata de penetrar en la fuerza del pensar anterior.”<sup>39</sup>

Sea cual sea la forma de comportamiento social de que se trate, uno empezará planteándose qué es lo que está *haciendo* esa gente, lo que significa averiguar qué papeles ocupan y desempeñan... Como todas las formas de comportamiento social humano se han desarrollado de una y otra forma a partir de otras más antiguas, el proceso que ha producido cualquiera de ellas es, por definición, un proceso selectivo: para un sociólogo la Historia no es una cosa después de otra, sino una cosa en sustitución de otra. Pero esto nos lleva de inmediato a la cuestión de qué es lo que selecciona el proceso de selección en curso.<sup>40</sup>

### 1.3. Individuo y comunidad en el pensamiento primitivo.

Como afirma Remo Cantoni, “¿qué sabemos nosotros de una humanidad realmente *primitiva*? Admitiendo que el pensamiento tenga un origen y el espíritu una historia, ¿qué fuentes nos descubren el secreto de ese origen? Varias disciplinas tratan de realizar la reconstrucción histórica de una humanidad primigenia, pero en realidad la investigación científica que se vale de la expe-

<sup>37</sup> Cantoni, R. *Op. Cit.*, p. 47.

<sup>38</sup> Heidegger, M. *Identidad y diferencia*, p. 105.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 111

<sup>40</sup> Runciman, W. G. *Op. Cit.*, p. 16.

riencia conoce lo remoto, lo antiguo, pero no lo primitivo, esfera de lo desconocido, que confina con la metafísica. El hombre verdaderamente primitivo no vive hoy en ninguna parte del mundo, y la reconstrucción de su personalidad sobre los escasos y deficientes datos que se nos ofrecen de una humanidad prehistórica parece imposible o se resuelve en un esquema genérico antojadizo.<sup>41</sup> ¿Cómo y en qué términos intentar, entonces, llevar a cabo una consideración retrospectiva para explicar el lugar de la sociedad en el hombre y por esta vía intentar comprender las necesidades humanas que con ella pretendieron cubrirse? ¿No implica todo ello querer esbozar un cuadro de los orígenes de la civilización o construir un sistema de interpretación global de lo que podría ser llamado "el progreso humano" o, en todo caso, intentar introducir un orden preciso en la prehistoria de la humanidad? A decir verdad, no. Todo ello implicaría llevar a cabo una labor que ya nada tendría que ver con las metas más fundamentales de este trabajo.<sup>42</sup>

Reconstruir el mundo de la experiencia primitiva equivale a descubrir el sistema de los significados, valores, finalidades, emociones, imágenes, símbolos, que dominan la *mens* y el comportamiento de los hombres primitivos.<sup>43</sup>

Para hablar y comprender el mundo primitivo, no intentaré analizar las circunstancias de la producción de la vida social humana y, por medio de relaciones de sucesión y de semejanza, procurar eslabonarlas. Me refiero, por ejemplo, a arduos problemas de antropología arcaica y de paleontología —que, sin lugar a dudas, desvarían sobremanera las intenciones fundamentales de esta investigación. Entonces, en vez de intentar remontarme, todo cuanto sea posible, mediante métodos históricos y científicos, hacia las formas más arcaicas de civilización, trabajaré bajo la hipótesis siguiente: si se deja caer lo que está vinculado a tradiciones ancestrales, a ritos locales y formas características de sociabilidad, queda un núcleo que no es completamente ajeno a nuestras experiencias; por tanto, aunque extraño, aunque lejano para nosotros, el mundo primitivo representa un camino que nuestro espíritu puede recorrer, si así lo desea.<sup>44</sup> Partiré, pues, de una abstracción, que, según puedo ver, es de gran ayuda a la hora de evitar abordar temas del todo alejados de las metas últimas de la presente disertación. Sin pretender producir síntesis alguna de lo

<sup>41</sup> Cantoni, R. *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>42</sup> La labor de construir un sistema de interpretación global de lo que podría ser llamado "el progreso humano" o, en todo caso, de buscar introducir un orden preciso en la prehistoria de la humanidad fue llevado a cabo de manera ejemplar y acuciosa por el antropólogo norteamericano Lewis H. Morgan y, a partir de él, muchos se han dado a la tarea de realizar esa empresa.

<sup>43</sup> Cantoni, R. *Op. Cit.*, p. 47.

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, p. 32.

que podría ser considerado “el pensamiento de los pueblos primitivos”<sup>45</sup>, un dato muy general de la mente humana arcaica me servirá para intentar construir una consideración retrospectiva —que, a decir verdad no puede tener mas que un valor aproximado— por virtud de la cual sea posible vislumbrar las necesidades que el ser humano primitivo pretendió cubrir con la vida social y, así, arrojar luz sobre el origen de la vida social y su razón de ser en la existencia humana.

No hay saber sin un *minimum* de abstracción, y en el saber mismo la abstracción expresa no pocas veces el enérgico esfuerzo con que el pensamiento vence su inercia y rompe ciertas participaciones inmediatas y afectivas, ciertas simbiosis emocionales y dogmáticas, que captan como fusionado y único lo que solo el pensamiento tiene la virtud de separar y distinguir; es el proceso inverso a aquel en virtud del cual el pensamiento reflejo descubre unidades e identificaciones allí donde la sensación inmediata no ve más que multiplicidades y distinciones.<sup>46</sup>

Debo señalar que el dato del cual partiré para llevar a cabo la señalada consideración retrospectiva supera todo intento de recapitulación. Es que, a decir verdad, recoge una característica que puede ser privativa de todo hombre en cualquier cultura o sociedad. Se trata de un hecho fundamental y hartamente señalado de la mente humana en general; a saber: *el ser humano no se contenta con conocer, sino que, además, se ve a sí mismo en el acto de conocer.*

Siempre se ha sabido que existe algo peculiar en el hombre, algo muy profundo que lo caracteriza y que lo distingue de los otros animales. Algo que existe en su alma, algo que lo hace sufrir su suerte peculiar, que le hace imposible escapar.<sup>47</sup>

¿Por qué considero que para explicar el origen de la vida social, no desde el punto de vista de las circunstancias de su producción, sino desde los fines a los cuales se supone haya servido, es bueno tener como punto de partida el hecho señalado?

Suele reprocharse a todos aquellos que estudian el pensamiento de los pueblos primitivos la arbitrariedad del postulado de que parten. En efecto, no existe —se objeta— un pensamiento primitivo, es decir, un pensamiento común a todos aquellos pueblos que impropriamente se califican de tales. No vemos más que agregados sociales particulares, cada uno de ellos presentando formas particulares de estructura social, de costumbre y creencias; solamente la imaginación de los filósofos puede crear el mito de un pensamiento primitivo común, esquematizando y reduciendo a unidad abstracta la policroma multiplicidad de las distintas sociedades

<sup>45</sup>. A decir verdad, esta síntesis ya ha sido realizada de modo ejemplar y primero por pensadores hoy clásicos y obligados en el tema. Me refiero a Lucien Lévy-Bruhl, Durkheim, Frazer, y Cassirer, entre otros.

<sup>46</sup>. Cf. Cantoni, R. *Op. Cit.*, p. 19.

<sup>47</sup>. Becker, E. *El eclipse de la muerte*, p. 52.

primitivas. La objeción no carece de cierto fundamento, y pone en justo relieve la vaguedad y abstracción que indefectiblemente se obtiene cuando se quieren sintetizar armónicamente datos históricos heterogéneos y complejos; pero, por lo demás, el saber, en razón de su propia constitución, abstrae siempre de la riqueza cualitativa en que el dato oculta su celosa individualidad, y procede a elaborar visiones de conjunto en que los datos concuerdan en cuanto a algunos de sus aspectos esenciales, aunque tales notas esenciales no agoten el dato mismo en su concreción.<sup>48</sup>

Según puedo ver, un aspecto básico del mundo primitivo hace notar que es buen punto de partida para el análisis que ahora se quiere realizar, tomar en cuenta el hecho que *el ser humano no se contenta con conocer, sino que, además, se ve a sí mismo en el acto de conocer*. ¿Cuál es ese aspecto? Enseguida lo explicaré. En *El Pensamiento Salvaje*, Lévi-Strauss señala que el ser humano arcaico es un contemplativo que está sumergido en la naturaleza como una inteligencia que discrimina y desmenuza la unidad primigenia del mundo móvil de las imágenes<sup>49</sup>.

El negrito está completamente integrado a su medio, y, lo que es todavía más importante, estudia sin cesar todo lo que le rodea. A menudo, he visto a un negrito, que no estaba seguro de la identidad de una planta, gustar el fruto, oler las hojas, quebrar y examinar el tallo, echar una mirada al hábitat. Y solamente cuando haya tomado en cuenta todos estos datos, declarará conocer o ignorar la planta de que se trata.<sup>50</sup>

Así lo corrobora no sólo su extrema familiarización con el medio biológico, ni la apasionada atención que le presta, ni los conocimientos exactos a él vinculados sino, además, la riqueza de su lenguaje en palabras para designar muchas propiedades o cualidades de los seres y de las cosas —situación que, por otra parte, le impide sacar en conclusión una carencia de ideas generales<sup>51</sup>.

La proliferación conceptual corresponde a una atención más sostenida sobre las propiedades de lo real, a un interés más despierto a las distinciones que se pueden hacer. Este gusto por el conocimiento objetivo constituye uno de los aspectos más olvidados del pensamiento de los que llamamos "primitivos". Si rara vez se dirige hacia realidades del mismo nivel en el que se mueve la ciencia moderna, supone acciones intelectuales y métodos de observación comparables. En los dos casos, el universo es objeto de pensamiento, por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Cantoni, R. *Op. Cit.*, p. 32.

<sup>49</sup> A decir verdad, en esta acuciosa observación el hombre primitivo descubre, inseparables del objeto que se le presenta, además de características físicas, fuerzas místicas o, mejor dicho, potencias ocultas, invisibles e intangibles que se atraen y se rechazan. Si por el momento no señalo este importante acontecimiento es tan sólo por el interés que tengo de poner énfasis en el aspecto de la observación, pues en él habrá de fundar algunas de las hipótesis que en lo que sigue presentaré.

<sup>50</sup> Lévi-Strauss, C. *Op. Cit.* pp. 16.

<sup>51</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, *Op. Cit.*, pp. 13 y 18.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 13.

Pues bien, ¿en qué medida éstas, las que según Lévi-Strauss son las características primordiales del pensamiento salvaje, permiten localizar las necesidades que la vida social pretendió cubrir con su aparición? Para dar respuesta a estas cuestiones es menester echar mano de lo que ha sido anunciado como punto de partida de la presente consideración.

Antes he dicho que el hombre primitivo se caracteriza por el incansable afán de conseguir agrupamientos o clasificaciones de cosas y seres.

El verdadero problema no estriba en saber si el contacto de un pájaro carpintero cura las enfermedades de los dientes, sino la de saber si desde un cierto punto de vista, el pico del pájaro carpintero y el diente del hombre "vayan juntos".<sup>53</sup>

Siendo así, es factible suponer que el ser humano primitivo continuamente se encontraba ejerciendo el acto de conocer y que, por virtud de ello, vivía en el asombro, la sorpresa, la fascinación, el desconcierto, la perturbación, del constante contacto consigo mismo. Dicho de otra forma, si es verdad que el ser humano no se contenta con conocer sino que, además, se ve a sí mismo en el acto de conocer, es dable suponer que, al consagrarse a descubrir detalles (conocer), el hombre arcaico estaba destinado a descubrirse a sí mismo (se ve a sí mismo en el acto de conocer).

La cuestión de si salimos y cómo salimos de nuestra llamada "consciencia" para ir a las cosas, no existe, no tiene todavía sentido para nosotros. La consciencia, en efecto, o saber del saber (*con-scientia*), presupone ya la posesión de un saber extático (niños, hombres primitivos, animales), y sólo puede darse mediante un acto reflexivo, dirigido especialmente a los actos que proporciona el saber. Si el ente que "sabe" no tiene la tendencia a salir fuera de sí mismo para participar en otro ente, no hay en absoluto ningún "saber" posible.<sup>54</sup>

¿Qué significa que por virtud de las exigencias intelectuales, cuyo resultado más último son los agrupamientos de cosas y seres, el hombre primitivo se encuentra, constantemente y sin remedio, absorto en sí mismo<sup>55</sup>? ¿Acaso supone que se ha logrado encontrar la razón por la cual algu-

<sup>53</sup> Ibid., p. 24.

<sup>54</sup> Scheler, M. *El saber y la cultura*, p. 73.

<sup>55</sup> Decir que el hombre primitivo está irremediablemente absorto en él mismo no implica decir que él y sólo él lo ha estado. A decir verdad, la característica de "estar irremediablemente absortos en nosotros mismos" es una característica del género humano, pues, como he dicho antes, a todo el género humano corresponde no contentarse con conocer sino, a su vez, verse a sí mismo en el acto de conocer. Por esta razón, decir que el hombre primitivo, por virtud del acto de conocer, está irremediablemente absorto en él mismo no quiere decir más que, por exigencias intelectuales de clasificación que no tienen otro fin que introducir un comienzo de orden en el universo el ser humano logra ser cons-

nos han afirmado que el ser humano es un ser solitario y egoísta que cree bastarse a sí mismo y para quien los otros no son más que rivales y obstáculos? No ciertamente. A decir verdad, alcanza todo lo contrario; a saber: reconocer que no hay un *yo* sin un *tú* y, por tanto, haber dado con la razón por la cual el ser humano se dio a la tarea de construir la vida social. Enseguida explico por qué.

Por las razones antes expuestas, en el caso del hombre primitivo, saber equivale a saber de sí como una experiencia inaugural, originaria, primigenia, naciente<sup>56</sup>. En efecto, su mente es, por así decirlo, "tabula rasa" o, lo que es lo mismo, carente de todo "dato cultural", pletórica sólo de los datos que su primigenia experiencia poco a poco le reporta. Por ello, es posible suponer que, al conocer, él alcance por vez primera experiencia de su ser, es decir, de su individualidad o, lo que es igual, del hecho que él mismo es consigo mismo lo mismo y, por tanto, que la unidad "consigo mismo" le pertenece<sup>57</sup>.

Tenemos que reconocer que en la aurora del pensar la propia identidad habla mucho antes de llegar a ser principio de identidad...<sup>58</sup>

Pues bien, supongo que el hombre arcaico llegó a producir la vida social —del modo en que alcanzó y pudo hacerlo—, por virtud de esta inesperada revelación —que, sin lugar a dudas, pasó a formar pieza fundamental de la información cerebral con la que, a su vez, comenzó a interactuar con el entorno que le rodeaba. Por ello, me inclino a pensar que la vida social está en íntima relación con el hecho que el ser humano haya descubierto esa unidad consigo mismo, su identidad.

Pero, ¿es acaso posible corroborar que la vida social parece responder a la necesidad que el ser humano primitivo tuvo de explorar y hacer explotar su recién descubierta singularidad, unicidad, individualidad, identidad? En lo que sigue trataré de hacerlo.

---

ciente de sí mismo. Por tanto, las razones por las cuales el ser humano de cualquier otra época está absorto en sí mismo, no son las mismas por las que, por su parte, lo estuvo el hombre primitivo. Cierto es que, en lo que sigue, no podré corroborar cabalmente esta idea. No obstante, la exposición que es tema central del apartado que ahora nos ocupa hará alguna contribución al respecto.

<sup>56</sup>. En este sentido, mientras que para el hombre primitivo su individualidad es un "dato de la experiencia" para el ser humano más "civilizado", su unicidad es, además de un dato de la experiencia, un presupuesto cultural y, por tanto, algo aprendido, heredado.

<sup>57</sup>. Cf. M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, pp. 61, 63, 65

<sup>58</sup>. Heidegger, M. *Identidad y Diferencia*, p. 69.

#### 1.4. Identidad individual y mundo natural.

Según puedo ver, aunque a través de su incansable exploración de la naturaleza el ser humano primitivo recibió el reconocimiento de su singularidad, unicidad e individualidad, tal reconocimiento no fue suficiente para ejercerla, cultivarla, desplegarla, realizarla, activarla, concretarla. ¿Por qué? A decir verdad, el saber de sí es, por así llamarlo, “un regalo de la conciencia” y aunque, como dice Todorov, “el sí mismo no viene antes que el otro”<sup>59</sup> y la naturaleza, en este caso, es “el otro” donde el sí mismo del individuo humano se ha hecho presente, ella no llega a funcionar como complemento propicio para el ejercicio, cultivo y despliegue de la recién descubierta individualidad humana.

Cierto, algunos podrían pensar que sólo la intencional omisión de la concepción tan peculiar que de la naturaleza llegó a tener el hombre primitivo, permitiría excluirla como complemento propicio para el ejercicio de su recién descubierta individualidad.

Una de las primeras cosas que... debe hacer es aprender a “abandonar el éxtasis”, actuar sin miedo, abandonar el temor y los estremecimientos nerviosos. Sólo puede actuar con cierta confianza despreocupada cuando se ha naturalizado en su mundo. Decimos “naturalizado”, pero queremos decir *desnaturalizado*, falsificado, que huye de la verdad, que oculta la desesperación de la condición humana... Evita esta desesperación creando defensas; y éstas le permiten tener un sentimiento básico de valor, de importancia, de fuerza. Le permiten creer que él *domina* su vida y su muerte, que realmente vive y actúa como si fuera un individuo libre y con voluntad, que tiene una identidad singular creada por él mismo, que él es *alguien*, y no sólo un individuo tembloroso que por accidente germinó en un invernadero que es nuestro planeta<sup>60</sup>.

Es decir, podría llegar a creerse que la naturaleza sí es complemento propicio para desplegar y realizar la recién descubierta individualidad humana, fundándose en un hecho ya señalado en capítulo anterior; a saber: que para la mentalidad mítica “los objetos son benéficos o maléficos, amigables y hostiles, familiares o extraños, fascinadores y atrayentes o amenazadores y repelentes”<sup>61</sup>. Por consiguiente, al tomar en cuenta que el pensamiento mítico se caracteriza, entre otras cosas, por mirar la realidad como un verdadero campo de fuerzas que se atraen y se rechazan —razón por la cual los hombres del mito suponen que cualquiera que sea el objeto que a ellos se les presenta, posee propiedades ocultas que, a fin de cuentas, se ven reducidas a fuerzas dinámicas que instituyen participaciones entre las cosas—, podría llegar a afirmarse que el hombre primitivo concibió la naturaleza como “un otro”, es decir, como algo ajeno y distinto a él.

<sup>59</sup>. Todorov, T. *Op. Cit.*, p. 96.

<sup>60</sup>. Becker, E. *El eclipse de la muerte*, pp. 93-94.

<sup>61</sup>. Cassirer, E. *Antropología filosófica*, p. 120.

El primitivo rara vez queda indiferente ante un objeto: espera o teme que una determinada acción emane de ese objeto o se ejerza sobre su persona. Esta es una influencia, una virtud, una potencia oculta, variable según los objetos y las circunstancias, pero siempre real para el primitivo y que forma parte integrante de su representación<sup>62</sup>.

Bajo este supuesto, parecería absurdo pensar que la naturaleza no merece ser concebida medio propicio para desplegar y realizar la individualidad. Pero, según puedo ver, hay razones que pueden dar sustento a la negativa señalada. Considero que el hecho que la naturaleza aparezca como un "otro" que "se opone" a la individualidad, la unicidad, la singularidad e identidad del hombre primitivo, no es razón suficiente para considerarla medio propicio para ejercer, cultivar, desplegar, realizar y activar tal identidad.

El ser humano experimentador no tiene participación alguna en el mundo. La experiencia se da ciertamente "en él", pero no entre él y el mundo. El mundo no tiene ninguna participación en la experiencia. El mundo se deja experimentar, pero sin que le afecte, pues la experiencia nada le añade, y él nada añade a la experiencia.<sup>63</sup>

¿No es verdad que quien ve amenazada su individualidad, por virtud de la manifestación de la resistencia que define y acompaña a esa clase de situaciones, lejos de encontrarse en posición de activar o realizar la individualidad, sólo es capaz de cobrar más conciencia de ella? ¿Y no sucede lo mismo en el caso de una influencia no amenazadora, sino propicia? ¿No se trata, en este otro caso, de reconocer, también, la presencia de un poder superior a uno mismo capaz de ejercer acción favorable sobre la frágil, perecedera y limitada individualidad? ¿No resulta, entonces, que frente a la "naturaleza animada", la individualidad humana, lejos de ejercerse, desplegarse, cultivarse o realizarse, tan sólo logra despertar, ser incitada, estimulada, sacudida? Luego, la naturaleza entendida como totalidad de las fuerzas misteriosas, no puede funcionar como complemento adecuado para la individualidad humana. Por tanto, una cosa es ser medio propicio para hacer cobrar conciencia de la propia singularidad, unicidad, individualidad e identidad, y otra, muy distinta, es servir de ayuda para concretarla, explayarla, desarrollarla, en fin, hacerla vida.

Pero si la naturaleza es sólo medio favorable para despertar, incitar, estimular, sacudir la recién descubierta individualidad, ¿qué o quién puede ser *complemento propicio* para ejercerla, desplegarla, cultivarla o realizarla? ¿Acaso no he dicho, siguiendo a Todorov, que "el sí mismo no viene antes que el otro"? ¿Por qué, entonces, la naturaleza, que logra despertar la individualidad

<sup>62</sup> Cantoni, R. *Op. Cit.* p. 34.

<sup>63</sup> Buber, M. *Yo y Tú*. Traducción de Carlos Díaz. Madrid: Caparrós Editores (Colección Sprit, 1), 117pp., p. 13.

humana, no es *complemento propicio* para ejercerla, cultivarla? Para responder estas preguntas es menester dejar en claro lo que ha de entenderse por ‘complemento’.

### 1.5. El *complemento lógico* y el *complemento propicio* de la identidad individual humana.

‘Complemento’ es un término intimamente relacionado con el concepto ‘clase’, para clarificar el significado del primero, es menester ofrecer una clarificación del segundo. Eso es lo que haré enseguida. Una clase, dice Copi, “es la colección de todos los objetos que tienen un atributo común al cual llamaremos *característica definitoria de la clase*. Así, la clase de todos los seres humanos es la colección de todas las cosas que tienen la característica de ser seres humanos, y esta característica definitoria de la clase es el atributo de ser humano. La característica definitoria de la clase no necesita ser un atributo “simple” en determinado sentido, porque cualquier atributo determina una clase.”<sup>64</sup>

Pues bien, una vez explicado el significado de ‘clase’ pasaré a explicar el significado de ‘complemento’. Según Copi, “cada clase tiene asociada una *clase complementaria* o *complemento* que es la colección de todas las cosas que *no* pertenecen a la clase original. Así, el complemento de la clase de las personas es la clase de todas las cosas que *no* son personas. La característica definitoria de la clase complementaria es el atributo (negativo) de *no ser persona*. El complemento de la clase de todas las personas no contiene personas, sino cualquier otra cosa, zapatos, barcos, sellantes y setas —pero no reyes, puesto que los reyes son personas.”<sup>65</sup> Pero, así las cosas, resulta que la naturaleza, entendida como la totalidad de las fuerzas misteriosas contenidas o adyacentes en la multiplicidad de las cosas y la multiplicidad de las cosas mismas, es verdadero complemento de la individualidad humana. Dicho de otra forma, por sus características, la naturaleza aparece como *complemento* o *clase complementaria* de la clase “seres humanos”. ¿Por qué afirmar, entonces, que ella no es *complemento propicio* para el despliegue y ejercicio de la individualidad humana?

Es innegable que, en términos lógicos, la naturaleza es *complemento* de la individualidad humana. ¿Cómo podría ser de otro modo? Pero, a causa del contraste, la oposición, la diferencia y

<sup>64</sup> J. Copi & c. Cohen, *Op. Cit.*, p. 224.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

la desproporción que, como complemento lógico, la naturaleza guarda con la entidad humana, nunca despejará la posibilidad de una comparación mediante la cual la conciencia del yo se imponga, ya no meramente como dato de la conciencia individual, personal, sino como un hecho, cuya incidencia práctica y concreta en la vida cotidiana logre hacer extensiva a otras conciencias la certeza de sí, que cada conciencia guarda en la intimidad de su silenciosa individualidad.

La conciencia humana sólo vuelve a sí misma a través de la presencia de «otro». El mundo no es solamente la «condición de posibilidad» de la existencia humana, sino el existencial (la determinación fundamental que pasa a través de toda determinación) básico que fundamenta el ser radical. Para la autorrealización del ser el «otro» es siempre lo «dado en primer lugar». El yo sigue siempre en segundo lugar. De ahí la inmanencia fundamental e ineludible del mundo dentro del hombre<sup>66</sup>.

Por tanto, si bien la naturaleza es de completa utilidad para hacer aparecer la identidad humana como un dato de evidente contundencia en la intimidad del pensamiento humano, no es de ayuda para exteriorizarlo, para lograr que rompa las fronteras de la oculta intimidad del pensar y alcance el ámbito de la vida práctica.

En cuanto experiencia, el mundo pertenece a la palabra básica Yo-Ello. La palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación.<sup>67</sup>

Entonces, la naturaleza sólo es eficaz para despertar, pero no para ejercer o desplegar la individualidad humana. La naturaleza no logra que la individualidad llegue a ser algo evidente más allá del fondo del pensar íntimo, individual.

Pero ¿por qué está la experiencia de la soledad tan indisolublemente ligada a la existencia humana? He aquí la respuesta: esa experiencia surge de aquel centro esencial del hombre que se mantiene a través de todo cambio histórico y constituye el núcleo más íntimo o la última profundidad del ser que le es propio. Por ello, la última experiencia de la soledad saca a plena luz toda la grandeza del hombre, y con ella el peligro terrible, el misterio insondable del hombre, en última instancia y con toda su profunda potencia. Contemplada desde este punto de vista, la soledad es uno de esos temas eternos tan inagotables como el hombre mismo.<sup>68</sup>

Así las cosas, a la hora de intentar hacer prolongable la presencia de esta íntima certeza en el mundo exterior o, lo que es lo mismo, a la hora de intentar hacerla manifiesta más allá de la

<sup>66</sup>. Boros, L. *Somos futuro*. Traducción de Joan Leita. Salamanca: Sigueme (Nueva alianza, 42), 1972; 182pp. P. 18.

<sup>67</sup>. Buber, M. *Op. Cit.*, p. 13.

<sup>68</sup>. Lotz, J. B. *Op. Cit.* p. 12.

recóndita intimidad de la conciencia, es necesario otro tipo de *complemento*. Mas, ¿qué *complemento* puede ser ese? ¿Qué otra cosa además de la naturaleza puede ser de utilidad para hacer manifiesta la individualidad humana recién descubierta?

Por lo que se ha dicho con antelación es evidente que ese complemento no puede ser de tipo lógico. ¿Y acaso existe otra clase de complemento? Es decir, ¿existe algo más que la naturaleza para hacer manifiesta la individualidad humana? Al parecer, no. ¿Dónde encontrar, entonces, el complemento capaz de hacer que la individualidad humana rebase las fronteras de la intimidad de la conciencia donde tiene su más primigenia presencia? La respuesta no puede ser otra que la misma naturaleza. Pues sólo ella abre el ámbito del contraste donde la individualidad humana puede hacerse presente. Pero, he dicho que la naturaleza no logra exteriorizarla. ¿Estoy, acaso, hablando en el aire, abriendo absurdas y fútiles contradicciones que, a fin de cuentas, no logran decir nada? Sólo en apariencia. Enseguida explico por qué.

Para entender bajo qué aspecto la naturaleza puede fungir como *complemento de ayuda* para exteriorizar la certeza de la intimidad humana es menester caer en la cuenta que “una clase es el complemento de su propio complemento.”<sup>69</sup> Esto significa que la clase “seres humanos” es, a su vez, complemento de la clase “naturaleza”. Así, el sí mismo de la naturaleza funge como *el otro* (el complemento lógico) del ser humano y el sí mismo del ser humano funge, a su vez, como *el otro* (complemento lógico) de la naturaleza. Por ello, con Todorov, antes he dicho que “el sí mismo no viene antes que el otro”. Es que el sí mismo del hombre y el sí mismo de la naturaleza se encuentran y relucen, a un mismo tiempo y en un mismo lugar, a saber; el límpido espejo de la naciente conciencia humana. Mas, mientras que la naturaleza aparece como “el gran oponente”, como el “gran incompatible” o “el gran discordé”, el género humano (presente como “el otro” de la naturaleza) resalta como “el gran encontrado”, el “gran descubierto” o “el gran advertido”.

De este modo, sentir la naturaleza como *complemento* implica descubrirse miembro de una clase, parte de un todo homogéneo, compacto y cerrado: el género humano. Luego, aunque revelar la naturaleza como *complemento* tenga por consecuencia llegar a descubrir que cada uno es, frente a la naturaleza, él mismo lo mismo para sí mismo, descubrir la naturaleza como complemento también implica saberse “uno con otros”. Por consiguiente, estar absorto en sí mismo, no comporta estar solitario, sino, muy por el contrario, saberse acompañado por la idéntica experien-

---

<sup>69</sup>. Buber, M. *Op. Cit.*, p. 13.

cia de las múltiples conciencias que, en el “espejo de la naturaleza”, reconocen su identidad, su mismidad, su individualidad.

Así, la fórmula más adecuada del principio de identidad, A es A, no dice sólo que todo A es él mismo lo mismo, sino, más bien, que cada A mismo es consigo mismo lo mismo.<sup>70</sup>

Y en función de esta certeza surge una vía, casi directa, para conseguir la exteriorización de cada individualidad. Se trata de las otras conciencias que, en la certeza de su mismidad, tienen la “capacidad de reconocer conciencias”.

Entonces, Yahvé formó al hombre con polvo de la tierra, y sopló en sus narices aliento de vida, y existió el hombre con aliento y vida. Luego, Yahvé plantó un jardín en un lugar del Oriente llamado Edén; allí colocó al hombre que había formado. Yahvé hizo brotar del suelo toda clase de árboles agradables a la vista y buenos para comer...Después dijo Yahvé: «No es bueno que el hombre esté sólo. Haré, pues un *semejante* a él para que lo ayude».

Yahvé entonces formó de la tierra todos los animales del campo y todas las aves del cielo, y los llevó ante el hombre para que les pusiera nombre. Y cada ser viviente había de llamarse como el hombre lo había llamado.

El hombre puso nombre a todos los animales, a las aves del cielo y a las fieras salvajes. Pero no se encontró en ellos un ser semejante a él para que lo ayudara. Entonces Yahvé hizo caer en un profundo sueño al hombre y éste se durmió. Y le sacó una de sus costillas, tapando el hueco con carne. De la costilla que Yahvé había sacado al hombre, formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces el hombre exclamó:

*Esta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne.*<sup>71</sup>

Por tanto, nadie como un semejante, es decir, otra individualidad, otra conciencia, otra mismidad, para fungir como el *complemento propicio* para explayar, concretar y hacer vida la individualidad de cada cual.

Cuanto más intime el hombre con la naturaleza, tanto más claramente comprobará que lo sostenedor y protector que ella puede ofrecer no le bastan plenamente. La razón de ello es fácil de comprender: las meras cosas no pueden jamás alcanzar lo que es la persona; no son capaces de satisfacer la verdadera aspiración de ésta. Pues la persona no encuentra aquello que realmente la sostiene y cobija sino en el *encuentro* con la persona. Por eso el hombre queda referido al prójimo, al hombre que es como él, y a la unión con él en la comunidad.<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Heidegger, M. *Identidad y Diferencia*, p. 63.

<sup>71</sup> Cf. *Génesis*, 2: 7-23. [Los subrayados son míos.]

<sup>72</sup> Lotz, J. B. *Op. Cit.*, p. 22.

Esta es la razón por la cual la vida social debe ser vista como resultado del reconocimiento, por parte del hombre primitivo, de que no hay un *yo* sin un *tú*. O, como afirma Jung, que “la relación con el yo constituye a la vez la relación con nuestros semejantes”<sup>73</sup>.

Sólo si comprendemos cuán natural es este motivo, podremos entender por qué sólo en sociedad el hombre puede obtener las medidas simbólicas para su *grado* de importancia, su posibilidad de una prolongada perpetuación. El individuo sólo por contraste y por comparación con *otros organismos semejantes*, con otros hombres, logra juzgar si puede reclamar tener una importancia extra.<sup>74</sup>

Mas, aunque es verdad que no hay un *yo* sin un *tú*, también es cierto que, frente a la naturaleza, cada yo, cada conciencia se mueve en la invariabilidad de su propia mismidad. ¿Cómo pelear la identidad que frente la naturaleza cada uno descubre pero que, de frente a ella, nadie puede cultivar, ejercitar, realizar? ¿Cómo impedir que el yo (mi yo, nuestro yo, el yo en general) muera asfixiado a causa de la inmovilidad que promueve la reiterada coincidencia del monótono, estático y repetido “yo” de cada conciencia individual frente a la naturaleza? ¿Cómo lograr que la capacidad de reconocer conciencias salga, a su vez, de su estado de mera certeza individual e íntima y, por no se qué mecanismo logre hacerse material, mundana? En otras palabras, ¿cómo construir la vida social?

### 1.6. La construcción de la vida social.

Antes he dicho que la vida social es producto del reconocimiento, por parte del hombre primitivo de que no hay un *yo* sin un *tú*. O, lo que es lo mismo, que sólo entre otros yo puede, cada yo, ser un yo. También he dicho que el mundo de la naturaleza no es contexto propicio para ejercer, cultivar y realizar la individualidad. Por ello, he supuesto que sólo el tejido que brinda el sector donde se mueven los “semejantes” es el contexto propicio para “materializar” la individualidad. Según he apuntado, sólo entre semejantes puede tenerse ingreso a un suplemento, a un subsidio, a un aditamento que la rigidez de la relación lógica no puede abrir ni ofrecer, pues sólo entre semejantes se comparte la capacidad para reconocer conciencias, para percatarse de la presencia

<sup>73</sup>. Cf. Becker, E. *El eclipse de la muerte*, pp. 236.

<sup>74</sup>. Becker, E. *La lucha contra el mal*, p. 34.

de la identidad, de la mismidad, en principio personal y, en consecuencia, colectiva. ¿Ello explica por qué en sus orígenes la vida social se caracterizó por procurar que de manera invariable la existencia de cada individuo se encontrara expuesta a la mirada del otro? Sin embargo, ¿cómo alcanzó esta pretensión? ¿Cómo abrió la cerrada esfera de la identidad? ¿Cómo rompió la prisión de la soledad en que la identidad individual, de modo particular, encierra a cada cual, y, de modo general, a todo yo? ¿Cómo salió de la inmóvil oposición entre el yo y los otros yo que, por ser consigo mismos lo mismo, no alcanzan más que a ubicarse en la inmóvil perfección del ser de Parménides? ¿Cómo logró que la individualidad y la singularidad de cada cual, escondida en la reiteración del universal de cada yo particular, saliera a la luz? ¿Cómo rompió la inercia de una reiterada afirmación? La respuesta parece simple, se trata tan sólo de atraer al “mundo de la identidad” el “mundo de la diferencia”. ¿Y cómo pudo lograrse esta proeza?

En su estudio ya citado, Boas sospechaba que la predilección tan frecuente por las clasificaciones inspiradas en un modelo natural podía explicarse por “el carácter distintivo e individualizado de las especies animales... que, más fácilmente que a los miembros indiferenciados de la especie humana, permitiría asignarles papeles en un relato”. Sin embargo, nos parece que Boas rozaba una importante verdad. Para reconocerla, habría bastado con que, contrariamente a una concepción repetidamente afirmada, Boas no redujese el cuento o el mito a un simple relato, y que aceptase buscar, detrás del discurso mítico, el esquema compuesto de oposiciones discontinuas que presiden su organización.<sup>75</sup>

Parece que una suposición, que un postulado, que un juego de la imaginación, una figuración, una representación, logró cambiar el rumbo de las cosas. Se resolvió al “importar diferencias”. Con todo, el hecho que esta importación pueda ser considerada una pretensión, no implica que se trate de una simple figuración, fantasía o engaño.

El individuo crea la realidad que necesita para descubrirse a sí mismo... Si la transferencia representa el esfuerzo heroico natural de un “más allá”, que ofrece la validación, y si el individuo necesita ésta para vivir, se avula el punto de vista psicoanalítico de la transferencia como sencilla proyección irreal.

La proyección es necesaria y deseable para la propia realización. De otra manera, el hombre se ve abrumando por la soledad y la separación, y negado por el mismo peso de su vida. Como Rank afirmó sabiamente: la proyección es una *descarga necesaria*. El hombre no puede vivir totalmente dentro de sí y para sí. Debe proyectar el significado de su vida hacia el exterior, la razón de ésta, y hasta la culpa de ésta. No fuimos creados solos, pero estamos adheridos a nosotros mismos.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Lévi-Strauss, C. *Op. Cit.*, p. 199.

<sup>76</sup> Becker, E. *El eclipse de la muerte*, pp. 236-237.

En efecto, al ser cada cual consigo mismo lo mismo, es un hecho que, sin lugar a dudas, no es lo mismo que cada cual. Luego, al proyectar diferencias en la homogeneidad de la especie humana, el hombre primitivo no crea ninguna fantasía sino que alcanza un dispositivo por medio del cual es posible materializar el "tú" necesario para que cada yo pueda plasmar, concretar o exteriorizar su identidad.

Por otra parte, la "distintividad" natural de las especies biológicas no proporciona al pensamiento un modelo definitivo e inmediato, sino más bien un medio de acceso a otros sistemas distintivos que, a su vez, repercuten sobre el primero. En resumidas cuentas, si las tipologías zoológicas y botánicas son utilizadas más a menudo y de mejor grado que las otras, no puede ser más que en razón de su posición intermedia, a igual distancia lógica entre las formas extremas de clasificación, categóricas y singulares. En la noción de especie, en efecto, el punto de vista de la extensión y el de la comprensión se equilibran: considerada aisladamente, la especie es una colección de individuos; pero, por relación a otra especie, es un sistema de definiciones. Y eso no es todo: cada uno de esos individuos cuya colección teóricamente ilimitada forma la especie, es indefinible en extensión, puesto que constituye un organismo, el cual es un sistema de funciones. La noción de especie posee, pues, una dinámica interna: colección suspendida entre dos sistemas, la especie es el operador que permite pasar (y aun obliga a hacerlo), de la unidad de una multiplicidad a la diversidad de una unidad<sup>77</sup>.

Así, cada yo, a la manera de un *tú*, logra fungir como *complemento de ayuda* para la especie humana. El *tú* es un otro yo que, a causa de un mágico giro, sin dejar de ser un yo, una identidad, una conciencia, en su afirmación, en la confirmada presencia de su "invariable yo", "acompaña y debe poder acompañar" a cada individuo humano en la vivencia y proyección de su yo.

Cuando se dice Tú se dice el Yo del par de palabras Yo-Tú... No existe ningún Yo en sí, sino sólo el Yo de la palabra básica Yo-Tú...<sup>78</sup>

Por tanto, aunque el *tú* es un yo cualquiera, y además, un "yo afirmado" es, también, un "yo rebajado", es decir, un yo que sin dejar de ostentarse y exhibirse como tal, anuncia, manifiesta y, sobre todo, logra que cada yo expanda y afirme su propia individualidad, su propia conciencia, su íntima y propia identidad. Por ello, con la conformación del *tú* se logra que el yo de cada cual alcance un reconocimiento que va más allá del reconocimiento individual, íntimo y personal. La "invención" del *tú* permite que la identidad de cada cual no se diluya en la invariable homogeneidad que trae consigo la afirmación del yo de cada uno.

<sup>77</sup>. Ibid. pp. 199-200.

<sup>78</sup>. Buber, M. *Op. Cit.*, p. 11.

Mas, ¿cómo se logró promover, suscitar o arrancar el *tú* que, a causa de su propia identidad, cada cual es frente a los demás? Para proyectar diferencias, para materializar la diferencia que, por ser consigo mismo lo mismo, cada cual guarda con los demás, es menester echar mano de “la diferencia”. Pues bien, según lo que hasta anotado, “la diferencia” por antonomasia es, en este caso, la naturaleza. Como complemento lógico, ella se presenta como “lo que no es el género humano”. Por tanto, no por figuración, sino por simple descripción, la naturaleza *entra en juego en la vida humana* en los albores de la vida social. Así se explica que en los preludios de la cultura, la vida social asumiera la estructura del totemismo; ese juego conceptual a través del cual, al establecer una equivalencia entre una sociedad de especies naturales y un universo de grupos sociales, el ser humano logró vivir y hacer manifiesta la diferencia que su mismidad, por ser tal, entraña.

El hombre tiene una identidad simbólica que lo aparta de la naturaleza. Tiene un yo simbólico, es una criatura que tiene un nombre, una historia. Es un creador con un pensamiento que se encumbra para especular sobre los átomos y el infinito, que puede situarse con la imaginación en un punto en el espacio y contempla divertido su propio planeta<sup>79</sup>.

### 1.7. El totemismo como paradigma de la vida social humana.

El totemismo se caracteriza por *hacer como si* hubiese una identidad entre seres humanos y especies naturales para, al importar el reino de la diferencia en la homogeneidad de la identidad donde cada yo es afirmado, se alcance algo que la naturaleza por sí misma no ofrecía; a saber, la manifestación material de la individualidad y, consecuentemente, de su íntima oposición con otras individualidades.

Desde este punto de vista, las clasificaciones “totémicas” están probablemente menos lejos de lo que parece del emblematismo vegetal de los griegos y de los romanos, que se expresaban por intermedio de coronas de olivo, de encino, de laurel, de apio silvestre; etc.; o del que se practicaba todavía en la iglesia medieval en la que, según la fiesta, se cubría el coro de heno, de junco, de hiedra o de arena.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup>. Becker, E. *El eclipse de la muerte*, p. 53.

<sup>80</sup>. Lévi-Strauss, C. *Op. Cit.*, p. 70

Ahora bien, el *hacer como sí* del totemismo funciona bajo la dinámica de un paradigma<sup>81</sup>. La naturaleza como *complemento* reemplaza y expresa la diferencia que cada conciencia guarda en su intimidad.

La diversidad de las especies proporciona al hombre la imagen más intuitiva de que dispone y constituye la manifestación más directa, que sepa percibir, de la discontinuidad última de lo real: es la expresión sensible de una codificación objetiva... No podemos avanzar sobre un terreno en el que los problemas no son ya de la competencia del etnólogo. Pero si fuese verdad, como algunos biólogos admiten, que los casi dos millones de especies vivientes deben interpretarse en su diversidad anatómica y fisiológica en función de fórmulas cromosómicas, cada una de las cuales se reduciría a una periodicidad distintiva en la distribución de cuatro términos a lo largo de la cadena molecular, entonces quizá alcanzaríamos la razón profunda de la significación privilegiada que el hombre le reconoce a la noción de especie. Comprenderíamos cómo esta noción puede proporcionar un modo de aprehensión sensible de una combinatoria objetivamente dada en la naturaleza, y que la actividad del espíritu, y la vida social misma, no hacen sino tomarlo para aplicarlo a la creación de nuevas taxonomías<sup>82</sup>.

Ahora bien, por cuanto que en el totemismo la naturaleza funciona como motivo, es decir, como unidad temática mínima para fundar la vida social, se ofrecen flagrantes un sin fin de unidades temáticas bajo las cuales es posible vivir y materializar la individualidad así concretada.

Poblaciones diferentes podrían utilizar en su simbolismo al mismo animal, fundándose en caracteres carentes de relación entre sí: hábitat, asociación meteorológica, grito, etc.; el animal vivo o el animal muerto. Aun, cada detalle sería interpretable de diferentes maneras. Los indios del sudoeste de los Estados Unidos, que viven de la agricultura, consideran al cuervo, sobre todo, como un saqueador de los huertos; en tanto que los indios de al costa noroeste del Pacífico, que son exclusivamente pescadores y cazadores, ven en el mismo pájaro a un comedor de carroña y, por tanto, de excremento. La carga semántica de *Corvus* es diferente en los dos casos: sea vegetal, sea animal; y de rivalidad con el hombre en la similitud, o de antagonismo en una conducta inversa<sup>83</sup>.

Aunque es innegable que la naturaleza opera como motivo y paradigma de la vida social y este hecho no puede ser visto sino como gran proeza del genio primitivo, también es cierto que tal proeza es el inicio de una gran contrariedad. En efecto, tener a la naturaleza como motivo y paradigma de la vida social, implica que esta última no pueda ser concebida ni, mucho menos, funcione sino en los mismos términos en los que la primera fue vislumbrada. Así las cosas, puesto que la naturaleza ha sido percibida como un verdadero campo de fuerzas que se atraen y se rechazan, un

<sup>81</sup>. Cf. "Sintagma y Paradigma" en, Ducrot O. y Todorov, T. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Traducción de Enrique Penzoni. México: Siglo XXI, 1991; 421pp.

<sup>82</sup>. Lévi-Strauss, C. *Op. Cit.*, pp. 200-201.

<sup>83</sup>. Lévi-Strauss, C. *Op. Cit.*, p. 89.

campo en el que las propiedades de cada ser accionan y reaccionan conforme a la atracción o el rechazo, la sociedad primitiva se organizó como un escenario para la exaltación competitiva del yo<sup>84</sup>.

El genio primitivo hizo de la sociedad una competencia continua por imponer la conciencia del yo, por ofrecer apoyos creados de antemano para la exaltación de sí mismo, un guión cotidiano que incluye hombres integros para las "relaciones de broma", y rivales talentosos con los que se puede competir por el honor social en los juegos, en las hazañas de fuerza, en la caza y en la guerra.<sup>85</sup>

Por otra parte, siendo igualmente fiel a este esquema de acción natural, la sociedad primitiva "también expresó su genio ofreciéndole a la gente formas mucho menos susceptibles a la envidia y competitivas de expansión del yo."<sup>86</sup> Se trata de "reglas bien elaboradas para proteger su vida interior contra el daño y la deflación sociales. La gente hace esto en sus encuentros interpersonales usando fórmulas verbales que expresan la cortesía adecuada que permiten un manejo delicado, que ayudan a salvar las apariencias con sutilezas adecuadas cuando el amor propio se encuentra en peligro. La vida social se halla entretejida de saludos para los encuentros y las partidas, para reconfortar a los otros con conversaciones breves y comunes que refuerzan el sentimiento de bienestar de todos sus miembros."<sup>87</sup>

En contrapartida de las fuerzas que operan bajo el esquema del rechazo, con estos dispositivos el hombre arcaico buscó imitar la dinámica de atracción que ve muy claramente ejercerse en la naturaleza. Por consiguiente, toda vez que consideró que en cada fragmento de realidad anida un potencial energético pronto a desencadenarse por virtud de los estímulos propicios, el hombre primitivo organizó su vida social bajo el entendido de que las fuerzas de la naturaleza funcionan como eficaces dinámicas, como potencias prontas a actuar conforme a una intencionalidad capaz de atracción o rechazo. Por consiguiente, individualidad e intencionalidad son las categorías en interacción permanente en el totemismo y ellas hacen del totemismo un paradigma social.

No obstante, debido a que el hombre primitivo concibió el mundo natural como reunido en clases, en grupos, en tipos, la dinámica de atracción y rechazo antes de no fue desarrollada de forma individual, personal, singular en el ámbito social. El hombre primitivo se reunió en clanes,

<sup>84</sup>. Cf. Becker, E. *La lucha contra el mal*. p. 35.

<sup>85</sup>. *Ibid.* p. 34.

<sup>86</sup>. *Ibid.* p. 35.

<sup>87</sup>. *Ibid.*, p. 36.

tribus, hordas, fratrías que, a su vez, operaban mediante una serie de dicotomías. ¿Cómo podría haber sido de otro modo?

Desde hace mucho tiempo, las ciencias naturales han considerado que tienen que ver con “reinos”, es decir, dominios independientes y soberanos, cada uno de los cuales sería definible por caracteres propios, y estaría poblado de seres o de objetos que mantuviesen relaciones privilegiadas. Esta concepción, rebasada hoy en día, pero que sigue siendo la del sentido común, no podía sino obliterar la fuerza lógica y el dinamismo de la noción de especie, puesto que las especies se manifiestan, vistas a esta luz, como clases inertes y separadas, encerradas en los límites de sus “reinos” respectivos. Las sociedades a las que llamamos primitivas no conciben que pueda existir una fosa entre los diversos niveles de clasificación; se los representan como las etapas o los momentos de una transición continua. Los hanunóo, del sur de Filipinas, dividen al universo en seres que pueden ser o no nombrados. Los seres nombrados se distinguen en cosas, o si no en personas y animales. Cuando un hanunóo pronuncia la palabra “planta” excluye la posibilidad de que la cosa de que está hablando sea una piedra o un objeto manufacturado. La clase “planta herbácea” excluye, a su vez, otras clases de plantas como la de “planta de leñosa”, etcétera. Entre las plantas herbáceas, la locución “planta de pimienta”, es diferencial por relación a “planta de arroz”, etc. “Pimiento doméstico” excluye a “pimiento silvestre” y “pimiento de chile doméstico” excluye a “pimiento verde doméstico”; por último, “pene-de-gato” expresa que se trata de un individuo que no tiene que ver con las otras cinco variedades o *taxa*, distinguidas por la cultura indígena en el seno del grupo de los pimientos domésticos.<sup>88</sup>

Con todo, la reunión en clanes congregados bajo el auspicio de un tótem no encuentra su fundamento tan sólo en la imitación de la naturaleza, que funcionó como motivo y paradigma de la vida social. Una razón más de fondo explica la presencia de las agrupaciones totémicas en la vida social primitiva. Se trata, una vez más, del deseo de hacer vida la íntima conciencia de la individualidad. Enseguida explico todo esto.

Antes he dicho que, debido a que cada ser humano tiene la capacidad de saber de sí, ostenta la posibilidad de reconocer otras conciencias. Pero aclaré que la posibilidad de reconocer prácticamente otras conciencias sólo puede actualizarse en caso que se logre romper la monótona inmovilidad que la afirmación de la mismidad de cada yo trae consigo. Por ello comenté que, sin la diferencia que el ser humano logró importar de la naturaleza, el reconocimiento de otros yo, no habría nunca dejado de ser un simple reconocimiento que tiene lugar en la intimidad de cada hermélica conciencia particular. A decir verdad, por este medio logré establecer la importancia de la proyección de la variedad de la naturaleza en la homogeneidad de la especie humana. Mas, al proceder así, no esclarecí bajo qué términos el hombre arcaico había llevado a cabo la importación de

<sup>88</sup>. Lévi-Strauss, C. *Op. Cit.*, p. 202.

diferencias aludida. Por ello, hace falta determinar si, a la hora de proyectar diferencias con las cuales fuese posible romper la identidad que todos comparten a la hora de ser conscientes de su mismidad, el asunto se había o no resuelto permitiendo que cada cual tomara o se identificara con un objeto particular de la naturaleza.

Según puedo ver, la solución no se encontró allí. La razón es simple. Si se hubiese permitido que cada cual decidiera identificarse con un objeto particular de la naturaleza, cuya especificidad y peculiaridad le permitiera adquirir "personalidad", no se habría dado cambio alguno respecto del ya señalado punto de partida. En efecto, si cada cual se identificara con un objeto particular, no se había logrado más de lo que ya se tenía, a saber; reconocer que cada cual es él mismo consigo mismo lo mismo y que, en su mismidad, es algo completamente distinto, diferente de todos los demás. Por tanto, al importar diferencias de la naturaleza, con vistas a romper la identidad que todos comparten a la hora de ser conscientes de su mismidad, el hombre primitivo optó por una vía de índole completamente distinta a la ahora señalada.

Para materializar la individual especificidad de cada cual, es menester ir más allá de hacer posible su reconocimiento, sea en la intimidad de la propia conciencia o en la intimidad de otras múltiples conciencias. ¿Y es dable alcanzar esta empresa? Es posible, ciertamente. No obstante, para lograrlo es fundamental estar al alcance de la mirada del otro. Pero la mirada del otro debe contar con una especial posibilidad. Es decir, debe poder reconocer no sólo la intrínseca mismidad de aquél a quien puede mirar, sino, además, una cierta semejanza, una cierta, igualdad, una cercanía con su propia identidad. De otro modo, lo único que se lograría es alcanzar la certeza interna de la diferencia que cada cual guarda en su identidad, sin poder hacer de esa certeza algo externo, algo práctico, algo material.

Por esta razón, la vida social humana no importó su paradigma y motivo de la naturaleza bajo el régimen de la espontaneidad individual. Es decir, para concretar la individualidad de cada cual, la dinámica social no asumió como solución la posibilidad de que, para hacer material su propia singularidad, cada cual tomara, "a su gusto y honra" el objeto natural que más le pareciera. Antes bien, siguió un esquema de orden grupal, que era el que podía ser de utilidad para la materialización de la existencia individual. Bajo este esquema, es más o menos sencillo comprender la importancia de la fratria, del clan, en la vida social arcaica. En efecto, por lo que antes he dicho, es claro ver que el encierro en el que la mismidad de cada individuo coloca a cada cual, se rompe cuando cada uno, que es consigo mismo lo mismo para sí mismo, puede compartir algo con los

demás. ¿Y puede realmente compartirlo? Toda vez que cada sí mismo es capaz de reconocer su mismidad, comparte esa característica con los que también pueden hacerlo. Por ello es un hecho que sí comparte algo con los demás. Pero, resulta que lo que une a todos también los desune, pues al tener la capacidad de reconocer que cada uno es consigo mismo lo mismo, descubren también que debido a ello, hay una gran distancia, una infranqueable distancia, entre cada cual. Por ello, para lograr materializar, vivir prácticamente la existencia individual, es menester salir de la mismidad e igualdad en la que cada cual está colocado. Eso se logra al descubrir o reconocer con claridad que se comparte algo, algo que no es, en todo caso, la capacidad de saber que se es lo mismo consigo mismo. Y, ¿bajo qué esquema puede tener lugar esta osadía, si es imposible hacer cada ser humano deje de ser lo que ya repetidas veces he dicho, a saber, que es él mismo consigo mismo lo mismo?

Según he dicho, eso puede lograrse bajo el esquema de la naturaleza. En efecto, al estar reunida por especies, en familias, ella parece ofrece una solución a la urgente necesidad de salir de la mismidad e igualdad en la que cada cual está colocado. Dicho de otra forma, al importar diferencias de la naturaleza a la ingente homogeneidad de la especie humana, no se trata de identificarse individualmente con un objeto de la naturaleza, sino colectivamente. De otra forma, ¿cómo lograr la existencia de algo de lo cual todos puedan tomar parte? Al llevar a cabo una voluntaria identificación colectiva con un tótem —sea planta, animal, o cualquier parte de un objeto o ser natural—, se logra conjurar la irremediable distancia que la identidad individual promueve. La identificación con el tótem es, entonces, vía segura para materializar un hecho innegable, a saber, que todos son iguales, semejantes, gracias a su capacidad para llevar a cabo el reconocimiento de la propia y ajena mismidad, identidad. Ésta es la utilidad de la organización por tótem.

Al hacer *como si* un grupo de seres humanos fuese uno e idéntico con una cosa natural, se hace posible materializar y promover la similitud, la igualdad, la semejanza, como lo hacen miembros de una misma especie en la esfera natural. Por tanto, el hombre primitivo, tras descubrir su propia individualidad, supo reconocer que, en el ámbito puramente práctico, sólo podía ser lo que era, es decir, otro distinto a cada cual, entre semejantes, entre otros individuos que, por compartir las mismas características con él, eran capaces de reconocer, admitir y acoger su individualidad. Pero, he dicho, este esquema de acción fue tomado de la naturaleza. En efecto, así actúa, por ejemplo, una loba con sus lobeznos, un pájaro con sus crías, una gallina con sus polluelos.

Pero el hombre no es sólo un globo ciego de protoplasma ocioso, sino una criatura con un nombre, que vive en un mundo de símbolos y sueños, y no sólo de materia. Su sentimiento de dignidad personal está constituido simbólicamente, su íntimo narcisismo se alimenta de símbolos, de una idea abstracta de su propio valor, de una idea compuesta de sonidos, palabras e imágenes, en el aire, en el pensamiento, en el papel. Esto significa que el anhelo natural del hombre de actividad orgánica, del placer de incorporarse y extenderse, puede ser alimentado ilimitadamente en el dominio de los símbolos, y así llegar a la inmortalidad. El organismo puede extenderse en dimensiones de mundo y tiempo sin mover un solo miembro físico. Puede apoderarse de la eternidad, aunque esté agonizando.<sup>89</sup>

Empero, según señalé antes, este gran hallazgo tiene sus inconvenientes. Es que, si bien es cierto que bajo el tótem los "semejantes logran reconocer a los semejantes", es menester tener, contrapesos o, mejor dicho, *complementos*. Por ello, en el mundo del tótem la diferencia juega un papel preponderante, pues dota al sistema de equilibrio. La percepción que el hombre primitivo generó del mundo, le obligó a mantener la tensión entre las diferencias. De otro modo ¿cómo podría mantener la posibilidad de materializar y vivir la propia individualidad? Así, la afirmación de la identidad requiere de la fuerza que comunica la diferencia<sup>90</sup>. Por tanto, competencia, individualidad, semejanza y diferencia, son categorías que echan a andar el tótem como paradigma social. De entre todas ellas ninguna se salva de estar dirigida por un mismo móvil; a saber: exigir la presencia de otro. Por ello, bien podemos reconocer que lo que Kerényi registrara como el sentido griego de la existencia; a saber: *contemplar y ser contemplado* bien puede ser visto como el motivo básico de la existencia humana en cuanto tal. ¿Sin los otros, sin los oponentes, sería posible abastecer de verdadera fuerza a la afirmación de la identidad? Así, en el mundo primitivo (e incluso en el actual), la fuerza de la identidad es directamente proporcional a la discordia. Por tanto, la fuerza física es, junto con las categorías arriba mencionada, parte fundamental del totemismo como paradigma social.

Cada clan afirma su identidad sí y sólo sí, al actuar como *complemento*, es decir, como diverso u oponente, afirma la identidad de los otros, de los diversos, de sus *complementos*. Dicho de otra forma, en cuanto cada clan representa, para los demás clanes, lo distinto, lo diverso, en fin, su

<sup>89</sup>. Becker, E. *El eclipse de la muerte*, p. 21.

<sup>90</sup>. Este podría ser el principio para explicar "el origen de la desigualdad entre los hombres". Si esto es así, ¿habría que reconocer con Becker que "no únicamente el poder y la coerción esclavizan al hombre y entonces debe haber algo en su naturaleza que contribuye a su ruina? Si esto es así, ¿el Estado no es el primer enemigo, ni el único, del hombre sino que él mismo trae un "enemigo dentro"? A decir verdad, esta pregunta encontrará respuesta en el curso de esta exposición. Por lo pronto, debo adelantar que la respuesta que habrán de tener estas cuestiones apunta a una respuesta negativa. En efecto, hasta el momento, no he afirmado que la igualdad primitiva terminó por causa de la propiedad privada, que produjo la propiedad personal diferencial de la riqueza. Sino a causa de algo que estaba *en la mente* del hombre primitivo.

*complemento*, cada clan, funge como una compensación, como un resarcimiento de la identidad que cada clan tiene resguardada en la colectiva identificación con su tótem particular.<sup>91</sup> Así, cada tótem contribuye de modo particular a establecer, constituir y reforzar las relaciones de *complementariedad* y *cooperación*, que son fundamentales a la hora de afirmar la individualidad de cada miembro del clan, y dan vida y sentido a las conductas sociales humanas<sup>92</sup>.

¿De qué otra manera podría comprenderse el hecho que, en el mundo primitivo, el amparo del tótem sea considerado algo irrenunciable? A decir verdad, el renunciante amenaza con devolver a cada cual su fútil identidad. Por ello, los castigos para el renunciante son siempre "ejemplares". Reglas estrictas (tabú) garantizan, pues, la concreta afirmación de la identidad individual de los miembros del clan al salvaguardarse la identidad colectiva. Cierto, la discordia puede cesar cuando, por algún motivo, es posible encontrar relaciones entre los distintos tótem que rigen a cada clan particular. Esto es así aunque, a nuestros ojos, las relaciones bajo las cuales la discordia puede cesar, sean susceptibles de aparecer como ilógicas, ilegítimas o irrisorias.

El totemismo, o lo que se supone que es totemismo, rebasa el marco de un simple lenguaje, no se contenta con establecer reglas de compatibilidad y de incompatibilidad entre signos; funda una ética, al prescribir o prohibir conductas. Por lo menos, esto es lo que parece resultar de la asociación tan frecuente de las representaciones totémicas, por una parte, con prohibiciones alimenticias, y, por otra parte con reglas de exogamia... Las prohibiciones no son resultado de las propiedades intrínsecas de la especie de que se trate, sino del lugar que se les asigna en uno o en varios sistemas de significación.<sup>93</sup>

En resumen, el ser humano arcaico muy pronto se dio cuenta que para hacer que la íntima certeza de su individualidad, de su mismidad, fuese algo más que un dato que sólo alumbrara la intimidad de su conciencia, era menester que ese dato llegara a convertirse en un hecho del mundo material al alcanzar una realización práctica. Puesto que descubrió que era preciso contar de forma inexcusable con la mirada del otro para hacer de la íntima certeza de su individualidad algo más que un dato de su íntima conciencia, echo mano de un tótem, que le ofreció un camino seguro para el

<sup>91</sup>. Esto no evita, ciertamente, que dentro del mismo clan se den "diferencias". De otro modo, no sería posible entablar relaciones de reciprocidad, de complementariedad en la compleja, pero irrenunciable, necesidad de afirmar prácticamente la propia individualidad.

<sup>92</sup>. Resulta, así que, cuando se ha dicho que el objetivo último de las conductas sociales humanas parece no ser otro que el establecimiento, constitución, regulación e instauración de relaciones de complementariedad y de cooperación, no se ha querido decir otra cosa que, el fin último de la vida social humana es alcanzar y procurar los dispositivos necesarios para lograr que la individualidad de cada ser humano tenga afirmación en un nivel práctico, es decir, no sólo en otras conciencias sino, por medio de otras conciencias.

<sup>93</sup>. Lévi-Strauss, C. *Op. Cit.*, p. 148.

establecimiento, constitución e instauración de las relaciones de *complementariedad* y de *cooperación* que para tal fin necesitaba. No obstante, bajo el auspicio de un tótem, el hombre primitivo vivió invariablemente en dependencia de los demás, completamente a expensas de la mirada del otro —fuera o no miembro del clan—, siempre volcado hacia el exterior; es decir, siempre logrando la afirmación de su existencia individual por su relación con otros, por su referencia a otros, por su articulación con otros, por su distancia, diferencia y enfrentamiento, con otros.

Siendo así, la necesidad de *contemplar y ser contemplado* debe ser vista como el sentido básico que el ser humano desde sus más primitivos orígenes dio a su existir en la tierra o, si se quiere. Por tanto, este asunto debe ser visto como un problema relativo a la esencia del ser humano y no simplemente como el título de una cierta concepción cultural. Esta última idea no debe ser descartada como carente de valor, ni mucho menos como una que sólo puede presentar un interés subjetivo. Todo lo que hasta el momento se ha dicho, deja ver muy claramente que *contemplar y ser contemplado* es el camino en el que la autoconciencia coloca el existir humano. Por tanto, las diversas expresiones culturales pueden ser consideradas maneras heterogéneas de dar vida a éste, que puede ser comprendido como motivo fundamental de la existencia humana.

Sin embargo, el totemismo no debe ser visto como una más de las múltiples formas con las que el ser humano ha pretendido dotar a la individualidad humana de cierto estatuto más o menos coherente y socialmente establecido, sino, más bien, como el paradigma o prototipo a partir del cual, hasta antes de la visión cristiana, cobró sentido toda otra forma de organización social vigente. Más adelante tendré oportunidad de explicar cómo la sociedad de castas y el tipo heroico griego tienen como punto de partida el modelo totémico. Y, también explicaré los motivos por los cuales la visión cristiana del mundo es su más ancestral y diestro oponente.

Pero antes de discutir estos asuntos es menester explicar varias cosas. Primera, por qué razón he dicho que el totemismo logró la afirmación de la existencia individual a expensas de la mirada del otro. Segundo, cómo y por qué, gracias al totemismo, el ser humano se vio obligado a estar todo el tiempo volcado hacia el exterior o, lo que es lo mismo, compelido a lograr la afirmación material-concreta de su individual en virtud de la relación, la referencia, y la articulación, que guardaba para con los otros. Será después cuando indique cómo esta solución no sólo se mantuvo vigente sino que, además, se recrudesció en el tipo heroico griego.

### 1.8. El totemismo como un sistema de referencias.

El modo como el totemismo pudo funcionar como un régimen de referencias, tal vez se clarifica al tener por testimonio el sistema nominal de los penan, que Lévi-Strauss expone con grave claridad en el libro al cual ya hice antes referencia. En lo que sigue, me permitiré citar las palabras con las que nuestro autor lleva a cabo esa clara descripción.

El sistema nominal de los penan, que viven como nómadas en el interior del Borneo, permite establecer con exactitud la relación entre términos a los cuales nos sentiríamos inclinados a reservar la calidad del nombre propio, y otros cuya naturaleza, a primera vista, podría parecer diferente. Según su edad y su situación de familia, un penan puede ser, en efecto, designado por tres clases de términos: ya sea por un nombre personal, ya sea por un teknónimo ("padre de tal", "madre de tal"), o, por último, por lo que nos sentiríamos tentados a llamar un necrónimo, que expresara la relación familiar de un pariente difunto con el sujeto: "padre muerto", "sobrina muerta", etc. Los penan occidentales poseen no menos de 26 necrónimos distintos, que corresponden al radio de parentesco, a la edad relativa de difunto, al sexo, y al orden de nacimiento de los hijos hasta el noveno. Las reglas de empleo de estos nombres poseen una sorprendente complejidad. Simplificando mucho, se puede decir que un niño se conoce por su nombre propio hasta que muere uno de sus ascendientes... En este sistema complejo los nombres propios ocupan un lugar subordinado. En el fondo, sólo los hijos llevan abiertamente su nombre, porque son demasiado jóvenes como para estar estructuralmente calificados por el sistema familiar y social, o porque el medio de esta calificación queda provisionalmente suspendido en beneficio de sus padres. El nombre propio sufre, así, una verdadera devaluación lógica. Es la marca del que está "fuera de la clase" o de la obligación temporal, en que se ven los candidatos a la clase, de definirse a sí mismos, como fuera de clase, o inclusive, por su relación con un fuera de clase. Pero en cuanto la muerte cava una laguna en la textura social, el individuo se ve en cierta manera aspirado. Gracias a que lleva el necrónimo, cuya prioridad lógica sobre las demás formas es absoluta, sustituye su nombre propio, simple número de espera, por una posición en el sistema, que puede, entonces, ser considerada el nivel más general como si estuviese formada de clases discretas y cuantificadas. El nombre propio es el reverso del necrónimo, del que el teknónimo ofrece, a su vez, una imagen invertida... Los nombres propios... representan siempre a la clase en el nivel más modesto. En el límite... no son más que medios, transitoriamente fuera de clase, de formar clases, o inclusive contratos, concertados apoyándose en la solvencia lógica del sistema, es decir, en su supuesta capacidad de proporcionar, a su debido tiempo, una clase al acreedor. Sólo los recién llegados, es decir, los niños que nacen plantean un problema: están allí. Ahora bien, cualquier sistema que trate a la *individuación como una clasificación* corre el riesgo de ver que su estructura sea puesta en tela de juicio, cada vez que admitan a un miembro nuevo... La prohibición del nombre de los muertos no plantea, pues, un problema separado a la etnología, el muerto pierde su nombre por la misma razón que el vivo pierde el suyo al penetrar en el sistema y asume un necrónimo, es decir, se torna término de una relación en la que el otro término —puesto que está muerto— no existe más que en la relación que define a un vivo por relación a él; por la misma razón, finalmente, por la que el padre y la madre pierden también su nombre al asumir un teknónimo, resolviendo así (hasta la muerte de uno de sus hijos) la diferencia que proviene, para el sistema, de la procreación de un miembro supernumerario. Este último deberá esperar "en la puerta" en calidad de persona innominada, hasta que una salida le permita hacer su entrada, y hasta que dos seres, uno de los cuales anteriormente estaba fuera del

sistema, y otro de los cuales se convierte en tal, se confundan en una de las clases de relaciones de que está formado el sistema.<sup>94</sup>

Como vemos, el sistema nominal de los penan, explica muy claramente varias cosas. Pero, en todo caso, permite comprender lo que significa vivir invariablemente en dependencia de los demás, completamente a expensas de la mirada del otro —fuera este miembro o no del clan—, siempre volcado hacia el exterior y, por tanto, afirmar la existencia individual o, dicho de otra forma, ganar una “personalidad”, por ventura de la relación con otros, por referencia a otros, por la articulación con otros. Por tanto, asomados al sistema nominal de los penan, podemos comprender dos cosas. Primera, qué quiere decir que el individuo sea comprendido y tome un lugar en el clan y, por consiguiente, en la vida social, por virtud de la conexión o vínculo con los demás. Segunda, qué quiere decir que los otros pasen a formar parte integrante de cada individuo o, por así decirlo, que sean los otros quienes “construyen” la identidad individual de cada cual.

La realidad del primitivo es *contigua* a su conciencia. Entre hombres y cosas no hay la oposición radical que sentimos nosotros: los objetos son, en muchos aspectos, de igual naturaleza que los hombres, y tienen caracteres fisonómicos; la persona singular está incorporada en el *ú*, en los otros miembros de la familia o de la tribu; los muertos mismos están siempre presentes en el grupo y participan activamente de su destino.<sup>95</sup>

En efecto, el sistema nominal de los penan deja ver que en las relaciones sociales primitivas cada individuo no es sino lo que es para los demás, es decir, hijo, sobrino, nieto o cualquier otra cosa parecida. Cada cual se define directa o indirectamente por el vínculo que guarda con todos los miembros de la tribu. Podría, pues, decirse que, en la vida social arcaica, el individuo existe sólo por virtud de la relación, la conexión, el parentesco, el vínculo. Así, aunque no es difícil saber dónde comienza el individuo y dónde la sociedad, es imposible hacer mención del individuo sin traer a colación la sociedad en términos de enlace, por vía del parentesco o cualquier otro tipo de conexión o interdependencia. Por tanto, en la sociedad primitiva, el individuo está tan unido a su grupo social como también lo estuvo, en esa clase de mentalidad, la palabra con el objeto que designaba. De hecho, el lenguaje primitivo no presenta todavía la móvil estructura conceptual de nuestros idiomas, pues en él la palabra no está separada del objeto que designa como un signo

---

<sup>94</sup> Cf. Lévi-Strauss, C. *Op. Cit.*, pp. 278-289.

<sup>95</sup> Cantoni, R. *Op. Cit.*, p. 37.

convencional, como una ficha intercambiable, sino que, por el contrario, se adhiere tan íntimamente a él, que participa mágica y místicamente del objeto mismo.

El lenguaje especifica, por lo tanto, no sólo la posición relativa de los objetos en el espacio y la distancia a que se encuentran, sino también las particularidades de su forma, de su manera de moverse en las distintas circunstancias en que pueden hallarse. «Yo he aprendido», dice Livingstone, «alrededor de veinte términos para designar las distintas maneras de caminar: se camina inclinándose hacia delante o hacia atrás, cimbreándose perezosa o vivamente, con aire de importancia, balanceando los dos brazos o moviendo sólo uno de ellos, con la cabeza baja o con la cabeza erguida, o inclinada también de otras maneras: cada uno de esos modos de caminar se expresa por medio de un verbo especial». Los idiomas primitivos expresan, pues, la imagen concreta de las acciones y de los objetos en el modo exacto en que ellos se presentan intuitivamente a la mente de los primitivos.<sup>96</sup>

En fin, que en el mundo arcaico, el individuo no podía ser pensado más que en función de las distintas circunstancias en que podía hallarse. Por tanto, cuando este último recibía un nombre, no podía ser nunca por razón de una creación absolutamente libre, es decir, sin tomar en cuenta la referencia que guardaba con los demás miembros del clan. Así, antes que otra cosa, en el mundo primitivo, el nombre que recibe cada persona es siempre una connotación descriptiva que deja ver el lugar que, por relación a otros, tiene cada individuo en el clan. Por ello, nada impidió que una misma persona durante su vida portara varios nombres, según la movilidad etnográfica del clan y, por consiguiente, según el lugar que, por tal movilidad, cada individuo pudiera llegar a ocupar dentro de su tribu. Eso es lo que significa que en el mundo arcaico el individuo no pudiera ser concebido más que por sus relaciones, las cuales le aseguraban una inserción en el sistema.

En el mundo arcaico, entonces no existe el individuo tal y como hoy en día lo entendemos. Antes bien, este último se reduce a ser considerado miembro de una clase o complemento de cualquier otra, pues, todo clan, por su parte, funcionaba como complemento lógico de cualquier otro. De esta forma, el tejido social primitivo venía a ser un entramado de contrarios que, por oposición, se completaban y complementaban. De allí la importancia de los tabúes y las estrictas reglas de convivencia que dominaron en el mundo arcaico y que prevalecieron, según veremos, de un modo más complejo y delicado en el tipo heroico griego.

---

<sup>96</sup>. Ibid., p. 43.

## 2. Individuo y comunidad en el pensamiento griego: el mundo heroico.

¿Tiene alguna utilidad comprender la razón de ser y el funcionamiento del sistema totémico, cuando se intenta descifrar el estatuto que la identidad personal alcanzó en el contexto de la religión olímpica griega? Dicho de otra forma, ¿acaso la comprensión del sistema totémico puede servir de ayuda cuando se intenta aclarar los contenidos, límites, valores y procedimientos, adoptados por la visión mítica griega, a la hora de dotar a la individualidad humana de cierto estatuto más o menos coherente y socialmente establecido? Aunque la vida social griega no puede ser comparada con el orden social totémico, considero que, entre uno y otro sistema social persevera una completa familiaridad.

Como todas las formas de comportamiento social humano se han desarrollado de una y otra forma a partir de otras más antiguas, el proceso que ha producido cualquiera de ellas es, por definición, un proceso selectivo...<sup>97</sup>

El pensamiento olímpico griego, al igual que el sistema totémico, fue incapaz de pensar el individuo como ente separado de la comunidad.

La unidad básica era la familia, en griego una *oikia*, en términos generales consistente en un varón, sus hijos y sus nietos; esto en todos los niveles de la sociedad, excepto los esclavos. Por encima de la *oikia* estaba una unidad más amplia, el *genos* o clan, constituido por cierto número de *oikiai* cuyos miembros se consideraban descendientes de un antepasado común. El antepasado común que aceptaban tal vez era mítico, y si el *genos* era lo suficientemente importante podía ser incluso un dios; lo cual no significaba la inexistencia de un antepasado real de menor talla. Todos los miembros de un *genos* estaban, hasta cierto grado, emparentados. Hasta aquí no hay dificultad; ambas unidades son, en cierto sentido, naturales, y fácilmente comprensibles su composición y estructura. Pero al *genos* se le reconocía oficialmente como parte integrante de la jerarquía de unidades que constituía el estado griego primitivo, y no es en modo alguno fácil discernir si este reconocimiento afectaba su carácter natural y, si así era, hasta qué punto.

Pero antes que nada, terminemos la descripción de esa jerarquía de unidades. Por encima del *genos* estaba la *fratría*, en teoría basada también en el parentesco (la palabra significa una asociación de *phratores*, "hermanos"), consistente en una agrupación de gene que pretendían tener un parentesco, que ya es difícil creer que hubiera existido nunca de hecho. Finalmente, varias patrias se unían para formar una tribu —tres fratrías en las comunidades dorias; cuatro entre las jonias—, salvo cuando alguna contingencia histórica condujese a admitir en la comunidad algún grupo o grupos adicionales.

A primera vista la tribu, como el *genos*, parecía una unidad natural, natural al menos en el sentido de que había existido durante siglos antes del 800 a. de J. C. Los mismos nombres tribales reaparecen allí donde encontramos jonios o dorios, lo que pone de manifiesto con bas-

---

<sup>97</sup>. Runciman, *C. Op. Cit.*, p. 19.

tante claridad que la distinción se había desarrollado con anterioridad a la llegada de los dorios a Grecia, y antes de que cualquier linaje jonio la hubiese abandonado.<sup>98</sup>

Además, la sociedad griega de la edad olímpica se distingue como una sociedad de la confrontación y la competición en pos de la gloria, como una sociedad del honor y la vergüenza, por tanto, como una sociedad en la que el reconocimiento de la individualidad de cada sujeto de manera invariable dependía, como en el sistema totémico, de la mirada del otro.

Es en el ojo de quien se tiene enfrente, en el espejo que éste supone, donde uno se construye la imagen de sí mismo<sup>99</sup>.

En el contexto de la religión olímpica, a la hora de dotar a la individualidad humana de cierto estatuto más o menos coherente y socialmente establecido, era fundamental, al igual que en el sistema totémico, la relación con el otro. Con todo, esta coincidencia tiene salvedades. En lo que sigue, haré algunas aclaraciones.

Los lazos personales entre los superiores y los inferiores eran importantes. Tales lazos existen todavía hoy entre el niño y sus padres, entre el gerente y el consejo de administración, entre el capataz y el gerente, entre el obrero y el capataz, pero son triviales. En la Grecia primitiva, en cambio, fueron vitales y el tipo de vínculo existente entre el hombre que estaba arriba y el que estaba abajo, el grado de lealtad, de obediencia, servicio o servidumbre que debía observarse, lo que determinaba un *status* social<sup>100</sup>.

Antes he dicho que en el sistema totémico cada individuo se definía directa o indirectamente por virtud del vínculo que guardaba con todos los miembros de la tribu y la tribu, a su vez, frente a los otros clanes o grupos, conservaba su identidad por medio de reglas estrictas y muy limitativas de relación, combinación y contacto. Pero, en el sistema totémico, el individuo sólo podía ser lo que era, es decir, uno distinto a cada cual, si se encontraba entre semejantes, es decir, entre otros individuos quienes, por compartir con él las mismas características, eran capaces de reconocer, admitir y acoger su individualidad, que siempre quedaba expresada por su relación con los demás. En la sociedad griega, en cambio, el rudimento por virtud del cual el individuo ganaba personalidad, afirmaba su mismidad y, por tanto, adquiría identidad no consistía sólo, como en la sociedad totémica más primitiva, en su relación, nexa o parentesco con los demás, sino también

<sup>98</sup> Forrest, W. G. *Op. Cit.*, pp. 50-51.

<sup>99</sup> Vernant, J. P. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. p. 10.

<sup>100</sup> Forrest, W. G. *Op. Cit.*, pp. 48-49.

en un elemento muy distinto a este último. Se trata, en efecto, de la aprobación o desaprobación del grupo social como unidad compacta, como un *continuum* de mentalidad social<sup>101</sup>.

Un animal que logra su sentimiento de valor simbólicamente tiene que compararse escrupulosamente con los que lo rodean y asegurarse de que no quedará en segundo término.<sup>102</sup>

Así, en la sociedad griega de la edad olímpica, por medio de rivalidad y jactancias, la gente se infundía el sentimiento cotidiano de importancia que cada cual necesita para lograr que el reconocimiento de su propia individualidad se coloque más allá de la intimidad de la propia o ajena conciencia. Por consiguiente, la forma mediante la cual la sociedad griega de la edad olímpica se las arregló para garantizar a sus miembros una buena conciencia orgánica del yo, no fue otra que ciertos códigos que permitían comparar los logros y las virtudes para opacar a los rivales. Pero, a decir verdad, esta dinámica no se encuentra del todo alejada de la que, en su momento, privó en el sistema totémico. Enseguida explico por qué.

### 2.1. El tipo heroico griego, ¿un sistema totémico?

Antes he dicho que, aunque bajo el tótem los "semejantes logran reconocer a los semejantes", y por este medio había sido factible en la sociedad primitiva procurar a cada individuo la posibilidad de, con otros, ser lo que en su identidad cada cual era, había sido menester contar con contrapesos o, mejor dicho, *complementos* o, en todo caso, oponentes, porque, de otro modo, habría sido imposible abastecer de verdadera fuerza a la afirmación de la identidad individual parcialmente solucionada por el clan. Por ello señalé que, para evitar que se diluyera la posibilidad de materializar y vivir la propia individualidad, el sistema totémico se preocupó y caracterizó por mantener y administrar tensiones y diferencias. Es que, según dije, cada clan afirmaba su identidad sí y sólo sí actuaba como *complemento*, es decir, como diverso u oponente, de los otros clanes. Por ello afirmé que, cada clan llevaba a cabo una compensación, un resarcimiento de la identidad que cada grupo tenía resguardada en la colectiva identificación con su tótem particular.

---

<sup>101</sup>. Ciertamente, este elemento existía en la sociedad totémica primitiva a través del tabú. Sin embargo, nunca alcanzó el nivel tan complejo y elaborado que presenta el tipo heroico griego.

<sup>102</sup>. Becker, E. *El eclipse de la muerte*, p. 22.

Casi por todas partes la sociedad ofrece códigos para exaltarse a sí mismo, para jactarse, para humillar o sólo para superar sin palabras a los otros. Por ejemplo, mostrar logros superiores, aunque sólo sea una habilidad para las cosas comunes. Si Hocart afirma que el hombre no puede engendrarse a sí mismo, sino que debe obtener la vida de sus semejantes por medio del rito, nosotros queremos decir con más amplitud que el hombre no puede darse importancia a sí mismo; y la importancia, como veremos, es un problema igualmente vital para vivir: tener importancia es igual a ser perdurable, a tener vida<sup>103</sup>.

Por tanto, puesto que, al igual que el sistema totémico, la sociedad griega de la edad olímpica fue incapaz de pensar el individuo como ente separado de la comunidad, cuando se dio a la tarea de fundar los procedimientos para dotar a la individualidad humana de cierto estatuto más o menos coherente y socialmente establecido, también lo hizo convencida de que “no puede existir ninguna conciencia de identidad sin ese otro en el que nos reflejamos y que se opone a nosotros haciéndonos frente.”<sup>104</sup> Ello explica por qué, en la sociedad griega, como en el totemismo, “el sí mismo y el otro, la identidad y la alteridad van de la mano, constituyéndose recíprocamente.”<sup>105</sup>

Con todo, mientras que en la sociedad totémica la responsabilidad de mantener la identidad grupal o individual residía en el grupo; en la sociedad griega, en cambio, la responsabilidad de mantener la identidad parece residir en el individuo. Resulta, entonces, que la sociedad griega encuentra una dinámica peculiar para mantener la identidad grupal, y para ello se vale de la importancia y la afirmación del yo, pues ponía énfasis en las “cualidades personales”. No obstante, por cuanto que las cualidades referidas eran sólo aquellas que se adecuaban al ideal social, colectivo, una vez más, es el grupo quien dota de identidad al individuo; pero el grupo ya no entendido como el conglomerado de individuos, sino como una representación colectiva o, lo que es lo mismo, como un conjunto de valores y fines que se ofrecen a los hombres que los viven y los interpretan. Por tanto, en la sociedad olímpica, sí y sólo si las “cualidades personales” del individuo cumplían con las exigencias promovidas por el grupo, aquél adquiría importancia. Así, en la sociedad griega de la religión olímpica, conquistar importancia significó para el individuo llegar a convertirse en una puesta en ejercicio del ideal social de comportamiento.

Entonces, para adquirir identidad, era menester que el ser humano de la edad olímpica hiciera —como, a su manera, lo tuvo que hacer el ser humano de la sociedad totémica— un sacrificio. En la sociedad totémica ese sacrificio consistió en ceder parte de la identidad, de la peculiaridad, de la inconmensurabilidad individual, al *hacer como si* entre el individuo y cualquier objeto de la

<sup>103</sup> Becker, E. *La lucha contra el mal*, p. 35.

<sup>104</sup> Vernant, J. P. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, p. 10.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

naturaleza hubiera una equivalencia, una compatibilidad. Todo ello, con el fin de que la propia individualidad, al traspasar las fronteras de la intimidad de cada conciencia particular, pudiese alcanzar una afirmación más efectiva, material o práctica. Por su parte, en la sociedad griega, ese sacrificio consistía en darse a la tarea de encarnar los ideales de vida colectivos. Una vez asumidos y encarnados esos valores al través de las "cualidades personales", el individuo podía pasar a formar parte de la memoria colectiva y era recordado como uno que se distinguía en rango y en poder frente a todos los otros. Cabe preguntar, sin embargo, ¿dónde quedaba el individuo en todo este proceso? A decir verdad, solamente servía para materializar lo colectivo. En efecto, mientras más se apegaba el comportamiento de alguno al ideal colectivo, más posibilidades tenía éste de ser recordado, reconocido.

W. R. Bion, en un importante y reciente ensayo... afirmó que el caudillo es una creación de la masa, como ésta lo es de él, y que el jefe pierde su "individualidad característica" por ser un caudillo, como los miembros de la masa lo hacen por ser sus seguidores. No tiene más libertad para ser él mismo que cualquier otro miembro del grupo, precisamente porque debe ser un reflejo de sus deseos, a fin de llenar los requisitos para ser caudillo<sup>106</sup>.

Así, parece que la Grecia olímpica, a partir de una forma previa, es decir, el totemismo, construyó una muy innovadora forma de actuar social que, según el estado actual de cosas, hoy por hoy parece aún en vigencia<sup>107</sup>. Se trata, ciertamente, de la vida heroica.

Pues bien, sin rastrear de manera exhaustiva las líneas históricas que permiten ligar al totemismo con el esquema social de la vida heroica, pues esta tarea representaría una considerable desviación respecto de las metas más fundamentales de esta investigación, es posible ubicar una estructura común a cada una de estas dos formas temporales e históricas de organización social, a partir de lo que se ha explicado hasta aquí. Se trata, según puedo ver, de un principio común de organización social y acción individual, a saber, el valor que cada existencia individual adquiere a partir del otro. Por ello, bien puede decirse que lo que Kerényi consideró el sentido griego de la existencia; a saber: *contemplar y ser contemplado* debe ser más justamente apreciado como un problema relativo a la esencia del ser humano. Ciertamente, cada uno de estos dos sistemas ratifica este principio de modo peculiar y específico. No obstante, es indudable que, tanto en uno como en otro, el principio aludido se encuentra administrado por la confrontación y la lucha. Es que, en

<sup>106</sup>. Becker, E. *El eclipse de la muerte*, p. 206.

<sup>107</sup>. Cf. *Ibid.*, pp. 18-51.

ambos, adquirir identidad entrañó, de una u otra forma, enfrentarse, oponerse y, por tanto, buscar, por encima de cualquier cosa, salvaguardar la identidad colectiva que, a fin de cuentas, sostenía y promovía, cada una a su manera, la identidad individual.

Cuando la naturaleza y la cultura se conciben como *dos sistemas de diferencias*, entre los cuales existe una analogía formal, es el carácter sistemático propio de cada dominio el que se encuentra colocado en primer plano. Los grupos sociales se distinguen unos de los otros; pero siguen siendo solidarios como partes del mismo todo...<sup>108</sup>

He dicho que, en el sistema totémico, esa lucha parecía ser librada mediante estrictas reglas prohibitivas de relación y contacto. Por ello, a primera vista, parece casi imposible encontrar en el mundo griego de la edad olímpica la cohesión social establecida por el totemismo. Sin embargo, al tomar en cuenta que en las sociedades de castas “cada grupo ejerce una función especializada, indispensable a la colectividad en su conjunto y complementaria en las funciones atribuidas a los otros grupos”<sup>109</sup>, es factible establecer ciertas analogías entre las tribus totémicas y las sociedades de castas y, por tanto, sospechar que, entre la sociedad totémica y la sociedad de castas de la época olímpica, hay alguna semejanza. Por tanto, me inclino a pensar que el sistema totémico funcionó como modelo básico previo, es decir, como basamento estructural desde el cual el espíritu humano continuó su alto vuelo de novedad y originalidad, en la sociedad de castas. Pues bien, sin pretender, aportar una descripción y esclarecimiento exhaustivos de un conjunto de hechos tan complicado, como lo es la transición psicológica del totemismo a la sociedad de castas —en el que, sin lugar a dudas existe fondos y trasfondos psíquicos de no despreciable hondura—, ense- guida ofreceré algunos elementos a través de los cuales podrá confirmarse la semejanza existente entre la sociedad totémica y la sociedad de castas, en especial, la griega.

## 2.2. Sistema totémico y sociedad de castas.

Sin intentar siquiera “tratar de resumir los detalles teóricos de la amplia literatura sobre el desarrollo de los privilegios”<sup>110</sup>; sobre todo cuando hay muy poco acuerdo acerca de cuándo y

<sup>108</sup> Ibid., p. 172.

<sup>109</sup> Lévi-Strauss, *C. Op. Cit.*, p. 168.

<sup>110</sup> Ibid., p. 78-79.

cómo surgió exactamente la sociedad de clases, intentaré, en lo que sigue, postular un posible origen para esta última. Explicaré, por tanto, varias cosas. Primera, por qué es dable considerar que los atributos de las castas y sus relaciones fueron codificados al modo de los grupos totémicos y, por tanto, postular un paralelismo entre ambos a partir del cual sea posible reconocer un proceso selectivo. Segundo, con base en qué es posible proponer que, así como en su momento la naturaleza sirvió como modelo y paradigma para la fundación del sistema totémico, este último, a su vez, pudo llevar a cabo un servicio semejante a la hora de dar origen a las sociedades de castas. Todo ello, claro está, con el fin de comprender más a ciencia cierta los contenidos, límites, valores y procedimientos adoptados por la sociedad griega de la edad olímpica a la hora de dotar de individualidad humana de cierto estatuto más o menos coherente y socialmente establecido.

Como señala Lévi-Strauss, para asegurar la existencia de un paralelismo entre un sistema de castas y un sistema totémico basta con concentrar la atención en la organización social, más que en las creencias y prácticas religiosas. En efecto, mientras que cada grupo totémico se arroga el control de una especie animal o vegetal para beneficio (complementariedad) de los demás grupos, las castas, a través de las especialidades funcionales *al interior de un solo grupo* hacen de otra forma lo mismo que el sistema de diferencias del totemismo. En efecto, ellas también ejercen una actividad distintiva e indispensable a la vida y al bienestar del grupo entero.

Sea como fuere, una casta de alfareros fabrica efectivamente vasijas, una casta de lavaderos lava realmente la ropa, una casta de barberos afeita...<sup>111</sup>

Resulta, pues, que en una sociedad de castas, las ocupaciones constituyen “especies sociales” distintas. Por tanto, la división del trabajo y de la especialización profesional inspiraron a los hombres para establecer entre sí relaciones de complementariedad y de cooperación que, en el sistema totémico fueron establecidas en función de características importadas de la naturaleza.

No existen más que dos modelos verdaderos de la diversidad concreta: uno, en el plano de la naturaleza, es la diversidad de las especies; el otro, en el plano de la cultura, es ofrecido por la diversidad de las funciones.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Lévi-Strauss, C. *Op. Cit.*, p. 180.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 183.

Con todo, según testimonio de Becker, esa forma de complementaria reciprocidad entre individuos, dable al interior de los grupos, también existió en las sociedades primitivas más igualitarias.

En las sociedades primitivas más igualitarias, aquellas cuya economía se basaba en la caza y en la recolección, no existía distinción de rango, y muy poca o ninguna autoridad de un individuo sobre los demás. Los bienes eran muy sencillos y no había una diferencia real en la riqueza; la propiedad se distribuía equitativamente. Sin embargo, hasta en este nivel individual se reconocían las diferencias y se establecía una distinción social real. Cuando existe poca o ninguna autoridad para ejercer coerción sobre los otros hay un gran campo para la influencia, y ésta surge de las cualidades personales: mayor habilidad para la caza y la guerra, para relacionarse con los espíritus del mundo invisible, o sencillamente tener fuerza y resistencia físicas. La misma vez a menudo obtenía influencia.<sup>113</sup>

Así, aunque mucho se puede especular respecto de las razones que llevaron a transformar el sistema totémico en un sistema de castas, donde lo que destaca son las “cualidades personales”, yo me inclino a pensar que este cambio pudo llevarse a cabo por razones de sobrevivencia. Enseñada explico por qué.

Antes he dicho que el sistema totémico tuvo su origen en la capacidad que el ser humano posee para tener conciencia de su singularidad, para saber de sí. Ahora sostengo que, el sistema de castas, surge de la conciencia de la muerte. Es que, a decir verdad, el hombre es un animal que sabe que muere, es decir, conoce de su finitud, de su estado temporal y limitado y, por tanto, de su insignificancia, es decir, del hecho de querer tanto y poder tampoco. Por virtud de esa conciencia, el ser humano se ve sumergido en la aspiración de que su vida deje huella, tenga importancia, que los efectos de sus actos continúen existiendo de alguna manera en la eternidad (el afán de ostentar, brillar y aparecer), pues sabe bien que, después de su muerte, todo seguirá igual, como si nada hubiese sucedido.

El hombre está literalmente dividido en dos partes: tiene conciencia de su singularidad espléndida porque sobresale de la naturaleza con una majestad altiva. Sin embargo, regresa a la tierra, unos cuantos metros bajo la superficie, para pudrirse en el oscuro silencio y desaparecer para siempre. Éste es un problema terrorífico para sufrirlo y para vivir con él. Desde luego, los animales inferiores no sufren esta contradicción penosa porque carecen de identidad simbólica y de la conciencia de sí mismo que la acompaña. Sólo actúan y se mueven por reflejos, ya que son impulsados por sus instintos. Si hacen una pausa, sólo será una pausa física; en su interior son anónimos, y sus caras no tienen nombre. Ellos viven en un mundo sin tiempo, y palpitan, por decirlo así, en silencio. Por esto es tan sencillo matar a todo un rebaño de búfalos o de elefantes. Los animales no saben que la muerte se acerca, y continúan pastan-

<sup>113</sup>. Becker, E. *La lucha contra el mal*, pp. 76-77.

do plácidamente mientras otros animales mueren a su lado. Para tener conciencia de la muerte se requiere reflexionar, manejar conceptos, y los animales no tienen esa cualidad. Viven y desaparecen con la misma indiferencia: Unos cuantos minutos de temor, unos cuantos segundos de angustia, y todo termina. Pero vivir toda una vida con la idea de la muerte obsesionando nuestros sueños, aun en los días más felices, eso es diferente.<sup>114</sup>

Y, ¿qué tiene que ver la conciencia de la muerte con el sistema de castas? ¿Qué relación guardan las "cualidades personales" con la necesidad de hacer distinciones entre individuos a partir del rango y el poder? Antes de responder estas cuestiones es menester señalar un dato fundamental. En el segundo capítulo de la presente disertación, anuncié que el pensamiento mítico se caracterizaba por ser incapaz de considerar la muerte como un fenómeno natural que obedece a leyes generales, pues, según dije, la imaginación mítica concibió el cambio como metamorfosis. Por ello, afirmé que "la conciencia de la muerte" podía ser considerada un estadio posterior respecto de la actitud más originaria o primitiva que el ser humano habría podido tener frente al mundo o, lo que es lo mismo, que la conciencia de la muerte es una adquisición postrera en la "historia de la subjetividad humana". Anoté que la razón por la que, desde un principio, la muerte no pudo ser vista como un fenómeno natural o, lo que es lo mismo, como obra de una ley, se encontraba en el hecho que la mente primitiva tendió siempre a centrarse en la imagen actual y concreta.

Como la enfermedad, tampoco la muerte es nunca *natural*, sino debida a una causa mística. Un indio puede morir destrozado a golpes o porque tiene los huesos rotos, o extenuado por su avanzada edad, pero los demás no admitirán nunca que sus heridas o su ancianidad le hayan causado la muerte: buscarán ávidamente qué hechicero lo mató, y por qué motivo. Los primitivos ven la gravedad de las heridas y ven que la muerte le sigue inevitablemente, pero la verdadera causa de la muerte es mística. Las heridas no representan más que el modo como la causa mística consigue su atención.<sup>115</sup>

Entonces, supuse que el avance en la profunda observación de los fenómenos particulares, de lo concreto, de lo viviente, permitió, poco a poco, producir o alcanzar la conciencia de la muerte, es decir, la conciencia de la destrucción, en lugar de la creencia en la transformación. Por ello, consideré que, a través del acucioso examen, la exhaustiva comparación, fue posible alcanzar la conciencia de las leyes o esquemas generales que, entre otras cosas, dejan muy claro que "el

<sup>114</sup>. Becker, E. *El eclipse de la muerte*, p. 54.

<sup>115</sup>. Cautoni, R. *Op. Cit.*, p. 35.

hombre es un gusano y sirve de alimento a los gusanos.”<sup>116</sup> Por tanto, afirmé que sólo bajo el influjo de la cognición de la existencia de leyes generales, fue dable reconocer el hecho de la muerte tal y como hoy en día lo comprendemos. Pues bien, bajo este mismo razonamiento, ahora supongo que la conciencia de la muerte es la razón de ser de la vida social organizada en castas. Enseñada explico por qué.

Los temores del hombre se modelan según percibe el mundo<sup>117</sup>.

Según puedo ver, la conciencia de la muerte hace resaltar de modo sorprendente el asunto de la sobrevivencia. Ahora bien, en su búsqueda, no pueden destacar sino los mejores y más fuertes. De esta suerte, la conciencia de la muerte vuelve inaplazable la organización social al amparo de la sobrevivencia. Es allí donde resalta la diversidad de “cualidades personales” bajo las cuales tienen lugar las múltiples funciones que cada miembro pudiese realizar a favor del clan. Esta es la razón por la cual la vida social fundada en la conciencia de la muerte trabajó bajo el sistema de los privilegios y las distinciones y, por lo mismo, fue organizada en castas.

Pero, la sociedad de castas guarda similitud con la organización totémica. En efecto, mientras que cada grupo totémico se arroga el control de una especie animal o vegetal para beneficio (complementariedad) de los demás grupos, las castas, a través de las especialidades funcionales al interior de un sólo grupo, hacen de otra forma lo mismo que el sistema de diferencias del totemismo. Se trata de poner al servicio del grupo las características individuales. Por consiguiente, el sistema de castas ofrece un mecanismo más complejo que el ofrecido por el sistema totémico para dar solución al sentido básico del existir humano; a saber: *contemplar y ser contemplado*. Ciertamente, esta hipótesis no debe ser descartada como carente de valor, ni mucho menos como una que sólo puede presentar un interés subjetivo, pues todo lo que hasta el momento se ha dicho deja ver muy claramente que allí donde las características personales se ponen al servicio de la sobrevivencia del grupo, la necesidad de *contemplar y ser contemplado* se recrudece y toma el papel del valor primordial del existir humano. Por ello, en mi opinión, el tipo heroico griego debe ser considerado una de las más afinadas formas para dar vida al motivo fundamental de la existencia humana.

<sup>116</sup>. Becker, E. *El eclipse de la muerte*, p. 53.

<sup>117</sup>. *Ibid.*, p. 41.

Entonces, la conciencia de la muerte es lo que permite explicar o comprender el paso de una sociedad totémica a una sociedad de castas. Es que, sólo tras la conciencia de la muerte, es fundamental poner atención en la supervivencia que, a su vez, exige poner interés en las características personales y, por tanto, premiar o distinguir a los más fuertes, a los más aptos. Mas, aunque por este hecho se constate un gran paralelismo entre la sociedad de castas y el sistema totémico, hay que decir que entre ellas existen grandes diferencias. Según puedo ver, a diferencia de la sociedad totémica, la sociedad de castas se funda en la conciencia de la paradoja de la condición humana. Se trata, en efecto, de saber que, por virtud de la conciencia de su singularidad, el ser humano se encuentra apartado de la naturaleza; pero que, por encontrarse atado a un corazón que palpita, a un cuerpo que respira jadeando, a un cuerpo que envejecerá y morirá y que, de suyo, envejece y muere a cada momento y que, por tanto, en el momento presente, también se encuentra atado a ella.

Esto nos enfrenta a la singular paradoja de la condición humana: el hombre desea sobrevivir como lo hace cualquier animal u organismo primitivo; es impulsado por el mismo anhelo de consumir, y convertir la energía, y de gozar continuamente de experiencias; pero el hombre carga un peso que ningún animal puede soportar: tiene conciencia de que su fin es inevitable, que su estómago desaparecerá.<sup>118</sup>

Por ello, a diferencia de la sociedad totémica, la sociedad de castas está del todo comprometida con asegurar a cada uno de sus miembros la supervivencia.

Ya he dicho que el hombre primitivo reconocía las diferencias de talento y de mérito y de alguna manera reconocía y le concedía privilegios especiales. ¿Por qué? Obviamente estas cualidades contribuían a asegurar la vida y la perpetuación de la tribu. Las hazañas en los peligros de la caza y de la guerra eran especialmente cruciales. ¿Por qué? En estas actividades ciertos individuos podían singularizarse por sus habilidades para desafiar la muerte.<sup>119</sup>

Entonces, así como los clanes, a partir de su diferente tótem, guardan entre sí una dependencia recíproca manifiesta, las sociedades de castas también lo hacen. No obstante, mientras que en las sociedades totémicas los seres humanos tenían el sentimiento muy vivo de una afinidad física y psicológica entre ellos y su tótem y de la obligación, correspondiente a cada grupo, de perpetuar un tipo de conducta<sup>120</sup>, en la sociedad de castas, como lo fue la griega de la edad olímpica, el

<sup>118</sup>. Becker, E. *El eclipse de la muerte*, p. 20.

<sup>119</sup>. Becker, E. *La lucha contra el mal*, pp. 79-80.

<sup>120</sup>. Lévi-Strauss, C. *Op. Cit.*, p. 170.

énfasis está puesto en algunas propiedades diferenciales concebidas como hereditarias. Por ello, en esta última, el orden social se fundó bajo la diferencia que el mérito personal y el reconocimiento de éste por otros individuos generaba al interior del grupo.

Si se contemplan los grupos sociales, menos desde el punto de vista de sus relaciones recíprocas en la vida social, que cada uno por su cuenta, con relación a una realidad de orden diferente al sociológico, entonces se puede prever que el punto de vista de la diversidad se impondrá sobre el de la unidad. Cada grupo social tenderá a formar sistemas, ya no con los demás grupos sociales, sino con algunas propiedades diferenciales concebidas como hereditarias, y estos caracteres exclusivos de los grupos harán más frágil su articulación solidaria en el seno de la sociedad.<sup>121</sup>

Tras adquirir conciencia de la muerte, el ser humano no ha podido vivir en paz, pues desde entonces se ha dado a la tarea de encontrar dispositivos cada vez más eficaces para aliviar el temor a su fin último. Ello explica por qué la sociedad de castas se vio en la necesidad de ofrecer a sus miembros la esperanza de una duración indefinida, por una vía distinta a la idea de la metamorfosis.

El hombre creó símbolos culturales que no envejecen ni decaen para aliviar su temor a su fin último, que le preocupa mucho, y para tener la esperanza de una duración indefinida. La cultura le ofrece al hombre un *alter-organismo* más durable y poderoso que el que la naturaleza le ha dado.<sup>122</sup>

Por tanto, la cultura se encargó de hacerle frente a la conciencia de la muerte. Por ello, intentó ser ella misma fuente de la trascendencia. Muchas son, a decir verdad, las sistematizaciones posibles para elevar a los hombres sobre la naturaleza y asegurarles que de alguna manera sus vidas son importantes en el universo. Pensemos, por ejemplo, en los ritos generadores. En ellos cada persona tiene un papel que desempeñar y, por considerarse parte de la renovación del universo, llega a sentirse realmente ennoblecido, engrandecido.

Tampoco podemos sentir la inmensa sensación de plenitud que sigue a esta contribución ritual: el individuo que realiza el rito permite que la vida continúe su marcha; contribuye al sostenimiento y a la renovación del universo. Si los ritos generan y redistribuyen el poder de la vida, entonces cada individuo es un generador de la vida. Así de importante puede sentirse una persona que ocupa un sitio ritual en la comunidad. Hasta el individuo más humilde es un creador cósmico. No podemos aceptar que la generación ritual de canguros de color café sea

<sup>121</sup>. Ibid. pp. 172-173.

<sup>122</sup>. Becker, E. *La lucha contra el mal*, p. 20.

un asunto causal válido; pero el hombre primitivo recibe el efecto de su capacidad para generar la vida, y se siente ennoblecido, aunque esto pueda ser una ilusión<sup>123</sup>.

Así, muchos y de muy diversa índole han sido los medios que el ser humano encontró en la cultura para asegurar a los miembros de un grupo social la sobrevivencia.

Así el hombre asegura la expansión del significado de su vida ante las limitaciones reales de su cuerpo; el "yo inmortal" puede tomar formas muy especiales, y la espiritualidad no es un simple reflejo del hambre y del temor, sino una expresión de la voluntad de vivir, un deseo ardiente de la criatura de ser tomada en cuenta, de ser importante en este planeta debido a que ha vivido, ha destacado, ha trabajado, ha sufrido y al fin muere<sup>124</sup>.

Mas, sea cual fuere el dispositivo que se llegara a utilizar, detrás de cada uno de ellos subyace una constante fundamental; a saber: lograr aliviar el temor del hombre a su fin último al hacer que la muerte llegue a ser considerada la promoción final del alma a un estado de poder sobrehumano y de duración infinita.

Estos hechos ilustran el significado del pensamiento escalofriante de Pascal: "Los hombres están necesariamente locos, y no estar loco sería otra manera de estar loco" *Necesariamente*, porque el dualismo existencial hace la situación insoportable, un dilema penosísimo. *Loco* porque cualquier cosa que el hombre hace en su mundo simbólico, es un intento de negar y superar su destino grotesco. Literalmente busca un olvido total mediante juegos sociales, trucos psicológicos, preocupaciones personales tan alejadas de la realidad de su situación que son formas de locura: la locura aceptada, la locura compartida, la locura disfrazada y dignificada, pero de todos modos locura<sup>125</sup>.

Pues bien, ¿qué dispositivo usó la sociedad de castas de la edad olímpica griega a la hora de hacer que la muerte llegara a ser considerada la promoción final del alma a un estado de poder sobrehumano y de duración infinita? Según puedo ver, todo ello lo llevó a cabo muy exitosamente a través del ideal de la vida heroica. Se trata de una compleja sociedad administrada por la distinción y el privilegio donde, por consiguiente, la existencia de cada individuo está expuesta de manera invariable a la mirada del otro y, además, está matizada no sólo por la distinción entre clases sino, primordialmente, por la confrontación, la vergüenza, el honor y la competición, en pos de la gloria entre individuos que, entre sí, se consideraban iguales.

---

<sup>123</sup> Ibid. p. 37.

<sup>124</sup> Ibid. p. 21.

<sup>125</sup> Ibid. p. 55.

Para aquellos a quienes en la Iliada se denomina *anères* (*ánдрес*), los hombres en plenitud de su naturaleza viril, tan varoniles como valientes, morir en el combate en la flor de su vida confiere al guerrero difunto, tal como lo haría cualquier rito miciático, cierto conjunto de cualidades, virtudes y valores por los cuales, a lo largo de su existencia, compite la élite de los *áristoi*, los mejores<sup>126</sup>.

### 2.3. El ideal de la vida heroica: honor y negación absoluta del adversario caído.

Según puedo ver, es en el ideal de la vida heroica donde se encuentra el intento más complejo y acabado de producción de dispositivos, cada vez más eficaces, para promover el desarrollo de los talentos personales efectivos que aseguren la sobrevivencia colectiva. En efecto, a través de un complejo y agudo dispositivo cultural el hombre griego logró dotar a los difuntos, no sólo de cierto estatuto social capaz de garantizar a algunos elegidos una vida eterna investida de gloria sino, además, de identidad. Por tanto, bajo el auspicio de la conciencia de la muerte y de la conciencia de la singularidad de cada cual, la sociedad de castas de la edad olímpica griega, se destacó por compaginar magistralmente, en un único dispositivo, la solución de las dos grandes necesidades humanas, a saber, el reconocimiento de la singularidad, de la mismidad, de la única e irrepetible existencia, y el deseo de una perdurable sobrevivencia tanto individual como colectiva.

En efecto, el ideal de la vida heroica que tiene por lógica el honor, la gloria imperecedera del guerrero, y lleva hasta el extremo un espíritu de competición que quiere ser siempre, por encima de todos y en todos, el primero, alcanza a la vida colectiva, pues, mejores guerreros, aseguran la estabilidad y permanencia del grupo durante un periodo de guerra. El héroe es, por tanto, el guerrero que, en la flor de la edad, paga con la vida el desprecio al deshonor en el combate, a la vergonzosa cobardía.<sup>127</sup> Aunque, al mismo tiempo, el héroe es el guerrero que, con su sacrificio, asegura la resistencia en la guerra y la sobrevivencia del grupo al cual pertenece.

Pero, para lograr que el guerrero sienta la necesidad de realizar esta proeza es menester ofrecerle la garantía de un renombre o, lo que es lo mismo, la sobrevivencia perenne y, al mismo tiempo, dotarlo de un espíritu de competición muy fuerte y una verdadera obsesión ante la humillación. Sólo así el guerrero, aceptará por adelantado la brevedad de su vida y deseará bregar sin descanso en primera línea de combate, ahí donde los riesgos son mayores para alimentar con su

<sup>126</sup> Vernant, J. P. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, pp. 45-46.

<sup>127</sup> Cf. *Ibidem*.

vida la vanguardia de la ardorosa contienda. Por ello, a causa de las exigencias de la competición, la vida del guerrero estará siempre a prueba. Y la hazaña heroica será la piedra de toque donde los hombres valen o dejan de valer. El guerrero desprecia, así, una larga existencia disfrutada entre los suyos por admitir que hay otra clase de bienes. El guerrero renuncia a "la vida mundana", a la vida común y corriente de cualquier ciudadano, por sentir la necesidad de ser socialmente reconocido. Por tanto, el guerrero renuncia a la vida mundana, para, paradójicamente, llegar a formar parte "de este mundo", pero bajo un tamiz especial, distinto.

El verdadero significado de la hazaña heroica es otro y no está relacionado con cálculos utilitarios ni tienen necesidad del prestigio social; más bien es, por así decirlo, de orden metafísico; se aleja de esa condición humana que los dioses han querido mortal y sometida como las demás criaturas de este mundo, tras la alegría juvenil, al declive de sus fuerzas y a la decrepitud propia de la vejez. La hazaña heroica hunde sus raíces en la voluntad de escapar al envejecimiento y a la muerte, por «ineluctables» que sean, de ir más allá de ambos. Uno está más allá de la muerte cuando la busca en lugar de padecerla, cuando ponen en constante peligro una vida que de esta manera adquiere valor ejemplar, y que será loada por los hombres como modelo de «gloria imperecedera». Lo que el héroe pierde en honores recibidos en vida se centuplica cuando renuncia a vivir durante muchos años y elige una muerte a edad temprana, en virtud de esa gloria con la que estará aureolada por los tiempos de los tiempos es su figura, una vez difunto<sup>128</sup>.

El ideal de vida heroica es, pues, sumamente complejo, pues cuenta con dispositivos muy complicados y desarrollados no sólo para asegurar la supervivencia grupal sino, además, para dotar al individuo de la afirmación de su específica y particular identidad. Así, ni aún en esa avanzada estructura social la existencia de cada individuo deja de estar expuesta a la mirada del otro. Muy por el contrario, esa mirada es más que vigente, más que presente<sup>129</sup>. Por consiguiente, la importancia del ideal de la vida heroica radicó también, en afirmar, frente a la identidad de los otros, la específica identidad grupal. En efecto, en un contexto donde el sentido de la identidad se configuraba a partir del otro, la defensa de la propia identidad era fundamental. Por ello, para el héroe "no basta ganar por medio de un enfrentamiento noble, confirmando la propia *areté* al confrontarla con la del oponente; se produce el ensañamiento con el adversario caído, al igual que hacen los depredadores con sus víctimas, con un cadáver que, en vez de que se lo coman crudo —como sería lo esperado—, es desmembrado y devorado por los perros y las aves carroñeras."<sup>130</sup>

<sup>128</sup>. *Ibid.*, pp. 55-56.

<sup>129</sup>. Este hecho, junto con otros, explica por qué el ideal de la vida griega consistió, como señala Kerényi, en contemplar y ser contemplado.

<sup>130</sup>. Vernant, J. P. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, p. 70.

El motivo de semejante encarnizamiento, del deseo de borrar todo rastro de humanidad de los despojos de un enemigo, no es otro que impedir que su nombre y sus hazañas sean conocidos por los hombres venideros. En efecto, una condición para que los héroes fueran celebrados es que su cadáver haya recibido su tributo de honores. Así, la consigna destrozarse el cuerpo del adversario tiene el fin de impedir que este penetre hasta el fondo de la muerte y, gracias a ello, pueda acceder a un estado nuevo, a saber, el estatuto social del difunto que, a decir, verdad, se vuelve representante de los valores de vida de todo el grupo social al que pertenece. Destrozar el cuerpo implica, por tanto, negar la individualidad y, al mismo tiempo, negar la colectividad a la que éste pertenece. Y, así, vaciar el porvenir de todo rastro, de toda presencia, de toda huella del oponente y, por tanto, de toda estampa de su identidad, de su singular y específica forma de pensar y actuar. Al destrozarse el cuerpo se logra negar la mismidad, la especificidad del *complemento* y, con ello, se intenta afirmar, hasta en la más recóndita esfera de la realidad, la propia identidad.

Un primer tipo de sevicias consiste en ensuciar de polvo y barro el cuerpo ensangrentado, en desgarrar su piel para que pierda su aspecto singular, su limpieza de rasgos, su color, su brillo, su forma característica, al mismo tiempo que su figura humana, haciéndolo así irreconocible... Ensuciando y desfigurando el cadáver, en lugar de purificarlo y de ungirlo, la *aikía* intenta destruir la individualidad de un cuerpo que irradiaba el encanto de la juventud de la vida... Al reducir el cuerpo a una masa informe que se confunde con la tierra en la que yace expuesto, no solamente se borra la figura concreta del difunto, sino que se suprime la diferencia que separa la materia inanimada de la criatura viva, condenando al cadáver a no ser más que el mero aspecto visible del individuo... La tierra y el polvo ensucian el cuerpo porque su contacto supone para éste una mancha, en la medida en que esos elementos pertenecen a un dominio contrario al de la vida.

Una segunda forma de *aikía* sería la siguiente: el cuerpo es desmembrado, troceado, reducido a piezas; se separan cabeza, brazos, manos y piernas, es cortado en trozos... al perder su unidad formal, el cuerpo humano queda reducido a estado de cosa al mismo tiempo que es desfigurado<sup>131</sup>.

El descuartizamiento del cadáver del oponente, cuyos pedazos son dispersados por aquí y por allá, denuncia la estructura más básica de la sociedad de castas, a saber, una humanidad reunida, clasificada en opuestos, en irreconciliables *complementos*.

Para todos los animales la existencia es una lucha constante por alimentarse, una lucha por devorar a cualquier organismo que pueda colocarse en su boca y pasárselo a través del gástrico sin ahogarse... Además del sabroso placer de consumir a otros organismos se encuentra la cálida felicidad de continuar existiendo, continuar experimentando los estímulos físicos, per-

<sup>131</sup>. Ibid., pp. 74-75.

cibir las propias pulsaciones interiores y la musculatura, disfrutar los placeres que transmiten los nervios. Después de que el organismo se encuentra hartado, lo anterior se convierte en su tarea frenética que todo lo consume: aferrarse a la vida a cualquier costo, un costo que puede ser catastrófico para el hombre.<sup>132</sup>

Arrojar el cuerpo como pasto de los perros, las aves de rapiña y los peces tiene, pues, un significado que va más allá del extremo del horror. Denuncia una estructura de pensamiento por demás arcaica y, sin embargo, perfectamente vigente en la sociedad griega de la edad olímpica. Se trata de la idea de pensarse a sí mismo en función del contrario, del oponente; siempre referido al otro, siempre muy dependiente, pero, al mismo tiempo, siempre atento a no dejarse anular por el innegable valor que, como oponente, le toca tener en suerte. Negar para afirmar es, por tanto, la consigna en la vida humana primitiva y antigua.<sup>133</sup>

Si debiéramos ofrecer una explicación breve del mal que los hombres se han hecho a sí mismos y a su mundo, desde el principio de los tiempos hasta hoy, no se hablaría de la herencia animal del hombre, de su instinto y su evolución, sino que se diría sencillamente que es *el precio que se paga por pretender estar sano*, al tratar de negar la verdadera condición.<sup>134</sup>

## Conclusiones.

A partir de la reflexión aquí presentada es claro ver en qué medida “la muerte de Sócrates”, ya analizada en el segundo y quinto capítulos de la presente disertación, es signo de una revolución, de una ruptura, que se apoya en una fuerte y profunda crítica al sistema de valores que funda la vida heroica y, por consecuencia, a la estructura social totémica. Por ello, tiene razón Jaspers cuando afirma que la filosofía es revolución, que es demolidora de las estructuras simbólicas con las cuales se movía y se comprendía el mundo. Pero, se trata, según lo que hasta ahora he expuesto, de la filosofía en su tendencia «mística». En efecto, por ella, la filosofía anuncia una nueva forma de vida que, aún hasta nuestros días, parece conquistarse muy lentamente. Se trata, como lo señalé en el capítulo quinto, de una vida supeditada, guiada y conformada con vistas a y por lo

<sup>132</sup> Becker, E. *La lucha contra el mal*, pp. 18-19.

<sup>133</sup> Y, por lo que el estado actual de cosas reporta, parece ser, también, la nuestra.

<sup>134</sup> Becker, E. *El eclipse de la muerte*, pp. 58.

absoluto. Por tanto, de una vida guiada por lo incondicional, es decir, por una vida guiada por una resolución con la que cada sí mismo se identifica y que se vuelve clara con la reflexión sobre un fondo de concebible profundidad. Una vida, por consiguiente, fundada en la absoluta confianza y fidelidad a la resolución que, por reflexión, una vez se dio a la personal existencia; a saber, vivir conforme al bien supremo en la naturaleza toda y, así, cumplir y hacer cumplir al ley o regla de reparto común a todos.

La categoría de «acontecimiento», por lo demás, es la más adecuada para el conocimiento y la experiencia humanas, ya se trate del conocimiento del yo o de cualquier otro tipo de conocimiento: es una categoría *capita*, puesto que sólo un acontecimiento pone en marcha, o puede modificar, un proceso serio de conocimiento<sup>135</sup>.

Por ello, me inclino a pensar que la filosofía en su tendencia «mística» bien puede ser vista como un movimiento que revela el sentido más íntimo de una humanidad que trata de alcanzarse a sí misma, cada vez más ampliamente, más verdaderamente. Se trata de una humanidad que busca tenazmente su sentido porque sabe que sólo puede alcanzarlo más allá de la competencia y el honor. Parece claro que, un humano que necesita ultrajar a otro para “alcanzar su humanidad” no ha comprendido del todo el sentido de ser humano.

Dijo Yahvé: «Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra que mana leche y miel, al país de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, de los perezcos, de los jiveos y de los yebuseos. Así pues, el clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen. Ahora, pues, ve; yo te envío al Faraón, para que saques a mi pueblo, los hijos de Israel, de Egipto». Dijo Moisés a Dios: «¿Quién soy yo para ir al Faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?» Respondió: «Yo estaré contigo...»<sup>136</sup>

En este contexto, Sócrates y su muerte abren un nuevo horizonte y, con él, un nuevo camino en la búsqueda de la humanidad. Mas, hasta hoy en día ni ese horizonte ni ese camino han logrado cobrar vida, hacerse forma cultural, alcanzar espacio, figura. Mucho se ha dicho, poco se ha hecho. En efecto, hoy en día seguimos moviéndonos en términos de competencia; los valores heroicos (como ya había insinuado Vico en su *Ciencia Nueva*) siguen, por tanto, vigentes hasta nuestros días.

<sup>135</sup>. Giussani. L. *El rostro del hombre. Las dimensiones reales de nuestro yo*. Traducción de José Miguel Oriol. Madrid: Encuentro; 1996; 287pp., p. 17.

<sup>136</sup>. *Éxodo*, 3: 1-12

El hombre de hoy ha apurado hasta las heces la experiencia de la *imposibilidad del individualismo*, que encierra al individuo en sí mismo y lo separa de los demás; ha hecho así la experiencia de que el individuo arrancado a todos sus lazos se pierde en el vacío y fracasa finalmente<sup>137</sup>.

Por ello, aún hoy, es urgente pasar a una "Edad de los Hombres". Esa edad nacida y buscada por la tendencia «mística» de la filosofía, pero adormecida por la primordial conciencia de la Edad de los Héroes, que se distingue por ser competitiva y vuelta hacia el exterior. En efecto, nuestra época se distingue por el individualismo, del cual se origina necesariamente una lucha de todos contra todos, sólo reprimida hasta cierto punto por la coacción externa.

Cada cual ve en el otro el competidor hostil al que debe tomar, arrebatar, robar por la fuerza el espacio vital y los bienes que le arrebataron a él mismo. Por otra parte, no importa más que el rendimiento del individuo para el todo; el individuo no es apreciado y valorado sino como rueda de la gran máquina productiva; no es más que funcionario, fuerza de trabajo, potencia de rendimiento. Lo propiamente humano no se considera ni cuida.<sup>138</sup>

Y ¿dónde encontrar los rumores de esa era adormecida? ¿Dónde alcanzar los resuellos de su profundo sueño? ¿Cómo acallar el arrullo que la mantiene tan entumecida, tan aletargada? ¿Será que, para despertarla, el hombre deba olvidar su deseo de afirmar su ineludible identidad? ¿Será que para conjurar ese hipnótico arrullo el hombre deba dejar a un lado el ansia de aliviar el temor de su fin último? O, en todo caso, ¿será que el hombre, para alcanzar un silencio tan amplio donde los tímidos resuellos de tan profundo sueño alcancen a ser perceptibles, deba olvidar la singular paradoja que funda la humana existencia: *saber de sí y saber que muere*? A decir verdad, ninguna de estas cosas puede ni debe hacerse.

Siendo así, ¿es, por tanto, imposible abandonar los valores que fundan la vida heroica? No, ciertamente. A decir verdad, el problema no está en el punto de partida, sino en el modo como el asunto ha intentado resolverse. Así, el problema está en las sistematizaciones, en los dispositivos que el hombre ha utilizado para asumir su propia naturaleza, y no, infaliblemente, en la naturaleza del hombre.

La sociedad es un mito viviente del significado de la vida humana, una creación desafiante.<sup>139</sup>

<sup>137</sup>. Lotz, J. B. *Op. Cit.* p. 22.

<sup>138</sup>. *Ibid.* p. 43.

<sup>139</sup>. Becker, E. *El eclipse de la muerte*, p. 27.

Siendo así, ¿acaso existe alguna sistematización de índole completamente distinta a la que, en su momento, ofreció la estructura social totémica o la estructura social heroica? De ser así, ¿dónde la encontramos? De no ser así, ¿cómo construirla?

Así es la sociedad y siempre lo ha sido: un sistema de acción simbólica, una estructura de *status* y roles, de costumbres y reglas de conducta, destinado a servir de vehículo al heroísmo terrenal. Cada argumento es único, cada cultura tiene un sistema de heroísmo diferente. Lo que los antropólogos denominan "relatividad cultural" es realmente la relatividad de los sistemas heroicos en todo el mundo. Pero cada sistema cultural es una dramatización del heroísmo terrenal; cada sistema crea papeles para que se desempeñen varios grados de heroísmo... No importa si el sistema heroico cultural es francamente mágico, religioso, primitivo o secular, científico y civilizado. Este continuará siendo un sistema heroico mítico en que la gente sirve para ganarse el sentimiento de un valor fundamental, de una singularidad cósmica, de una utilidad fundamental para la creación, de un significado inquebrantable... La esperanza y la creencia es que las cosas que el hombre crea en la sociedad tienen un valor y un significado perdurables, que éstas sobrevivirán o eclipsarán la muerte y la decadencia, que el hombre y sus productos son importantes.<sup>140</sup>

Para fortuna nuestra un dispositivo de índole completamente distinto al ofrecido por el totemismo o el ideal de vida heroico ha sido construido por la sistematización llevada a cabo por la tendencia «mística» de la filosofía y por la visión cristiana del mundo. Mas, según puedo ver, es en la segunda donde con más facilidad y contundencia se logran aniquilar los valores heroicos.

Palabra que Yahvé dirigió a Jeremías. «Levántate y baja a la casa del que trabaja la greda: allí te haré oír mis palabras.»

Bajé, pues, donde el alfarero que estaba haciendo un trabajo al torno. Pero el cántaro que estaba haciendo le salió mal, mientras amoldaba la greda. Lo volvió, entonces a empezar, transformándolo en otro cántaro a su gusto.

Yahvé, entonces me dirigió esta palabra:

«Yo puedo hacer lo mismo contigo, pueblo de Israel; como el barro en la mano del alfarero, así eres tú en mi mano.»<sup>141</sup>

En efecto, en ella, por virtud de la asunción de un dios trascendente al mundo, el ser humano ya no está más dirigido hacia el exterior y, su individualidad, su peculiaridad, ya no está más apoyada, sostenida o afirmada por su entorno. Antes bien, su individualidad queda definida, "en automático" por la presencia de esa divinidad, que por ser trascendente al mundo, se presenta como una perfecta y absoluta alteridad y, por ello mismo, permite recuperar la homogeneidad del género humano. Así, aunque con la visión cristiana del mundo surge el yo interiorizado, único separa-

<sup>140</sup>. *Ibid.*, pp 23-24.

<sup>141</sup>. *Jeremías* 18, 1-6.

do, la ascensión de un dios trascendente, permite que la necesidad de afirmar la individualidad ya no se realice por vía de la negación del otro.

En efecto, por virtud de la rescatada homogeneidad de la especie humana —que se ha llevado a cabo gracias a la proyección de la diferencia “en algo que esta fuera de este mundo”—, el que en el esquema heroico o totémico era considerado “el otro” se ha convertido en “prójimo”. Ello explica por qué, la visión cristiana del mundo representa una ruptura con la sociedad de castas (y con cualquier otra cosa parecida) y por qué supone una *nueva cultura comunitaria* que se funda en el rompimiento con la idea de comunidad tal y como esta última había quedado comprendía por el pensamiento primitivo o por la sociedad heroica.

Me dijo Yahvé, «¿Por qué corre este proverbio en Israel?: «Los padres comieron uvas verdes y los hijos tienen los dientes destemplados».

Yo juro, dice Yahvé, que esto no volverá a decirse más en Israel, porque todas las vidas son mías: las de los padres y las de los hijos: el que peque, ése morirá... El hijo no cargará con las culpas del padre, ni el padre con las del hijo. Al bueno se le tomará en cuenta su vida recta, y al malo, su maldad<sup>142</sup>.

Así las cosas, la ascensión de un dios trascendente al mundo llevada a cabo por la visión cristiana ofrece una nueva forma de comunidad que se acerca demasiado al cosmopolitismo. El ser humano es ciudadano del mundo, pues no puede haber distancia o diferencia entre seres humanos. ¿Cómo podría haberla si, a decir verdad, el ser humano ha encontrado (o colocado, como se quiera ver) su *complemento* en algo que “no es de este mundo”? Por tanto, la comunidad que proyecta la visión cristiana del mundo, no sigue ningún esquema social conocido hasta ese momento. Se trata de una comunidad constituida por individuos que, por cumplir con una ley universal, alcanzan cohesión y unidad. Tal vez por ello, la ruptura que tal visión representaba no tuvo —ni aun hoy día ha tenido— buen efecto. Quizá era algo demasiado ajeno para tolerarlo o, mejor aún, para comprenderlo. Por ello, convencida estoy que en el siglo IV d. C., el llamado “triunfo del cristianismo” con Constantino, por imitación del mundo griego en el mundo romano, no significó sino una simple adecuación del esquema cristiano al sistema heroico vigente<sup>143</sup>.

<sup>142</sup>. Ezequiel 18, 1-4 y 20.

<sup>143</sup>. Por tal razón, la tesis defendida por P. Brown en su texto *The Making of Late Antiquity*. [Harvard, Barnes & Noble Inc., 1978; 135pp.] respecto de la posible responsabilidad de la visión cristiana del mundo en la construcción de la sociedad individualista que hoy nos rige encuentra una negativa. Es que un análisis más detallado del mundo heroico griego ha dejado ver en qué medida ese supuesto triunfo es, en realidad, la victoria de una mentalidad y estilo de vida fundada en la competencia y en la competitividad que, sin lugar a dudas, se encuentra íntimamente identificado con el

¿Por qué es tan difícil descubrir a un hombre que se vale por sí mismo? ...Una vez escribí que creía que la razón de que el hombre fuera cobarde por naturaleza era que sentía que no tenía autoridad; y la razón de no tener autoridad se encontraba en la misma manera como el animal racional estaba modelado. Todos nuestros valores provienen del exterior, de nuestras relaciones con las otras personas... y no creemos tener autoridad para ofrecer cosas por nuestra cuenta. ¿Cómo podríamos hacerlo si nos sentimos en muchos aspectos culpables y obligados para con las demás personas, nos sentimos inferiores a los demás y les debemos hasta nuestro nacimiento?

Esta es sólo una parte de la historia, la más superficial y obvia. Hay razones más profundas de nuestra falta de valor, y si deseamos comprender al hombre tendremos que buscarlas<sup>144</sup>.

Muchos siglos tuvo que esperar, por tanto, el esquema social de esta nueva visión para intentar ser recuperado, para intentar zanjar la confusión en que el sincretismo lo había colocado.

Nos asustan nuestras posibilidades más elevadas. Generalmente sentimos miedo de convertirnos en lo que podemos vislumbrar en nuestros momentos más perfectos... Gozamos y hasta nos emocionamos con las posibilidades deformes que descubrimos en nosotros en nuestros momentos más elevados. Sin embargo, simultáneamente temblamos con el desaliento, el pavor y el miedo que nos causan estas mismas posibilidades.<sup>145</sup>

Ese intento se ofrece, según puedo ver, en el Renacimiento. Pero este es una idea que no podré comprobar aquí. En lo que sigue, por tanto, me conformaré con probar que la visión cristiana del mundo no es motivo, sino contrapartida, de la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige. Por otro lado, también habré de acreditar que la visión cristiana es uno más de los diversos sentidos en los que el motivo más básico, más original del existir humano; a saber: *contemplar y ser contemplado*, se ha llegado a cumplir o se ha buscado cumplir.

Por tanto, a fin de, por un lado, ofrecer algunas razones que permitan colegir que ese espacio epistémico cobró vida en el Renacimiento y, por otro, encontrar razones en virtud de las cuales un reencuentro con la vida en común pueda, hoy día, ser considerado rumbo viable de nuestro porvenir, en el siguiente capítulo me daré a la tarea de evaluar la capacidad que la visión cristiana tiene, frente a la primitiva y la griega, para dar salida al anhelo humano de alcanzar y vivir su individualidad y su identidad. Mas, cumplir esta tarea exige determinar el lugar que la visión cristiana del mundo puede ocupar en la construcción del espacio epistémico que dio sustento al tipo individualista de sociedad que hoy nos rige.




---

esquema del ideal heroico y, por consiguiente, no logra asumir los puntos básicos en los que la visión cristiana del mundo descubre estar fundada.

<sup>144</sup> Becker, E. *El eclipse de la muerte*, p. 83.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 84.

## *Capítulo Séptimo*

### **UN CONTEMPLADOR CONTEMPLADO. ALCANCES Y LÍMITES DE LO HUMANO EN LA VISIÓN CRISTIANA DEL MUNDO: I. EL DRAMA MUNDANO.**

#### Introducción.

En el quinto capítulo de esta disertación pude concluir varias cosas. Primera, que la filosofía podía ser vista como el resultado de la recomposición que la visión olímpica alcanzó por vía de la *renovación orientalizante*, acaecida en Grecia a finales de la era geométrica. Segunda, que por virtud de tal recomposición, la filosofía en sus orígenes promovió dos grandes tendencias, a saber, la «mística» y la «científica». Tercera, que al través de aquellas dos importantes tendencias, la filosofía logró proyectar y legar a la posteridad el dilema que, en su momento, había sido abierto por la religión olímpica. Se trata, ciertamente, de la doble posibilidad de afirmar o negar la presencia en el mundo de *un principio misterioso que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia*. Por ello, concluí que si bien el dilema “desesperanza-esperanza” había sido abierto por la mitología olímpica, su proyección y revelación a la posteridad tuvo lugar por virtud de la filosofía.

En efecto, según tuve oportunidad de comprobar, en un primer momento la filosofía optó por afirmar la existencia de una realidad incondicionada que conecta de manera finalista los fenómenos. Por ello, sostuve que, muy inicialmente la filosofía se encaminó hacia lo que, con ayu-

da de Cornford, he llamado tendencia «mística». Esta última, por aceptar la presencia en el mundo de un principio misterioso que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia, defiende la certidumbre-esperanza y, con ella, como tuve oportunidad de explicar, la resignación con respecto al estado de cosas vigente. Es que, a decir verdad, la contemplación fue el ideal de vida propuesto por esta tendencia. Con todo, también pude comprobar que, muy pronto, la filosofía tuvo la posibilidad de negar esa presencia y que, por tal razón, se inclinó hacia la tendencia que, también con ayuda de Cornford llamé «científica». Señalé, además que, por razón de esa negación, esta tendencia defiende la incertidumbre-desesperanza y, con ella, según tuve oportunidad de corroborar, el desacuerdo con respecto al estado de cosas vigente. Así, en cuarto lugar, anoté que tales tendencias aparentaban promover, cada una por su cuenta, un sistema de organización social particular y específico. La «mística» parecía, según dije, amparar una monarquía o, en todo caso, una aristocracia. La «científica» parecía cobijar una democracia; pues, según señalé, esta visión era más a fin a la apertura de horizontes surgida de los crecientes contactos con otros pueblos, que los griegos lograron tener por la expansión económica iniciada alrededor del siglo IX a. de C. En Grecia. Entonces, al contacto con otros pueblos, los griegos pudieron considerar “que costumbres y tipos de conducta que antes habían sido aceptados como absolutos y universales, y de institución divina, eran, de hecho, locales y relativos.”<sup>1</sup>

Indudablemente, el éxito de los griegos frente a los bárbaros les había dado una enorme confianza en sí mismos, así como un gran motivo de autoapreciación por sus logros...el sentimiento de que ellos solos y sin ayuda habían resistido y vencido, era fuerte, sobre todo entre los atenienses. Precisamente habían sido ellos los líderes de la resistencia griega y habían aguantado lo peor del ataque persa, y su conciencia de ser fuertes evolucionó hacia una necesidad de dominar el resto y de convertir a sus antiguos aliados en súbditos. Si se les hubiese preguntado con qué derecho lo hacían, habrían replicado, tal como nos los muestra Tucídides en el «Diálogo de Melos», que es «ley de la naturaleza », que el más fuerte, el superior, debe hacer lo que está en su poder y que el débil debe ceder a someterse<sup>2</sup>.

Por otra parte, en función de la orientación política implícita en la tendencia «mística» y en la «científica», tuve también oportunidad de señalar que, mientras la primera de estas dos tendencias parecía estar más cercana de la vida en común<sup>3</sup>, la segunda se presentaba más afín al in-

<sup>1</sup> Ibid., p. 28.

<sup>2</sup> Guthrie, W. C. K., *Historia de la Filosofía Griega*. Tomo III, p. 29.

<sup>3</sup> Se trata, como lo señalé en el capítulo quinto de una vida supeditada, guiada y conformada con vistas a y por lo absoluto. Por tanto, de una vida dirigida por lo incondicional, es decir, por una vida orientada por una resolución con la que cada sí mismo se identifica y que se vuelve clara con la reflexión sobre un fondo de concebible profundidad.

dividualismo y a la ley del más fuerte. Por consiguiente, una de las aportaciones más importantes que el capítulo quinto hizo a favor de de las metas primordiales de esta disertación descansa en que pudo localizar ciertos elementos, esquemas y motivos de la tradición filosófica más remota por los que, si bien no se revelan las razones específicas por las que nuestra historia tomó este y no otro rumbo, sí se alcanzan a marcar sus motivaciones más generales. Por tanto, a la luz de esos descubrimientos quedó pendiente determinar los pasos que en la historia de la cultura occidental dirigieron al tipo de sociedad individualista que hoy nos rige. Ahora bien, según lo que hasta el momento he señalado, eso no significa otra cosa que encontrar las razones por las cuales la tendencia «científica» de la filosofía logró convertirse en la base general del desarrollo cultural de Occidente.

¿Cómo, mediante qué estrategias y bajo qué restricciones se transmite la humanidad las creencias, valores y doctrinas que va produciendo con el paso de las épocas? ¿Y qué oculta de esencial esta operación engañosamente anodina? He aquí las preguntas que deseamos volver a poner sobre el tapete, como si fueran nuevas. Conocieron despiadadas traducciones en el terreno de los hechos de la historia: ¿por qué, por ejemplo, ciertas ideas se convierten en “fuerzas materiales” y otras no? ¿De dónde proviene su “irradiación”, y ésta es verdaderamente suya? ¿Cómo explicarse que ciertas palabras, en ciertos momentos, “estremezcan al mundo”? ¿Por qué hay huellas y tradición de éstas y no de aquéllas? ¿Por qué tal proposición de salvación se transformará en religión de imperio de preferencia a tal otra? ¿Por qué un proyecto secular de regeneración de la humanidad se desplegará en medio siglo como ortodoxia planetaria cuando otras ideologías de la misma época y consistencia equivalente se repliegan muy pronto hacia las bibliotecas? ¿Por qué, para decirlo claramente, Jesús finalmente “se apoderó de las masas” urbi et orbi, y no Manes el mesopotámico o el dios oriental Mitra? ¿Por qué fue Karl Marx quien marcó a fuego nuestro siglo y no, digamos, Pierre Proudhon o Auguste Comte?<sup>4</sup>

Ciertamente, esta tarea se antoja inalcanzable. Sin embargo, para explicar la razón de ser de nuestra singular y temporal forma de concebir la humanidad, era indispensable localizar de nueva cuenta inéditos elementos, esquemas y motivos de la tradición, útiles, si bien no para ofrecer una explicación clara y completa, si para al menos dejar marcado el rumbo de las pesquisas que habrían de construirla.

Así las cosas, aunque el hallazgo de las dos tendencias presentes en el origen de la filosofía había sido muy significativo, no había logrado dar salida a la meta fundamental de esta diser-

---

Una vida, por consiguiente, fundada en la absoluta confianza y fidelidad a la resolución que, por reflexión, una vez se dio a la personal existencia; a saber, vivir conforme al bien supremo en la naturaleza toda y, así, cumplir y hacer cumplir la ley o regla de reparto común a todos.

<sup>4</sup>. Debray, R. *Transmitir*. Traducción de Horacio Pons. Argentina: Manantial, 1997; 190pp., p. 11.

tación; a saber: presentar las razones por las cuales se puede estimar actual un reencuentro con la vida en común. Por tal razón, juzgué pertinente llevar a cabo un análisis de la visión cristiana del mundo. En efecto, bien sabido es que, a continuación de la griega, ella es elemento primordial del entramado que ha dado cimiento a nuestra civilización occidental.

Cualquiera sea el camino que se tome, cualquiera la cuestión que se recoja dentro del mundo medieval, siempre se llega al mismo problema, al choque —tras la diversidad de los nombres— de las mismas posiciones: en pocas palabras, se llega a ese misterio de la Encarnación que coincide con el problema de la mediación, que constituye verdaderamente —para decirlo con las palabras del autor— «el problema más debatido en la civilización cristiana, que involucra a quienes no pueden dejar de llamarse cristianos, es decir, a toda la historia del pensamiento occidental»<sup>3</sup>.

Entonces, a fin de saldar algunas de las exigencias que la presente disertación tenía impuestas y, de esta forma, en primer lugar, estar en mejor posición para evaluar qué tanto la filosofía tradicional era o no capaz de afrontar de nuevo, en nuestro mundo actual, la aventura espiritual que afrontó en su momento; a saber: la vida en común, y, en segundo, valorar bajo qué supuestos y en qué condiciones esta última era o no rumbo viable para la resolución de nuestro porvenir, continuar la indagación respecto de los rumbos que el legado de la tradición filosófica más remota había encontrado en la posteridad implicó determinar si la visión cristiana, en cuanto eslabón de nuestra historia, había o no formado parte del proceso que dio lugar al saber implícito, a partir del cual se constituyó el espacio epistémico que posibilitó esa visión del mundo, que encontró en el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, el único punto posible de resolución de la existencia humana.

No obstante, aunque se presentó urgente la tarea de ofrecer un esquema general de lo que, a mi juicio, podían ser considerados los rasgos más fundamentales de la visión cristiana del mundo; es decir, sus estructuras y sus principios implícitos o explícitos, sus criterios, sus tesis, sus actitudes, sus afirmaciones, consideré pertinente retrazar su exposición a fin de dar salida a un tema aún más urgente. Por ello, en el capítulo sexto me di a la tarea de indagar las referencias que, con respecto a la definición, delimitación y ejercicio de la identidad individual ofrecieron, cada una por su cuenta, la mentalidad primitiva y la tradición griega (sea filosófica o mítica). Es que, a decir verdad, el motivo por el cual había sido necesaria la puesta en marcha del análisis de la visión cristiana del mundo no había sido otro que la exigencia de comprender los rumbos que el

<sup>3</sup>. Garin, E. *Medioevo y Renacimiento*, p. 19.

legado de la tradición filosófica más remota había encontrado en la posteridad para, a su vez, dar cuenta del saber implícito, a partir del cual se constituyó el espacio epistémico que permitió esa visión del mundo, que encontró en el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, el único punto posible de resolución de la existencia humana. Cabe advertir que la reflexión desarrollada a lo largo del capítulo señalado resultó ser de gran utilidad para la consecución de las metas que esta disertación pretende alcanzar.

Pude demostrar, por ejemplo, que lo que Kerényi llegó a considerar el sentido griego de la existencia humana, a saber: *contemplar y ser contemplado* es, en realidad, el motivo más básico, más original del existir humano. Además, pude comprobar que tanto la mentalidad primitiva como la mentalidad mítica olímpica, cada una por sus propios motivos y razones, fueron ambos escenarios propicios para una sociedad de tipo individualista o, lo que es lo mismo, escenarios propicios para la exaltación competitiva del yo; donde los seres humanos sólo podían expandir la conciencia de sí mismos a expensas de los otros, esto es, por causa de la rivalidad y la jactancia que daba lugar, en el mejor de los casos, a la humillación y, en el peor, a la completa aniquilación del otro que, palpablemente y en cualquier caso, era considerado un rival, un oponente. Por ello, al igual que el capítulo quinto, el capítulo sexto pudo dar a conocer ciertos elementos, esquemas y motivos de la tradición más remota, que constituyen parte esencial del saber implícito, a partir del cual se constituyó el espacio epistémico que permitió esa visión del mundo, que encontró en el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, el único punto posible de resolución de la existencia humana.

Por esta razón, la exposición desarrollada en el sexto capítulo dejó ver claramente que la filosofía, en su tendencia «mística», representó una ruptura energética —aunque no total, como posteriormente tendré oportunidad de comprobar— con el punto de vista defendido por toda la tradición cultural hasta entonces conocida. En efecto, el paradigma establecido por “la muerte de Sócrates” revelaba que una nueva serie de valores y de ideas sobre el ser humano y la realidad se había hecho presente en la cultura humana. Así, señalé que, a la luz de un nuevo prototipo de humanidad, era combatida la proeza del genio primitivo, que al lograr una organización del mundo en mitades, binaria, había conducido a la raza humana a la competencia continua<sup>6</sup>. En efecto, Sócrates puede llegar a ser considerado cualquier cosa, menos un representante del tipo heroico

---

<sup>6</sup>. Para una exposición clara y sucinta de este asunto, vid. Caillois, R. *El hombre y lo sagrado*. Traducción de Juan José Domenchina. México: F.C.E. (Sección de obras de Sociología. Manuales Introdutorias), 1996; 189pp., pp. 62-85.

griego antes desarrollado. Es él un antihéroe, pues encarna valores contrarios a los que el ideal de la vida heroica griega promovió. Por ello, bien puede decir que Sócrates fue el promotor de un “nuevo heroísmo” o, dicho más claramente, de una nueva táctica para intentar trascender y ejercer la individualidad. Esa nueva conducta, en efecto, ya no tenía nada que ver con la necesidad de encarnar los valores de la comunidad a la cual se pertenece. Antes bien, con vistas a procurar una vida más plena, menos volcada hacia el exterior y, por consiguiente, menos aparente, más auténtica, lo que en ese nuevo paradigma vale, es afirmar, por encima de los valores colectivos, la individualidad, la peculiaridad personal.

Para corroborar esta idea basta recordar las palabras que Sócrates dirige al juzgado que lo habrá de condenar y las acuciosas indicaciones que Platón ofrece a través del bellissimo mito de la caverna. En efecto, mientras que en las primeras Sócrates defiende su derecho a no hacer lo que la comunidad le indique, sino lo que su conciencia le demande; en las segundas, Platón afirma la necesidad de ir más allá de las creencias (opiniones compartidas dogmáticamente por la comunidad) para, una vez “fuera de la comunidad”, integrarse a una entidad que supera toda fratria, contorno territorial o cultural; a saber: la completa unidad y armonía con el todo.

Así, aunque este nuevo paradigma afirma el valor y prioridad de la individualidad frente a la comunidad, no puede ser considerado base del tipo individualista de sociedad que hoy nos rige. En efecto, su destino es la comunión con el todo, una comunión que, no está de más decirlo, no podía ser imaginada por el esquema de organización binario, ideado por la humanidad primitiva. Por consiguiente, bien puede decirse que el paradigma socrático es el germen de lo que podría ser llamado “una nueva cultura comunitaria”. La unión con el todo plantea una nueva forma de comprender, vivir y ejercer la individualidad y, con ella, la comunidad. No por otra razón, el pensamiento socrático ha sido juzgado el representante de un giro en el interés filosófico griego desde los fenómenos naturales hacia los asuntos humanos.

La inspiración que ha promovido esta revolución mental, esta renovación humana, no es un «dictado» que se impone desde fuera a un instrumento humano servil. Es una liberación que obra desde dentro, y que empieza a crear una humanidad nueva...<sup>7</sup>

Y, ¿qué decir de la visión cristiana del mundo? ¿Es afín a la enérgica ruptura representada por la filosofía en su tendencia «mística»? O, en todo caso, ¿es fiel al paradigma primitivo y heroico

<sup>7</sup>. Tresmontant, C. *Orígenes de la filosofía cristiana*. Traducción Federico Revilla. Andorra, España: Editorial Casal I Vall (Colección: Yo sé-Yo creo, Enciclopedia del católico en el siglo XX, Vol. 11) 1963; 146pp., p. 22.

que, por sus presupuestos, es más cercano a la tendencia «científica» y, por tanto, junto con aquellos, también ella forma parte fundamental de la tradición a partir de la cual se constituyó el espacio epistémico que posibilitó esa visión del mundo, que encontró el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige? ¿Qué capacidad tiene la visión cristiana, frente a la primitiva y la heroica griega, para dar salida al íntimo anhelo humano de alcanzar y vivir la individualidad y la identidad personal? ¿Mantiene, como una de las teorías de su esencial estructura, aquello que Kerényi llegó a considerar el sentido griego de la existencia humana, a saber: *contemplar y ser contemplado* y, por consiguiente, confirma que, en realidad, es ese el motivo más básico, más original del existir humano? ¿Será, entonces, que una vez concluido el análisis de esta peculiar visión del mundo, podré coleccionar que las diversas manifestaciones culturales son, ellas mismas, diversos sentidos en los que, a lo largo de la historia humana, tal motivo se ha llegado a cumplir o se ha buscado cumplir?

En verdad es caro encontrar una cultura en la cual todo su desarrollo religioso pueda recorrerse desde el comienzo hasta el final a la luz de la historia. Pero la historia de la Cristiandad es una notable excepción a esta tendencia. Conocemos el medio histórico en que el Cristianismo surgió por vez primera: poseemos las cartas de los fundadores de las iglesias a las primeras comunidades cristinas de Europa, y podemos seguir en detalle las etapas sucesivas por las cuales la nueva religión penetró en Occidente.

A partir de ese momento, y por lo menos durante los últimos dieciséis siglos, la masa de material aprovechable para su estudio es tan enorme que excede la capacidad de trabajo de una mente individual<sup>8</sup>.

Para responder algunas de las cuestiones arriba anunciadas y otras aún no señaladas, en lo que sigue, bajo el auspicio de varios autores, me avocaré a exponer la forma bajo la cual la visión cristiana del mundo afirmó estaba constituido el fondo de las cosas.

La pregunta por la “esencia del cristianismo” ha sido contestada de modos muy diversos. Se ha dicho que lo esencial del cristianismo es que en él la personalidad individual avanza al centro de la conciencia religiosa; se ha afirmado asimismo que la esencia del cristianismo radica en que en él Dios se revela como Padre, quedando el creyente situado frente a Él directa e inmediatamente; también se ha sostenido que lo peculiar del cristianismo es ser una religión que eleva el amor al prójimo a la categoría del valor fundamental. Esta enumeración podría prolongarse todavía, hasta llegar a aquellas teorías que tratan de presentar al cristianismo como la religión perfecta en absoluto, tanto por ser la que contiene la doctrina ética más pura y la que en mayor grado coincide con las exigencias de la naturaleza.

---

<sup>8</sup>. Dawson, *Ch. Op. Cit.*, p. 8.

De todas estas respuestas no hay ninguna que dé en el blanco. De un lado, porque todas ellas angostan la amplia totalidad de la realidad cristiana, reduciéndola a uno solo de sus momentos, al que, por una u otra razón, se estima como el más importante o decisivo<sup>9</sup>.

Así prepararé el terreno para el capítulo siguiente; donde me daré a la tarea de presentar los contenidos, límites, valores y procedimientos, que tales fundamentos confieren a la individualidad humana y a la vida en común. Será pues, en el último capítulo de esta disertación, donde estaré en posición de determinar varias cosas. Primera, la capacidad que la visión cristiana puede tener, frente a la primitiva y la griega, para dar salida al anhelo humano de alcanzar y vivir la individualidad y la identidad personal. Segunda, el lugar que la visión cristiana del mundo puede ocupar en la construcción del espacio epistémico, a partir del cual cobró vida el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige. Todo ello, claro está, con el fin de encontrar razones, en virtud de las cuales, un reencuentro con la vida en común pueda hoy día ser considerado rumbo viable de nuestro porvenir.

El problema de la religión y la cultura: el intrincado y ramificado complejo de relaciones que une la forma social de vida con las creencias y los valores espirituales aceptados por la sociedad como leyes y normas últimas de conducta individual y social<sup>10</sup>.

Cierto es que, con antelación, algo he adelantado respecto de las cuestiones antes planteadas. Señalé, por ejemplo, que “la muerte de Sócrates” —analizada en el segundo y quinto capítulos de la presente disertación— podía revelar a la filosofía como signo de una revolución, de una ruptura, que se apoya en una fuerte y profunda crítica al sistema de valores que funda la vida heroica y, por consecuencia, a la estructura social totémica. Pero, se trataba, según anoté, de la filosofía en su tendencia «mística». En efecto, bajo esta forma la filosofía anunciaba una nueva forma de vida que, aún hasta nuestros días, parecía conquistarse muy lentamente.

Llegué, así, a sostener que la filosofía, en su tendencia «mística», podía ser vista como un movimiento que revelaba el sentido más íntimo de una humanidad que trata de alcanzarse a sí misma, cada vez más ampliamente, más verdaderamente. Se trataba, según apunté, de una humanidad que buscaba tenazmente su sentido por que sabía que sólo podía alcanzarlo más allá de la competencia y el honor, del individualismo y la discordia. Por ello, sugerí que en este contexto

<sup>9</sup>. Guardini, R. *La esencia del cristianismo*. Traducción de Felipe González Vicen, Madrid: Guadarrama (Cristianismo y Hombre actual, 8), 1959; 108pp. p. 16.

<sup>10</sup>. Dawson, Ch. *Op. Cit.* p. 8.

Sócrates y su muerte parecían abrir un nuevo horizonte y, con él, un nuevo camino en la búsqueda de la humanidad. Supuse, pues, que una sistematización de índole completamente distinta a la que en su momento ofreció la estructura social totémica o la estructura social heroica había sido llevada a cabo por la tendencia «mística» de la filosofía.

No obstante, también anoté que, desde mi punto de vista, era en la visión cristiana del mundo donde con más facilidad y contundencia se lograban aniquilar los valores totémicos y heroicos, base fundamental de toda sociedad individualista. No obstante, esa idea quedó sólo anotada y de ningún modo corroborada. Por tanto, es ahora tiempo de penetrar y exponer el universo de pensamiento cristiano, es decir, vislumbrar la estructura que encierra —que es una y no una cualquiera, sino singular, *sui generis*, específica— y, así, localizar sus tesis, fijar sus principios, delimitar sus tendencias congénitas, por lo menos implícitas.

Hemos de distinguir dos maneras de plantear el problema de la historia. La primera reduce lo singular a no ser sino un “caso” comprendido bajo leyes más generales, en cuanto que, después de haber comprobado el hecho por el examen de las fuentes, pretende explicar el acontecimiento en función de conexiones psicológicas, sociológicas o económicas. Pero hay otra manera de proceder, y consiste en enfocar la forma viviente, la estructura operante, el todo con sentido de una personalidad o acontecimiento<sup>11</sup>.

Dejaré, entonces, para el octavo y último capítulo de esta disertación el análisis de las implicaciones prácticas de ese universo de pensamiento. Por tanto, no será ahora sino, al final de este trabajo, cuando esté en capacidad de determinar en qué medida la visión cristiana, en cuanto eslabón de nuestra historia, no ha formado parte del proceso que dio lugar al saber implícito, a partir del cual se posibilitó esa visión del mundo que encontré, en el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, el único punto posible de resolución de la existencia humana.

## 1. El universo de pensamiento cristiano como visión del mundo.

Como bien señala Luigi Giussani en su texto *Los orígenes de la pretensión cristiana* “afrontar el cristianismo significa afrontar un problema pertinente al fenómeno religioso”<sup>12</sup>. Por

<sup>11</sup> Guardini, R. *La esencia de la concepción católica del mundo*, p. 32.

<sup>12</sup> Giussani, L. *Los orígenes de la pretensión cristiana. Curso básico de cristianismo*. (Vol. 2.) Traducción: María José Rodríguez Fierro/Vicente Martín Pindado. Madrid: Encuentro, 1989; 138pp., p. 7.

ello, a la hora de intentar hablar del universo de pensamiento cristiano, parece imperativo contar con una comprensión amplia y plena del hecho religioso como tal. Con ayuda de lo el autor antes mencionado señala, me detendré, en lo que sigue, a hablar brevemente de este asunto. Todo ello servirá, como más adelante podrá corroborarse, para exponer de un modo más concreto y puntual los principios, las tendencias congénitas, por lo menos implícitas, de la estructura básica del universo de pensamiento cristiano.

### 1.1. La dimensión religiosa de la existencia humana.

Giussani supone que el sentido religioso o la dimensión religiosa de la existencia consiste básicamente en “ese carácter original de la naturaleza del hombre que hace que éste se exprese de forma total sólo en ciertas preguntas «últimas», buscando el porqué último de la existencia en todos los vericuetos de la vida y en todas sus implicaciones.”<sup>13</sup> Entonces, según este autor, el sentido religioso parece no ser más que “la inteligencia humana ejerciéndose, a partir de la realidad ofrecida.”<sup>14</sup> Pero no en cualquier rumbo, ni con cualquier intención. El sentido religioso aparece, así, como la inteligencia humana ejerciéndose bajo la expresión de cierto nivel de la naturaleza humana; a saber: allí donde ella “llega tendencialmente a tomar conciencia de lo real, según la totalidad de sus factores.”<sup>15</sup> En efecto, de acuerdo con nuestro autor, el sentido religioso no es más que la razonabilidad o, lo que es lo mismo, el ejercicio de la razón que, como ya quedó dicho, es definida como la capacidad humana de darse cuenta de la realidad según la totalidad de sus factores<sup>16</sup>.

Giussani identifica el sentido religioso con la necesidad cognoscitiva humana que produce respuestas a preguntas metafísicas últimas, es decir, a aquellas preguntas que inquietan por el modo como está constituido el fondo de las cosas o, lo que es lo mismo, por el sentido del ser en general y sus estructuras universales.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Tresmontant, C. *Op. Cit.*, p. 9.

<sup>15</sup> Giussani, L. *Op. Cit.* p. 7.

<sup>16</sup> Cf. Giussani L. *El sentido religioso, Curso básico de cristianismo*. (Vol. 1.) Traducción: José Miguel García. Madrid: Encuentro, 1988; 180pp., p. 25.

En este sentido, la dimensión religiosa coincide, para nosotros, con la dimensión racional, y el sentido religioso coincide con la razón en su aspecto último y más profundo... Todos los impulsos que la naturaleza suscita en el hombre y, por consiguiente, todos los pasos de la actividad humana —actividad, por consiguiente, consciente y libre—, todos esos pasos que la impulsión original induce al hombre a dar, están determinados, se hacen posibles y se llevan a cabo en virtud de esa energía global y totalizadora que es el sentido religioso. Este coincide, pues, con la exigencia de una realización total y de una plenitud definitiva; se halla, por tanto, oculto pero determinante, dentro de cada dinamismo, de cada movimiento de la vida humana, la cual resulta ser en consecuencia un proyecto desarrollado por ese impulso global que es el sentido religioso<sup>17</sup>.

Siendo así, el sentido religioso queda ligado, en mi opinión, a una necesidad y a una exigencia. En primer término, queda atado a la necesidad de vivir en un mundo de la experiencia como lleno de sentido; por cuanto se le concibe relacionado a una realidad incondicionada que conecta de manera finalista los fenómenos. En segundo lugar, queda hermanado a la exigencia de ver el mundo como algo continuo y, por tanto, a la necesidad de entender las mutaciones como un acto de elección que pone una continuidad<sup>18</sup>.

Ahora bien, dado que, según advierte Kolakowski, la necesidad de ver el mundo como un continuo es satisfecha por la postulación de una trascendencia capaz de elección, el sentido religioso queda unido, además, a la asunción o la afirmación de la existencia de esa trascendencia que, a lo largo del recorrido histórico de la religiosidad humana, ha sido designada con la palabra «Dios» o «Señor».

El vocablo «dios» no es un nombre propio. Existen una multitud de dioses, tanto como de religiones.<sup>19</sup>

Ahora bien, por cuanto que ese «Dios» es considerado el poseedor del acto de elección que pone continuidad a la realidad circundante, es susceptible de ser concebido como aquello de lo que, en última instancia, la realidad está hecha y a cuya manifestación tiende continuamente.

La palabra «Dios» o «Señor» define el objeto propio del deseo último del hombre, como deseo de conocimiento del origen y del sentido pleno y total de la existencia... La palabra

---

<sup>17</sup>. Giussani, I. *Los orígenes de la pretensión cristiana*, p. 8.

<sup>18</sup>. Cf. Kolakowski, L. *La presencia del mito*, Traducción de Gerardo Bolado. Madrid: Cátedra, 1990 135pp., pp. 14-16.

<sup>19</sup>. Tresmontant, C. *Introducción a la teología cristiana*. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona: Herder (Sección de Teología y Filosofía, 156), 1978; 733pp., p.35.

«Dios» coincide para el creyente con ese sentido último y concluyente que contiene cada aspecto de todo lo que es vida<sup>20</sup>.

Sin embargo, su presencia no se convierte por eso en una hipótesis, pues como ya quedó dicho en el capítulo quinto, el pensamiento científico no fuerza a aceptar la continuidad. Por consiguiente, desde el sentido religioso, la exigencia de continuidad y, por tanto, la asunción de una trascendencia capaz de elección, no puede ser valorada como un argumento, sino simple y sencillamente como un objeto de la convicción<sup>21</sup>.

Notemos que no se puede preguntar qué representa la palabra «Dios» a quien dice no creer en Dios. Es algo que hay que captar en la experiencia de quien usa y vive seriamente esa palabra.<sup>22</sup>

Objeto de la convicción, ciertamente, porque esa trascendencia capaz de elección, permanece incomprendible o, mejor dicho, como fuera de la capacidad de la razón, que si bien puede llegar a postular su existencia, no puede ir más allá de esta evidencia. Es que, a decir verdad, esa trascendencia capaz de elección, al ser identificada con aquello de lo que, en última instancia, la realidad está hecha, aparece, en cuanto incomparable a todo lo real, como *lo separado, distinto, ajeno, completamente otro, lo Ignoto*, en fin, como *mysterium tremendum*, como *mysterium fascinans*.

La razón no consigue decir nada sobre lo que el misterio puede o no puede hacer; precisamente para ser fiel a sí misma no puede excluir nada de lo que el misterio pueda emprender.<sup>23</sup>

Siendo así, la religión puede ser comprendida como el resultado de la actitud que el ser humano toma frente al misterio o, lo que es lo mismo, frente a esa trascendencia capaz de elección a la cual asume y testimonia desde una convicción entrañable y profunda.

Ante su destino, ante el sentido último de sí, el hombre imagina sus caminos proyectando sus propios recursos, pero, en la medida en que su pensamiento y su emoción sean serios, sufre el enigma último como una tempestad de incertidumbre o en una soledad acobardada<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Giussani, L. *Los orígenes de la pretensión cristiana*. pp. 8-9.

<sup>21</sup> Cosa contraria ocurre, según ha quedado expuesto, en la tendencia «mística». En efecto, en ella la exigencia de continuidad es una hipótesis que ha de verse corroborada y argumentada. Se localiza, así, una diferencia entre religión y filosofía, entre sentido religioso y búsqueda metafísica.

<sup>22</sup> Giussani, L. *Los orígenes de la pretensión cristiana*, p. 9.

<sup>23</sup> *Ibid* p. 29

Pues bien, puesto que desde el sentido religioso el ser humano reconoce el misterio y su poder, sin oponer resistencia intenta imaginar, en términos que estén en función de sí mismo, la forma en la que ese poder ignoto y magnífico podría estar en relación consigo, a fin de obtener el conocimiento que le permitirá, a él y a la humanidad, vivir de forma más adecuada a la dignidad humana.

Cada personalidad se forja, por decirlo así, su mundo espiritual circundante, y efectúa una discriminación merced a la cual, y de acuerdo con su peculiar constitución, acaba por encontrarse como en su propio hogar dentro del mundo en general.<sup>25</sup>

Por tanto, la religión podría ser considerada un noble esfuerzo no sólo racional (de aptitud) sino, también, moral (de actitud) y, además, estético (de sentido). Es que, como afirma Giussani, a través de los símbolos el ser humano ha intentado entrar en contacto con lo sagrado, es decir, con esa trascendencia capaz de elección o, lo que es lo mismo, con aquello de lo que, en última instancia, la realidad está hecha y, por ende, con la estructura de la vida que trasciende la dimensión natural y humana.

Forma parte de los más nobles esfuerzos humanos el de superar la apariencia y la contingencia, para intentar alcanzar la vida en su aspecto más incorruptible, original y misterioso.<sup>26</sup>

En este sentido, la religión puede ser definida como el esfuerzo humano por imaginar, idear, concebir, inventar, crear, descubrir, improvisar, fabricar o calcular una vía por la cual, a pesar de sí mismo, es decir, a pesar de ser, ciertamente, misterioso y, por tanto, inalcanzable, incomprendible, impenetrable, sea dable trabar relación con aquello de lo que, en última instancia, la realidad está hecha, es decir, con el Origen misterioso de todo<sup>27</sup>.

Puesto que se trata de descubrir toda una trama de simpatías que la naturaleza mantiene en secreto, ¿cómo penetrar ese secreto si un dios no lo revela?<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup>. Ibidem.

<sup>25</sup>. Ibid. p. 60.

<sup>26</sup>. Ibid. p. 32.

<sup>27</sup>. Cf. Ibid. pp. 17-20.

<sup>28</sup>. Eliade, M. *Historia...*, cit., vol. II. p. 290. *Apud*. Giussani, L. *Los orígenes de la pretensión cristiana*. p. 34.

Ahora bien, por cuanto que ese esfuerzo humano de imaginación es producto de un dinamismo de la razón humana en su interacción con lo real, la religión aparece como expresión de un tipo cultural.

Todo ser humano siente una inevitable exigencia de buscar cuál es el sentido último, definitivo, absoluto de su propia y puntual contingencia. Toda construcción religiosa refleja el hecho de que cada uno hace el esfuerzo que puede, y es precisamente esto lo que todas las realizaciones religiosas tienen en común de válido: el intento. Lo que tienen de diferentes es un modo de expresión que depende de muchos factores, pero dichas variantes no mellan el valor mencionado... En este sentido, todas las religiones son «verdaderas». El único deber del hombre es el de la seriedad en su adhesión a ellas<sup>29</sup>.

Por ello, tiene razón Giussani cuando afirma que la religión es el conjunto expresivo de este esfuerzo imaginativo —razonable en su impulso y verdadero por la riqueza que puede alcanzar—, que será conceptual, práctico y ritual, y que dependerá de la tradición, del ambiente, del momento histórico, así como de cada temperamento individual.

El genio religioso coagula en torno así, expresando el talento de la estirpe mejor que cualquier otro, a todos aquellos que, al participar de su ambiente histórico-cultural, sienten valorados en él los dinamismos de su búsqueda de lo Ignoto<sup>30</sup>.

¿De qué otra forma podría explicarse el hecho que, desde la prehistoria hasta nuestros días, son innumerables las huellas de esta creatividad?<sup>31</sup>

Las grandes religiones universales son, por decirlo así, grandes corrientes de tradición sagrada que fluyen a través de las edades y de los cambiantes paisajes históricos que ellas riegan y fertilizan<sup>32</sup>.

De esta forma, a reserva de tomar por buena la identificación que Giussani sugiere y a expensas, por tanto, de lanzar una definición del sentido religioso en muy distintos términos a los que él ha sugerido, es inevitable reconocer, como señala Claude Tresmontant, que “los universos

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 25 y 28.

<sup>30</sup> Giussani, L. *Los orígenes de la pretensión cristiana*, p. 19.

<sup>31</sup> En cuanto a la diversidad de manifestaciones religiosas, desde el punto de vista de las vías por las cuales es posible contactar lo divino, es encomiable el esfuerzo realizado por Giussani en su texto *Los orígenes de la pretensión cristiana*. En él lleva a cabo una clasificación, nada desdeñable por cierto, de las posibles actitudes o las formas en las que el ser humano, a lo largo de la historia, ha considerado es viable entrar en relación con el misterio.

<sup>32</sup> Dawson, Ch. *Op. Cit.*, p. 8.

de pensamiento, incluso mitológicos y religiosos encierran una estructura metafísica, tesis metafísicas, por lo menos implícitas.<sup>33</sup> Así, cosa aparte el identificar o no el sentido religioso con la razonabilidad humana que permite construir respuestas a preguntas metafísicas últimas, la convicción religiosa aparece como "un conjunto de exigencias y de evidencias con las que el hombre se siente impelido a confrontar todo lo que existe, un conjunto de evidencias y exigencias de tal modo originarias que todo lo que el hombre dice o hace depende de éstas."<sup>34</sup> Por ello, el sentido religioso aparece como una intencionalidad cognoscitiva que se dirige a la totalidad de las cosas de manera muy determinada, a saber: como ese detenerse final con respecto a la realidad circundante y, por tanto, como esa valoración, medición, estima, como esa toma de posición, con respecto a la obra que este mundo precisamente le plantea, a quien lo tiene enfrente.<sup>35</sup>

Cada edad tiene sus costumbres y su política depende de ellas; no se harán contra una Constitución plenamente formada y madura los mismos intentos que se hicieron para destruirla en su cuna o impedir su crecimiento durante su infancia.<sup>36</sup>

Por esta razón, la convicción religiosa parece susceptible de ser analizada como visión del mundo o, lo que es lo mismo, como una valoración de la realidad que funda experiencias y patrones de acción.

El acto por el que percibimos lo dado en el mundo en la manera típica y constitutiva de la concepción del mundo, no es ciencia, sino vida. Este acto es la mirada del hombre por entero en su momento contemplativo. El hombre todo está implicado en él, en una actitud típica, que es la actitud contemplativa. Esta mirada no es ciencia, pero de ella puede originarse la ciencia.<sup>37</sup>

Pues bien, en lo que sigue, a fin de hablar del universo de pensamiento cristiano sin reducciones, sean las que sean, y describirlo en toda su complejidad y peculiaridad al presentar sus asunciones básicas, me avocaré a hablar de él como visión del mundo. Tal reducción tiene el fin de separarme de todas las implicaciones y valoraciones que del cristianismo se han llevado a cabo a lo largo de la historia para intentar determinar, de la manera más objetiva posible, la participa-

<sup>33</sup> Tresmontant, C. *Op. Cit.* p. 10.

<sup>34</sup> Giussani, L. *El sentido religioso*, p. 18.

<sup>35</sup> Cf. Guardini, R. *Op. Cit.*, pp. 24-38.

<sup>36</sup> Burke, E. *El descontento político*. Sin datos del traductor. México: F.C.E. (Fondo 2000, Cultura para todos, Fragmentos de textos Políticos), 1997; 72pp., p. 15.

<sup>37</sup> Guardini, R. *La esencia de la concepción católica del mundo*, p. 42.

ción de esta importante visión del mundo en la construcción del tipo individualista de sociedad que hoy nos rige.

Pero el tema vital de la interacción creadora de la religión y la cultura en la vida de la sociedad occidental ha sido puesto de lado y casi olvidado, ya que por su naturaleza no cabe en el esquema organizado de las disciplinas especializadas. Ha sido abandonado al aficionado y al hombre de letras... Pero entre tanto, fuera del mundo académico, nuevas fuerzas sociales han estado en acción aprovechando la historia, o una versión particular de la historia, con fines sociales, como medio de cambiar las vidas y acciones de los hombres. Y el nacimiento de estas nuevas ideologías políticas y de las teorías ideológicas de la historia ha mostrado que el desarrollo de la especialización científica de ningún modo reduce la necesidad humana de una fe histórica, de una interpretación de la cultura contemporánea en términos de procesos sociales y de fines espirituales, definidos ya por medio de fórmulas religiosas, ya por fórmulas seculares.<sup>38</sup>

Ahora bien, con el fin de explicar qué tipo de tarea pretendo plasmar a la hora de presentar el universo de pensamiento cristiano desde este ángulo de reflexión, en lo que sigue será menester aclarar el sentido de la expresión "visión del mundo".

El cristianismo está hoy rodeado, y envuelto por un valladar de errores y contrasentidos. Este valladar de errores y contrasentidos, equívocos es tan alto y compacto, que ni siquiera con la mejor voluntad del mundo, a un espíritu formado hoy en las ciencias positivas le resulta prácticamente imposible comprender qué es el cristianismo. No puede ya entrar en la inteligencia el cristianismo, a menos que le expliquen término por término, concepto por concepto, qué significan las principales proposiciones que constituyen el cuerpo de la doctrina cristiana.<sup>39</sup>

Pero, al llevar a cabo la aclaración anunciada no pretenderé constituir una teoría de la visión del mundo en general, es decir, una explicación de la relación que sus puntos de vista guardan con las ciencias particulares y cosas por este orden; ya existen especialistas que se encargan de ello. Ciertamente, tampoco buscaré producir una definición estipulativa de tal expresión,<sup>40</sup> sino, de modo contrario, procuraré evitar las confusiones y sobreentendidos a los que puede verse sometida esta expresión de uso general. Ahora bien, como encuentro muy apropiadas las ideas que sobre este asunto Romano Guardini ha desarrollado en su texto *La esencia de la concepción*

<sup>38</sup> Dawson, Ch. *Op. Cit.*, p. 9.

<sup>39</sup> Tresmontan, C. *Introducción a la teología cristiana*. p. 14.

<sup>40</sup> En su *Introducción a la lógica* Copi señala: "quien introduce un nuevo símbolo tiene completa libertad de estipular el significado que se le debe asignar; la definición que surge de la asignación deliberada de significado se llama *estipulativa*." [Cf. I. Copi, *Op. Cit.*, p. 173.]

*católica del mundo*, en lo que sigue, tomaré como guía de la exposición anunciada lo que sobre el tema este autor explica.

## 1.2. ¿Qué significa “visión del mundo”?

Según R. Guardini, cuando se habla de “visión del mundo” se quiere dar a entender varias cosas. En primer lugar, nos dice, se alude a una intencionalidad cognoscitiva que de manera muy determinada se dirige a la totalidad de las cosas. Ahora bien, como tal intencionalidad cognoscitiva se dirige a un mundo dado concretamente de una vez por todas, la expresión “visión del mundo” hace referencia, en segundo lugar, a un detenerse final con respecto a la realidad circundante. Por ello, en tercer lugar, el acto de la visión del mundo comporta un valorar, un medir, un estimar y, por tanto, un tomar posición con respecto a una obra que este mundo precisamente le plantea a quien lo tiene enfrente.

Sin una capacidad de valoración, en efecto, el hombre no puede tener ninguna *experiencia*... «Experiencia» no significa exclusivamente «probar»... Es verdad que la experiencia coincide con el «probar» algo, pero sobre todo coincide con el juicio dado sobre lo que se prueba... Por eso lo que caracteriza a la experiencia no es tanto el hacer, el establecer relaciones con la realidad de un modo mecánico;... lo que caracteriza a la experiencia es el *entender* una cosa, descubrir su sentido. Por tanto, la experiencia implica la inteligencia del sentido de las cosas<sup>41</sup>.

Ahora bien, por cuanto que todo juicio exige un *criterio* sobre la base del cual se realiza, y la expresión “visión del mundo” alude, según he señalado, a una toma de postura con respecto a la realidad circundante, en cuarto lugar, también hace referencia a un juicio general o, en todo caso, a una experiencia elemental de esa realidad. Por tanto, en quinto lugar, con la expresión “visión del mundo” se hace referencia a un conjunto de evidencias, criterios o exigencias originales con el que el ser humano se siente impelido a confrontar todo lo existe. Razón por la cual, en sexto lugar, la expresión ahora en análisis indica un criterio fundamental de valoración que funciona como una chispa que pone en marcha el motor humano; antes de ella no se da ningún movimiento, ninguna dinámica humana. Por tanto, en séptimo lugar, la expresión “visión del mundo” alude a ese saber implícito desde el cual cualquier afirmación de la persona, desde la más banal y cotidiana hasta la

<sup>41</sup>. Giussani, L. *El sentido religioso*, p. 14.

más ponderada y cargada de consecuencias, puede tener lugar. Por consiguiente, en octavo lugar, la expresión citada alude a un núcleo de evidencias y exigencias originarias que implican una toma de postura con respecto a la obra que este mundo plantea a quien lo tiene enfrente. Por tal razón, en noveno lugar, la expresión "visión del mundo" no puede sino hacer referencia a un conjunto de criterios que se asumen como inmanentes a la naturaleza humana o, lo que es lo mismo, como aseveraciones que por ningún motivo pueden ser tomadas como falsas.

Siendo así, la expresión ahora en análisis dirige la atención humana de manera peculiar a la totalidad como su objeto, por tanto con ella se alude, en décimo lugar, al "impulso original con el que el ser humano se asoma a la realidad, buscando ensimismarse con ella mediante la realización de un proyecto que dicte a la misma realidad la imagen ideal que lo estimula desde dentro"<sup>42</sup>. Entonces, por cuanto que se dirige a la totalidad del ser y del valer, la visión del mundo apunta a la verdad. Por consiguiente, en décimo primer lugar, cuando se hace uso de la expresión señalada, se hace referencia, como afirma Guardini, a un conocer y, no a un hacer que, por lo demás, tiende hacia una concepción unitaria, es decir, hacia la unidad mediante la síntesis de particularidades<sup>43</sup>. Por tanto, ella apunta al todo del mundo. No porque promueva una integración plenaria de los contenidos específicos, sino, como afirma nuestro autor, porque impulsa un orden, dirección y significado de las cosas, aprehendido todo ello desde el primer momento y en cada parcela de la realidad. Por ello, a través de la expresión "visión del mundo", en décimo segundo lugar, se hace alusión al hecho de poder ver cada cosa desde el principio impregnada de totalidad. Es decir, de ver cada cosa como totalidad en sí misma y como incrustada en una totalidad. Totalidad que, huelga decir, no es considerada ningún producto final porque, simple y sencillamente, desde el principio "esta allí".

El "mundo" se sumerge en cada cosa en particular, pues cada una es totalidad en sí y en conexión además con el resto del conjunto. No es ninguna realidad mutilada e informe, sino una estructura óptica cerrada en sí misma; ninguna energía caprichosa, sino una composición ordenada de fuerzas. Y cada cosa es no sólo parte cuantitativa y ponderable del mundo, sino órgano del mundo; un "órgano", empero, que comprende en sí el todo, en cuanto está ordenado hacia él.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup>. Ibid., p. 20.

<sup>43</sup>. Guardini, R. *La esencia de la concepción católica del mundo*, p. 25.

<sup>44</sup>. Ibid. p. 27.

Con todo, para que la visión del mundo tenga lugar es menester que el espectador haya logrado alcanzar cierta distancia del mundo. "Debe ser una distancia suficientemente amplia para que la totalidad pueda aparecérsenos"<sup>45</sup>. Eso significa que lo particular también ha de hacerse patente. Es decir, el tono propio del objeto debe oírse con tal clara resonancia que el espectador sea capaz de cobrar conciencia del vínculo y el lugar que tal objeto mantiene con el conjunto. Todo ello trae por consecuencia que el espectador logre estar dispuesto para la tarea que tal orden del mundo le propone.

Para que pueda darse la visión del mundo, menester es que el vidente abarque el mundo, lo penetre, pero al mismo tiempo que se mantenga libre con respecto a él. La concepción del mundo presupone la superación del mundo. Ahora bien, esto sólo es posible desde una posición que esté sobre el mundo, sobre todo lo que de algún modo es dado naturalmente... Una posición fuera del mundo sólo puede darse allí donde se alza algo simplemente supramundano en el interior del ámbito que nos es dado. Esto, empero, tendría que ser algo heterogéneo con respecto al mundo, y en ello radicaría su significación sublimadora y libertadora. Y esta heterogeneidad no sería sólo por su masa, magnitud, fuerza o plenitud vital, sino cualitativa y esencialmente. Sólo un heterogéneo así constituido puede hacernos libres de lo otro tan homogéneo. Y sólo, además, cuando lo primero entra de tal modo en el ámbito de mi ser, que pueda yo instalarme en ello y hacérmelo origen de mi pensar, de mi valorar y de mi obrar. Sólo entonces será posible una actitud que tenga su punto espiritual de apoyo "fuera" del mundo, y pueda desde él dirigirse al mundo. De este modo se habrá roto el conjuro de lo homogéneo; descansando en lo otro heterogéneo, podré yo ver la "redondez" del mundo, tener un criterio de apreciación y una distancia para la visión dominadora<sup>46</sup>.

Entonces, puesto que en la visión del mundo está presente aquella unidad última en la cual la totalidad de lo singular y la del conjunto están en conexión recíproca, la expresión señalada alude, en decimotercer lugar, a la posibilidad de profundizar, en una claridad y plenitud siempre mayores, en el interior de una totalidad comprendida, o por lo menos percibida intencionalmente de manera inmediata. Esto significa que la visión del mundo ofrece la posibilidad de conocer la esencia pura de una cosa concreta como realizada, es decir sin prescindir del hecho que esta última sea real.

En la concepción del mundo vemos el mundo como es hoy; un hoy, por su puesto, de tal naturaleza que en él se cumple el ayer y se prepara el mañana. De esta suerte es la concepción del mundo una posición del que contempla el mundo tal como éste le hace frente<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup>. *Ibid.*, p. 44.

<sup>46</sup>. *Ibid.*, p. 46.

<sup>47</sup>. *Ibid.* p. 32.

Por tanto, en decimocuarto lugar, la expresión "visión del mundo" hace referencia a la fuerza de una convicción sobre la realidad, sobre un determinado orden del mundo, pues, según afirma Guardini, la visión del mundo alude a "la mirada a la totalidad del ser, a un ser, además, concretamente determinado"<sup>48</sup>. Por ello, en decimoquinto lugar, cuando se hace uso de la expresión "visión del mundo", se alude a un afán, "el afán concreto que en este mundo se plantea el hombre, y la obra que en este mundo se demanda del hombre."<sup>49</sup>

Así, aunque la expresión "visión del mundo" alude más a un conocer y, no a un hacer, ese saber envuelve una mirada de la totalidad del ser concretamente determinado, que no lo percibe, sino como afán, como invitación a la obra y a la conducta en consonancia. Por ello, en decimosexto lugar, si bien la expresión aludida, no hace referencia a una acción, sí apunta al fundamento de la acción.

La concepción del mundo no obra, sino ve. En ella actúa seguramente una energía formativa, una profunda fuerza creadora, pero es una energía procedente de la visión. En ella ve el hombre las cosas como son en sí, pero no las acomoda a su querer. Lo que ve la concepción del mundo está ahí ya. Es sin duda un comportamiento que llega a su punto extremo en el ver, en el conocimiento. Su actividad asciende hasta la mayor fuerza e intimidad, pero queda siendo siempre actividad vidente y no operativa<sup>50</sup>

Ahora bien, la razón por la cual la visión del mundo funciona como fundamento de la acción la he señalado antes. Me refiero a que su objeto es la totalidad o, dicho de otro modo, el "mundo". En efecto, tener por objeto la totalidad no significa otra cosa que ser capaz de ver cada cosa como totalidad en sí misma y como impregnada de totalidad o, lo que es lo mismo, ver cada cosa singular con significado propio por virtud de ser considerada parte integral de un mundo. El siguiente pasaje de *Alicia detrás del espejo*, permitirá ejemplificar de modo concreto lo que se quiere decir con todo esto.

—¿Cuáles son los insectos que te *encantan* —le preguntó el mosquito— en el país de donde vienes?

—A mí no me *encanta* ningún insecto —explicó Alicia, porque me dan algo de miedo... al menos los grandes. Pero, en cambio, puedo decirte los nombres de algunos.

—Por supuesto que responderán por sus nombres —observó descuidadamente el mosquito.

—Nunca me lo ha parecido.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 38.

— Entonces, ¿de qué sirve que tengan nombres si no responden cuando los llaman?  
— A ellos no les sirve de nada —explicó Alicia—, pero sí les sirve a las personas que les dan los nombres, supongo. Si no ¿por qué tienen nombres las cosas?  
— ¡Vaya uno a saber! —replicó el mosquito<sup>51</sup>.

Así, el hecho que la totalidad tenga valor de mundo para quien la contempla, significa que este último es capaz de reconocer un orden, una dirección y un significado de las cosas singulares, vigentes y concretas. Nuevamente es *Alicia detrás del espejo* quien sirve de ayuda para ejemplificar este aserto.

— Bueno, al menos vale la pena —dijo mientras se adentraba bajo los árboles—, después de haber pasado tanto calor, entrar aquí en este... en este... ¿en este *qué?* —repetía bastante sorprendida de no poder acordarse de cómo se llamaba aquello—. Quiero decir, entrar en el... en el... bueno... vamos, ¡aquí dentro! —afirmó al fin, apoyándose con una mano apoyándose con una mano en el tronco de un árbol—. ¿Cómo se llamará todo esto? Estoy empezando a pensar que no tenga ningún nombre... ¿Cómo que no se llama de ninguna manera!

Se quedó parada allí pensando en silencio y continuó súbitamente sus cavilaciones: —entonces, ¿la cosa *ha sucedido* de verdad, después de todo! Y ahora, ¿quién soy yo? ¡vaya que si me acordaré! ¡estoy decidida a hacerlo! —pero de nada le valía toda su determinación y todo lo que pudo decir, después de mucho hurgarse la memoria, fue— L. ¡Estoy segura de que empieza por L! En ese preciso momento se acercó un cervato a donde estaba Alicia; se puso a mirarla con sus tiernos ojazos y no parecía estar asustando en absoluto. —¡Ven! ¡Ven aquí! —le llamó Alicia, alargando la mano e intentando acariciarlo; pero el cervato se espantó un poco y apartándose unos pasos se la quedó mirando.

—¿Cómo te llamas tú? — le dijo al fin, y ¡qué voz más dulce que tenía!

—¿Cómo me gustaría saberlo! —pensó la pobre Alicia; pero tuvo que confesar, algo tristemente: —no me llamo nada, por ahora.

—¡Piensa de nuevo! —insistió el cervato—, porque así no vale.

Alicia pensó, pero no se le ocurría nada. —¿Por favor, ¿me querrías decir cómo te llamas tú? —rogó tímidamente—. Creo que eso me ayudaría un poco a recordar.

— Te lo diré si vienes conmigo un poco más allá —le contestó el cervato— porque *aquí* no me puedo acordar.

Así que caminaron juntos por el bosque, Alicia abrazada tiernamente el cuello suave del cervato, hasta que llegaron a otro campo abierto; pero, justo al salir del bosque, el cervato dio un salto por el aire y se sacudió del brazo de Alicia. —¡soy un cervato! —gritó jubilosamente, y tu... ¡ay de mí! ¡si eres una criatura humana! —Una expresión de pavor le nubló los hermosos ojos marrones y al instante salió de estampida.

Alicia se quedó mirando por donde huía, casi a punto de romper a llorar, tal era la pena que le había causado perder tan súbitamente a un compañero de viaje tan amoroso —En todo caso —dijo— al menos ya me acuerdo de cómo me llamo, y eso me consuela un poco: Alicia... Alicia... y ya no me he de olvidar<sup>52</sup>.

<sup>51</sup>. Carroll, L. *Alicia a través del espejo*. Traducción de Jaime de Ojeda. Madrid: Alianza (El libro de Bolsillo, 455), 1994; 219pp., pp. 70-71.

<sup>52</sup>. *Ibid.*, pp. 75-77.

Por ello, la visión del mundo bien puede ser valorada como el motor por el cual se impulsa el orden, la dirección y el significado que el mundo —y las múltiples y variadas singularidades que lo componen— tienen para quien lo contempla.

Pero, a decir verdad, si las cosas tienen orden, dirección y significado es por virtud de un hecho fundamental; a saber: la totalidad del conjunto está dividida en tres unidades básicas. “Primero, la totalidad del mundo como suma y compendio de las cosas del mundo exterior, y a ella pertenece también el hombre en su ser físico. Segundo, el hombre, en cuanto constituye una unidad cerrada en sí misma, y en cuanto que como yo individual y social se opone al mundo. Por último, el fundamento absoluto y origen primero del mundo y del hombre: Dios.”<sup>53</sup> ¿Y por qué, a través de estas tres totalidades básicas la totalidad de las cosas singulares adquiere orden, dirección y significado? Guardini nos ofrece la respuesta:

A estas tres totalidades élévase la concepción del mundo, mirando asimismo a las realidades singulares en cuanto subordinadas a aquellas totalidades; a cada una de ellas en sí misma y en su relación con las demás.<sup>54</sup>

Entonces, la totalidad de las realidades singulares adquiere orden, dirección y significado por cuanto que ellas se ven subordinadas a la disposición que, por su parte, presentan las tres totalidades básicas ya antes referidas; a saber: Mundo, Persona y Dios. Por consiguiente, la disposición presentada por las tres totalidades antes referidas o, lo que es lo mismo, la relación o subordinación que ellas pueden guardar entre sí es, a su vez, fundamento del orden que la totalidad que tiene valor de mundo presenta a quien lo contempla. Por ello, bien podría llegar a suponerse que las diversas visiones del mundo habidas y por haber, bien pueden ser consideradas resultado principal de las diversas y variadas combinatorias que las tres totalidades básicas antes referidas, pueden presentar.

A reserva de corroborar en otra ocasión la hipótesis antes referida, en lo que sigue intentaré clarificar las relaciones que el universo de pensamiento cristiano reservó a las tres totalidades señaladas. Procuraré contrastar esta opción con la que, en su momento, ofreció el mundo griego. Todo ello con el fin de estar en posición de ofrecer elementos de juicio para, en el capítulo siguiente, clarificar qué requerimeto y qué determinado obrar (conducta adecuada) puede exigir el

<sup>53</sup>. Guardini, R. *La esencia de la concepción católica del mundo*, p. 39.

<sup>54</sup>. *Ibid.* p. 70.

universo de pensamiento cristiano, en razón de la singular subordinación que ella supone tienen las tres unidades básicas señaladas.

La teoría de la concepción católica del mundo puede adoptar diversos métodos. Uno, el deductivo, consiste en partir de las verdades de la fe para preguntarse lo que desde ellas se puede avizorar del "mundo"<sup>55</sup>.

Ahora bien, puesto que el universo de pensamiento cristiano es, ante todo, una pretensión religiosa, valdrá la pena tomar como eje de la exposición la unidad básica "Dios" y explicar el lugar y significado que, en función de ella, adquieren las dos restantes; a saber: mundo y persona.

La existencia de un Dios personal, providente y remunerador, idea recibida del pueblo judío es el cimiento mismo del cristianismo<sup>56</sup>.

Al proceder así, intentaré abrir camino para, en su momento, determinar si la visión cristiana, en cuanto eslabón de nuestra historia, ha o no formado parte del proceso que dio lugar al saber implícito, a partir del cual se constituyó el espacio epistémico que posibilitó esa visión del mundo que encontró, en el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, el único punto posible de resolución de la existencia humana. Por lo demás, antes de iniciar la exposición señalada, cabe hacer algunas aclaraciones metodológicas.

Puesto que, como afirma Henri Rondet en su texto *Historia del Dogma*, el núcleo primitivo de este símbolo es una afirmación trinitaria, es decir, el dios de los cristianos es Padre, Hijo, y Espíritu<sup>57</sup>, la exposición aquí propuesta de la unidad básica "Dios" seguirá los rumbos marcados por esa tríada.

El cristianismo es una doctrina emparentada con el judaísmo y con el Islam... El judaísmo actual, el cristianismo actual, el islamismo, derivan de un tronco común: el monoteísmo hebreo, por lo que sabemos, aparece en la historia con esa migración efectuada hacia el siglo XIX o XVIII antes de nuestra era, y cuyo protagonista es Abraham.

El judaísmo actual, el cristianismo y el islamismo son tres especies de monoteísmo que derivan de un tronco común. Los tres implican elementos comunes, un fondo común, que se explica por su origen común: el monoteísmo hebreo... Lo que es común al judaísmo, al cristianismo y al Islam: la doctrina de Dios, la doctrina de la creación, la doctrina de la revela-

<sup>55</sup> Guardini, R. *La concepción católica del mundo*, p. 71.

<sup>56</sup> Rondet, H. *Historia del dogma*. Traducción de Alejandro Esteban Lator Ros. Barcelona: Herder (Sección de Teología y Filosofía, 130); 1972; 314pp., p. 15.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

ción...Lo que es específico del cristianismo: la doctrina de la encarnación, la teología trinitaria, etc.<sup>58</sup>

Por tanto, en lo que sigue, pasaré del conjunto a los elementos. En primer término, hablaré de un Dios Creador. En segundo, de un Dios Redentor. En tercero, de un Dios consolador. En cuarto lugar, para remarcar el punto de coincidencia que en este punto la visión cristiana guarda con tradición la griega, tanto mítica como filosófica, hablaré de un Dios contemplador.

Todo ello lo llevaré a cabo sin intentar siquiera exponer toda la historia de los cambios y añadiduras que el núcleo primitivo de la afirmación trinitaria ha sufrido a lo largo de la historia. Eso es tema de un estudio con fines muy distintos a los que aquí busco alcanzar. No trataré, por tanto, las grandes controversias provocadas por las herejías trinitarias y cristológicas. Es que, a decir verdad, en el caso del proceso dogmático, no se *crea información*. Antes bien, tanta información hay actualmente como en los primeros tiempos de la iglesia.

El cristianismo es una doctrina que se define a sí misma:

1.º Por la biblioteca hebraica de los libros que el judaísmo y el cristianismo consideran inspirados. El cristianismo, pues, tiene en común con el judaísmo esta biblioteca que es obra de los profetas, de los historiadores y de los sabios hebreos. En lo referente a la tradición oral se remonta hasta Abraham y, en cuanto a su puesta por escrito, se remonta sin duda hasta los alrededores del siglo X antes de nuestra era y completa su constitución hacia el siglo IV antes de nuestra era.

2.º Por una biblioteca, propia de los cristianos: los libros coleccionados, reunidos, en este conjunto que hoy llamamos «nuevo testamento».

A esas dos bibliotecas se remiten los doctores cristianos, para establecer, definir, formular cuanto piensan.<sup>59</sup>

Por tanto, la importancia del desarrollo dogmático consiste en el hecho que el contenido de la información, comunicado desde el principio, se conoce mejor, está explicitado porque el análisis es más fino, más expreso.

Al principio, en los orígenes del cristianismo, la simiente, o el tierno brote, estaba envuelta. Todo estaba implicado en ella. Al cabo de veinte siglos se ha desarrollado. Las envolturas se han desprendido. Se han manifestado virtualidades inadvertidas al principio.<sup>60</sup>

<sup>58</sup>. Tresmontan, C. *Introducción a la teología cristiana*. p. 14-15.

<sup>59</sup>. *Ibid.*, p. 15.

<sup>60</sup>. *Ibid.* p. 24.

Así, aunque no dejo de valorar el papel que las herejías han tenido en el desarrollo y formación del pensamiento cristiano, es decir, en la formulación conceptual de las opiniones y tesis que distinguen a la doctrina cristiana como tal, en lo que sigue partiré del *Credo Trinitario* como la información básica que constituye la sustancia y la naturaleza del cristianismo. Ciertamente es que para comprender lo que es un dogma y lo que significa, hay que considerar cómo se formó y por qué. Sin embargo, lo que mueve aquí a exponer y describir el cristianismo no es el punto de vista de un historiador, es decir, el deseo, por ejemplo, de comprender cómo se inserta el cristianismo en el judaísmo, en el contexto del antiguo Oriente. Antes bien, a fin de valorar el papel que esta importante doctrina pudo tener en la construcción de la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige, lo que se busca es intentar deducir las consecuencias que, para la existencia social humana, se derivan de las asunciones básicas que le dan vida y carácter.

## 2. Un Dios creador (Dios que comparte su esencia).

Mientras que —nos dice Claude Tresmontant— en las tradiciones religiosas egipcias, asirio babilónicas, de la India, de Oceanía de África o de Grecia misma, los procesos teogónico y cosmogónico se operan paralelamente, la tradición religiosa bíblica, judía y cristiana, posee un contenido básicamente diferente del que distingue a las tradiciones religiosas antes señaladas.

La teología cristiana encierra una determinada estructura metafísica, no una cualquiera... Una teología cualquiera no es compatible con una metafísica cualquiera.<sup>61</sup>

A diferencia de estas últimas que suponen que *el mundo es consubstancial con el dios*, la tradición hebraica, judía y cristiana, encierra una estructura metafísica original, específica, única en su clase. Me refiero, ciertamente, a la idea de creación. Enseguida explicaré por qué.

---

<sup>61</sup>. Tresmontant, C. *Orígenes de la filosofía cristiana*, p. 27.

### 2.1. ¿Creación *versus* aparición?

En el capítulo segundo de esta disertación me di a la tarea de localizar las razones por las cuales en la historia de la cultura humana se llevó a cabo la identificación entre el mudo y el absoluto, el principio, lo increado, lo eterno, la base de todo, el principio de las cosas. En su momento, por tanto, localicé la concepción del mundo que hizo del *aparecer*, del *llegar a ser* de las cosas que llegaban a la existencia, experiencia, emoción, certeza de la plenitud de la presencia de un poder superior en todas y cada una de ellas. Por ello, señalé que sólo para la conciencia que tenía como punto de partida el no-ser, la nada; es decir, sólo para la conciencia que sostenía que la presencia del mundo no tenía fundamento, *el mundo es consubstancial con el dios*. ¿Y de qué conciencia afirmé era ésa? La conciencia mítica.

En efecto, según pude probar, la concepción mítica llevó a cabo una identificación entre el ser absoluto y el mundo, al suponer que las cosas aparecieron sin razón, sin fundamento, sobreponiéndose incomprensiblemente a la nada, al no-ser. La historia que la imaginación mítica cuenta, es la historia de la maravilla, del gran misterio, del milagro que significa que *el ser*, por él mismo, *sin causa ni justificación alguna*, haya vencido y se haya sobrepuesto a la nada, al no-ser. Por ello, en su momento afirmé que la imaginación mítica se distinguió por revelar el poder, la majestad del ser que enigmáticamente, sin justificación alguna, triunfa frente al poder devastador de la nada, del absoluto y ciego no-ser.

La palabra «poder» sólo puede aplicarse a las energías de la naturaleza en un sentido determinado: cuando se las siente como «poderes», es decir, como realidades misteriosas dotadas de una iniciativa que de alguna manera se supone personal. Pero esta representación o pertenece a nuestra imagen del mundo, sino a la imagen mítica, en la cual la existencia consta de realidades operantes que se relacionan entre sí, se combaten, se unen. Tales entidades poseen un carácter religioso; son “dioses”, y aparecen como tales con mayor o menor claridad<sup>62</sup>.

Ahora bien, no está de más señalar que, a pesar de la enorme distancia que la filosofía guarda con el mito con respecto a la asunción del no-ser, doctrinas como la de Heráclito, Platón, Plotino, Porfirio, Aristóteles y Spinoza, entre otros, también confieren al mundo los predicados del absoluto; a saber: aseidad, infinidad, eternidad, suficiencia ontológica. Así lo confirman las siguientes palabras de Heráclito:

---

<sup>62</sup>. Guardini, R. *El poder. Un intento de orientación*, p. 21.

Este cosmos, el mismo para todos ni uno de los dioses ni uno de los hombres lo ha creado; sino que ha sido siempre y es y será fuego siempre vivo, encendiéndose según medida y apagándose según medida.<sup>63</sup>

Lo mismo vale decir cuando Aristóteles afirma:

...el universo como un todo no ha sido engendrado ni admite ser destruido, como algunos afirman, sino que es uno y eterno, no tienen principio ni fin de su duración total e incluye en sí mismo la infinitud del tiempo.<sup>64</sup>

Por tanto, al ofrecer la idea de creación, la visión cristiana del mundo se enfrenta a es .otra visión que supone que el mundo es el único Ser existente.

Llegamos entonces a la conclusión de que, si el mundo es el único Ser existente, se trata entonces del Ser absoluto. Esto es evidente, pues «absoluto» significa simplemente estar libre de toda relación de dependencia. Si el mundo es el único ser existente, es también el Absoluto, no debe su existencia sino a sí mismo, no depende de ningún otro, puesto que no hay otro ser sino él. Además debe producir por sus propios medios todo lo que aparece en su seno: los seres vivos, los seres pensantes.

Hemos, pues, de convenir en que desde toda la eternidad ha debido tener con qué producir esos seres vivos y pensantes. El pensamiento no puede nacer del no-pensamiento. Por tanto, el universo tenía que contener ya, desde siempre, los gérmenes de vida de pensamiento que se precisan para explicar esta eflorescencia del árbol de las especies vivas, en cuya cima señorea un ser capaz de plantear cuestiones e, incluso, quizá, de responderlas.<sup>65</sup>

Ahora bien, la suposición según la cual, el mundo es el único ser existente siguió dos grandes direcciones que, por sus asunciones, se relacionan con las dos grandes tendencias que la filosofía abrió en sus orígenes. Me refiero, ciertamente, a la tendencia «científica» y a la «mística». En efecto, si se supone que el universo es el único ser existente, es menester explicar la presencia de los gérmenes de vida y de pensamiento por los cuales tiene lugar “la eflorescencia del árbol de las especies vivas”. Pues bien, supuesto que el mundo sea el único ser existente, no queda otra alternativa que admitir que esos gérmenes son obra del universo. De este modo, si se admite que los gérmenes de vida son obra del universo, no queda más que seguir dos alternativas. La primera de ellas incita a presumir que el universo es un gran animal provisto de la inteligencia necesaria

<sup>63</sup> Cf. Heráclito de Éfeso, Fragmentos, Fragmento 30 (de Clem., *Stromat.*, V, 105) apud. R. Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, p. 34.

<sup>64</sup> Aristóteles, *De Caelo*, II, 1, 283b 2629.

<sup>65</sup> Tresmontant, C. *El problema de la revelación*. Traducción de Francisco Herrero Martín. Barcelona: Herder (Biblioteca Herder Sección de Teología y Filosofía, 134), 1973; 345pp., p. 7.

para inventar el código genético y todo el sistema maravillosamente complejo que encontramos en el más pequeño de los monocelulares. Un ser verdaderamente genial.

Según puedo ver, esta concepción coincide con lo que con anterioridad caractericé como tendencia «mística» de la filosofía. En efecto, ella se distingue por sostener la presencia en el mundo de un principio misterioso que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia, al suponer que el pensamiento eterno, increado, obra en el mundo y desde él. Como sabemos, esta fue la opinión de Platón, de Aristóteles y de los estoicos y, posteriormente, también de Plotino, pues todos ellos, de una forma y otra supusieron que el mundo ha sido, desde toda la eternidad, un gran animal pensante y divino<sup>66</sup>.

Digamos una vez más que, véanse como se vean las cosas, nunca el pensamiento podrá brotar del no-pensamiento. Y puesto que hay actualmente pensamiento en el mundo, quiere ello decir que siempre ha existido ese pensamiento original en alguna parte. Si el universo es el único Ser, entonces el pensamiento eterno, increado, está en él. El mundo ha sido, pues, desde toda la eternidad un gran Animal pensante y divino<sup>67</sup>.

Por otra parte, la segunda de las dos alternativas señaladas incita a asumir que el universo es un animal estúpido y que estos gérmenes de vida y de pensamiento nacieron en él mediante la asociación fortuita de átomos y moléculas. Es la hipótesis del azar<sup>68</sup>. Por tanto, esta segunda opción coincide con la tendencia «científica» que, por lo que antes he anotado, se distingue por aseverar que no existe realidad incondicionada alguna que en el devenir mundano conecte de manera finalista los fenómenos. Antes bien, supone la existencia de una dinámica contingente, sorda y ciega en virtud de la cual todo se destruye y se genera. Como sabemos esta opción defendida por la llamada «tendencia científica» está encarnada, entre otros, en el atomismo de Leucipo y Demócrito.

## 2.2. La visión cristiana, una explicación *sui generis* del origen del mundo.

En cuanto defensora de la idea de creación, la visión cristiana del mundo se ve enfrentada a toda doctrina que enseña la divinidad, la eternidad del mundo, el ciclo eterno y la divinidad esen-

<sup>66</sup>. Cf. *Ibid.* pp. 8 y 10.

<sup>67</sup>. *Ibid.* p. 10.

<sup>68</sup>. Cf. *Ibid.* p. 8.

cial del alma<sup>69</sup>. Por tanto, en lo que a este asunto respecta, la visión cristiana se muestra como esencialmente enfrentada a cualquiera de las dos tendencias abiertas por la filosofía en sus orígenes.

El vocablo «dios» no es un nombre propio. Existen una multitud de dioses, tanto como de religiones. En cuanto a las religiones, son asimismo múltiples, y nadie sabe actualmente si existe algo común en todas ellas. Tenemos los dioses de las religiones egipcias antiguas, las religiones asiro-babilónicas, fenicias, helénicas, indias, chinas, precolombinas, los dioses de los antiguos iberos, de los germanos, y todavía más. Hay que tener en cuenta también los dioses de los filósofos, o sea, la divinidad tal cual los filósofos la entienden... En todo caso, lo que está muy claro es que la palabra «dios» no es unívoca. No significa siempre lo mismo. El contenido de la representación no es lo mismo, ni mucho menos.

Lo dicho resulta tanto más sorprendente si abordamos y consideramos el dios de los hebreos. No sólo la representación, la concepción, no es la misma que las antecedentes, sino que, además, en una serie de puntos, por no decir todos, se da oposición, antinomia, contradicción.

Así los dioses de las religiones egipcias, asiro-babilónicas, cananeas, nacen y se engendran progresivamente a partir del caos original. El dios de los hebreos no nace, no es engendrado. No deviene.

Las divinidades de las diversas religiones son múltiples. El dios de los hebreos es único. Las divinidades de las religiones del Oriente antiguo se engendran, se pelean, se hacen la guerra mutuamente, se destrozan, se liquidan. Nada parecido, ni teogonía ni teomaquia, se da en la teología hebrea. Las divinidades de las naciones están claramente representadas a imagen y semejanza del hombre en sus costumbres, sus pasiones y sus vicios, cual ocurre con los dioses del Olimpo. El dios de los hebreos no es antropomórfico. No es como el hombre. No se concibe a imagen y semejanza del hombre. Más bien está en conflicto constante con las costumbres de la humanidad y sus tendencias. No es imitación del hombre, sino signo de contradicción<sup>70</sup>.

Es cierto, de modo superficial, la visión cristiana parece ser afín a la tendencia «mística», pues al igual que esta última, se caracteriza por afirmar la existencia de una realidad incondicionada que conecta de manera finalista los fenómenos o, lo que es lo mismo, por sostener la presencia en el mundo de un principio misterioso que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia<sup>71</sup>. Pero, mientras que la tendencia filosófica supone que tal reali-

<sup>69</sup> Para una exposición detallada y clara de este asunto Cf. C. Tresmontant, *El problema del alma*. Traducción de Francisco Herrero Martín. Barcelona: Herder 1973; 194pp.

<sup>70</sup> Tresmontant, *Introducción a la teología cristiana*, p. 36.

<sup>71</sup> Es probable que, en razón de esta coincidencia la visión cristiana intentara sistematizar la formulación consciente de su propia y singular doctrina con ayuda de la filosofía griega; tanto que, en ocasiones, llegó a confundirse con ella. Sin embargo, no hay que olvidar, como afirma Eugenio Garin, que "allí donde subsiste una imagen antigua de la realidad, o al menos algunos aspectos de ella, los conceptos han sido retomados, examinados y discutidos hasta el exacerbamiento." Por ello, a pesar de que durante trece siglos, la visión cristiana del mundo intentó afianzar la energética ruptura que ella representaba con ayuda del punto de vista opuesto, como también afirma Garin, "la escolástica no puede reducirse al intento frustrado de asimilar la filosofía griega. Significa más bien una crítica constante, inexorable y cada vez más consciente, de la concepción clásica y, al mismo tiempo, la formulación consciente, vale decir,

dad, al obrar en el mundo y desde él, es una con el mundo, la visión cristiana niega rotundamente que entre el mundo y tal realidad pueda existir cualquier clase de identidad. De ello deduce la fe en un Dios capaz de, a pesar de su contingencia, gobernar con sabiduría y de conducir hacia su fin la creación querida por él.

*«Natura sive Deus»* es una proposición falsa. La naturaleza no es Dios. Dios es algo distinto. El mundo no es el Ser absoluto. El Ser absoluto es otra cosa muy distinta del mundo<sup>72</sup>.

Por consiguiente, como heredero de la tradición hebrea, el cristianismo propone una idea radicalmente diferente de lo divino, que posee su propia estructura, sus principios propios, sus tesis orgánicamente coimplicadas y originales, opuestas irreductiblemente a las tesis, los principios metafísicos y las tendencias congénitas que enseñan que el mundo es algo que se justifica por sí mismo.

La polémica contra esa concepción del ser se desarrollará desde una teoría de la realidad de la persona o, si se prefiere, del ser como persona<sup>73</sup>.

Por tanto, el universo de pensamiento cristiano se opone en bloque, tanto a la imaginación mítica como a la imaginación filosófica. En efecto, ambas, aunque por diversas razones, suponen que el mundo es algo que se justifica por sí mismo.

El día en que Abraham dejó Ur de los Caldeos, el día en que cesó de adorar la luna y los astros de sacrificar a los ídolos de sus padres, y que partió hacia un país que desconocía, llamado por un Dios que no es nada de este mundo, realizó la mayor y al mismo tiempo la más secreta de las revoluciones, la más decisiva para la humanidad<sup>74</sup>.

Pero, por cuanto que la idea de creación implica, a su vez, la idea de la nada, la afirmación anterior puede parecer incorrecta, absurda, descabellada. Sin embargo, si atendemos con más cuidado lo que ya ha sido expuesto con antelación y lo que hasta ahora he dicho, puede descubrirse

---

filosófica, por parte del cristianismo, de su propia concepción y de sus propias razones. Como sucede en toda rebelión, el cristianismo logró imponerse apropiándose de las armas de su enemigo: aun a riesgo de que, por pelear en el terreno y con los medios de este último, pudiera confundirse con él. [Cf. Garín, E. *Medioevo y Renacimiento*, p. 19.]

<sup>72</sup> Tresmontant, C. *El problema de la revelación*, p. 10.

<sup>73</sup> Garín, E. *Medioevo y Renacimiento*, p. 18.

<sup>74</sup> Tresmontant, C. *Los orígenes de la filosofía cristiana*, p. 21

en qué medida la idea de creación propuesta por la visión cristiana del mundo es opuesta a la concepción mítica del mundo. Enseguida explicaré por qué.

En la imaginación mítica la idea de la nada es base fundamental para suponer que la generación de todo lo existente es una ocurrencia autónoma;<sup>75</sup> razón por la cual el mundo es algo que se explica por sí mismo, es decir, algo autosustentado, autogenerado, autoproducido, autoconservado. En la visión cristiana del mundo, esta misma idea, es decir, la idea de la nada, alcanzó el extremo contrario.

En su propósito originario esta fórmula «*creatio ex nihilo*» más que una afirmación sobre el creador es una declaración sobre el de dónde u origen de la creación. Señala la independencia absoluta y la causalidad única del mundo que es el Dios de la revelación cristiana, el cual, al poner el comienzo del cosmos y de a historia, en modo alguno depende de una materia preexistente ni de ningún auxiliar extraño. La fórmula señala asimismo que el fundamento y motivo de su crear está únicamente en él.<sup>76</sup>

Ahora bien, decir que en virtud de la idea de la nada la visión cristiana del mundo alcanzó el extremo contrario al que, por su parte, descubrió la imaginación mítica, no significa otra cosa que detectar que, a partir de esta idea, el universo de pensamiento cristiano logró presumir que el ser del mundo era algo completa y absolutamente dependiente y, por consiguiente, subordinado, súbdito, supeditado, dominado, sometido, subyugado, sumiso, al influjo de un poder del cual recibe sustento o energía para *aparecer*, o *llegar a ser*.

Trataremos en primer lugar de formarnos una idea clara de lo que es el «poder». Al contemplar las fuerzas elementales de la naturaleza, ¿podemos hablar de poder? ¿Podemos decir, por ejemplo, que una tormenta, o una epidemia, o un león tienen poder? Es claro que no, a no ser en un sentido inexacto, análogo. Existe aquí sin duda algo capaz de obrar, de producir efectos; pero falta aquello que, sin quererlo, pensamos también cuando hablamos de «poder»: falta la iniciativa. Un elemento natural tiene —o es— «energía», pero no poder. La energía se convierte en poder tan sólo cuando hay una conciencia que la conoce, cuando hay una capacidad de decisión que dispone de ella y la dirige a unos fines precisos<sup>77</sup>.

<sup>75</sup>. Recordemos que, al negar el supuesto de la nada, la imaginación filosófica llegó a la misma conclusión que la imaginación mítica. Por ello, logró suponer que la naturaleza o, mejor dicho, φύσις (lo que crece, lo que se desarrolla) era algo autoproducido, autosustentado, producto de la ciega necesidad de la cual derivaba su eternidad.

<sup>76</sup>. Cf. Ganoczy, A, "Creatio ex nihilo", en *Diccionario de Teología Dogmática*. Traducción de Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1990; 803pp.

<sup>77</sup>. Guardini, R. *El poder. Un intento de orientación*. p. 21.

Entonces, cuando la visión cristiana del mundo supone que el mundo viene de la nada, asume que aquél es “la obra producida por una acción libre”<sup>78</sup>. Ciertamente, el mito también supuso que el mundo era el producto de una acción libre, sin razón previa, injustificada. Pero, mientras que en el mito esa acción pertenecía a un ser que al decidir no sólo lograba existir sino, además, venía a formar parte del mundo; la visión cristiana admitió que esa acción libre pertenecía a un ser que no era parte del mundo sino, muy por el contrario, era anterior a él. Por ello, podríamos decir que, con la idea de creación, la tradición hebraica y, la visión cristiana del mundo con ella, lograron privar al mundo del poder o, mejor dicho, de la iniciativa, de la capacidad de decisión, de la intencionalidad que da sentido y orden a todas las cosas<sup>79</sup>. Ahora bien, al obrar así, esta última logró aislar del mundo la voluntad y el pensamiento y por virtud de esta acción logró hacer del ser absoluto, persona<sup>80</sup>.

La personalidad en Dios designa... el ser de Dios como conocimiento y volición, en analogía con las características de la personalidad humana<sup>81</sup>.

Por ello, cuando Garin afirma que la visión cristiana del mundo se opuso a la concepción del mundo antigua, desde una teoría del Ser como persona, lo que quiere decir es que la visión cristiana del mundo pensó el ser absoluto con las características de la personalidad humana.

La personalidad en Dios es una idea sacada del conocimiento de la personalidad humana<sup>82</sup>.

Lo mismo habían hecho la imaginación mítica y filosófica, pero con respecto al mundo. Más adelante intentaré explicar los fines que, desde mi punto de vista, empujaron a la visión cristiana a llevar a cabo esta transformación.

<sup>78</sup>. Guardini, R. *Mundo y persona*, p. 24.

<sup>79</sup>. Recordemos que, a diferencia de la visión cristiana, la filosofía griega supuso que la cede de la conciencia y, por consiguiente, de la iniciativa estaba en la naturaleza misma, bien sea por medio del *νοῦς* o del *λόγος*. En efecto, ambas entidades se las consideraba elementos de conciencia, de intencionalidad, inmanentes al mundo, a la naturaleza. Recordemos, por ejemplo que Aristóteles refiriéndose a la naturaleza afirma que esta última se comporta como un hombre prudente; lo cual quiere decir que se comporta con inteligencia. Una divinidad meramente immanente que no trasciende al mundo, sino que representa tan sólo su interioridad.

<sup>80</sup>. Tal vez por ello, Kerényi afirma que la visión cristiana logra hacer la unidad entre religión y cultura presente en el mundo arcaico. Sin embargo, como ya quedó dicho, tal ruptura inicia con la aparición de la filosofía que logra hacer una distinción entre mundo y ser por excelencia entre el ser y el no ser, entre la eternidad y la duración. Con todo, falta aún determinar en qué medida la distinción llevada a cabo por la visión cristiana del mundo no busca resarcir esa unidad perdida. En el capítulo siguiente se intentará decir algo al respecto.

<sup>81</sup> Breuning, W. “Personalidad en Dios” en *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>82</sup>. *Ibidem*.

Aquí se encuentra lo decisivo en la conciencia bíblica de la existencia: el mundo está fundamentado por un acto. Este acto no es una prolongación de las causalidades universales más allá del comienzo del mundo, sino que surge de una libertad que dispone plenamente de sí misma. Una libertad que no se hace realidad como los efectos físicos o biológicos, tan pronto como se ha dado su causa, sino como la acción de un hombre, después de que éste se ha decidido en libertad<sup>83</sup>.

No obstante, tanto para la imaginación mítica como para la visión hebraica, el mundo no tiene por qué ser, sino que simplemente es. Ello explica por qué, tanto en una como en otra es dable asumir el aspecto festivo del mundo. Ciertamente, la sinrazón del mundo parece ser más auténtica o, mejor dicho, más fuerte en el mito. Es que, según he explicado, desde la perspectiva mítica no existe un dios creador, sino que el ser del mundo surge desde sí mismo, como un acto de mera afirmación. La visión cristiana, en cambio, afirma que el mundo surgió por que Dios quiso.

Luego, en la visión cristiana, el mundo parece encontrar su razón de ser en el acto libre de Dios. Sin embargo, puesto que el acto por el cual el mundo logra llegar a ser, es un acto libre, es decir, un acto gratuito o, lo que es lo mismo, sustraído a todo «por qué», el mundo, en un sentido elemental, carece, como en el mito, de fundamento.

El motivo del acto de creación —así se deduce de toda la Escritura— es el amor. Este amor, a su vez, no debe, sin embargo, determinarse por la categoría de lo natural. Esto se ha hecho una vez con típica consecuencia, a saber, por el neoplatonismo. Según el neoplatonismo, Dios creó el mundo impulsado por la superabundancia de su amor; pero este amor era pensado neoplatónicamente como comportamiento natural, como consecuencia física, como expansión psicológica, como la irresistibilidad de un impulso espiritual. Porque el Ser Supremo es rico, tiene que amar, y porque ama, tiene que crear, de igual manera que la fuente tiene que manar, porque es fuente. Este «amor» no tiene nada que ver con el amor del que habla la revelación... Como creador es Dios «soberano»; y lo es frente a toda ley, no sólo de la realidad finita, sino también de su propia realidad absoluta<sup>84</sup>.

Ciertamente, la razón por la cual la tradición religiosa hebraica, judía y cristiana pudo engendrar una idea del mundo tan contraria a la que, por su parte, promovieron la imaginación mítica y filosófica no es un asunto que esté a mi alcance dilucidar con certeza y claridad. La misma tradición hebraica llegó a suponer que todo ello era resultado de la «revelación» o, lo que es lo mismo, de la manifestación o intervención de Dios mismo en el mundo<sup>85</sup>.

<sup>83</sup>. Guardini, R. *Mundo y persona*, p. 24.

<sup>84</sup>. *Ibid.* p. 25.

<sup>85</sup>. Cf. "Revelación" en Beinert, W. *Diccionario de Teología Dogmática*.

Con todo, esta idea puede ser puesta con gran facilidad en duda. Sobre todo cuando está cargada de una noción de pasividad que reduce al profeta al estado o a la condición de instrumento inerte. No obstante, las cosas pueden ser muy distintas cuando el vocablo 'revelación' deja de hacer mención a una intrusión violenta llegada del exterior, a una conquista unilateral por el Espíritu de Dios de un ser humano o, lo que es lo mismo, a una *ocupación* por Dios del espíritu humano, una invasión, una dominación que aniquila a la humanidad conquistada. En efecto, si se comienza a asumir que toda «revelación» implica una revolución mental, una liberación o, mejor dicho, un acto del pensamiento libre, un esfuerzo de racionalización por virtud del cual la comprensión del mundo logra alcanzar una nueva dirección, entonces las cosas toman otro rumbo. A decir verdad, ya no se trata de discutir si, como escribía Fichte, la idea de creación es el error filosófico absoluto, sino de reportar las ventajas que esta concepción del mundo logra promover para la dinámica existencial humana<sup>86</sup>.

¿Qué es, pues, lo que el hombre hebreo persiguió al considerar al ser del mundo de modo muy distinto al modo en el que, por su parte, lo percibió el hombre egipcio, hindú o griego? ¿Qué pretendía alcanzar con ese modelo en el que la naturaleza ya no descansa eternamente en sí misma ni se desenvuelve por sí misma, sino que se supone dependiente y, por tanto, subordinada a un ser invisible que no es nada del mundo? Por ser tan distinta de la visión filosófica o mítica, parece que con la idea de creación se persiguieron fines de índole completamente distintos a los que con las otras dos visiones del mundo podían ser alcanzados. ¿Cuáles eran unos y cuáles los otros? De esto y otros asunto intentaré hablar a continuación.

"El cristianismo es un monoteísmo, o una de las formas del monoteísmo. Es un subconjunto dentro del conjunto de doctrinas monoteístas o una especie dentro del género monoteísta... El monoteísmo es una doctrina que profesa que existe un ser, al que podemos llamar dios, distinto del mundo, creador del mundo y que es único... El monoteísmo se opone a las doctrinas que profesan la existencia de una pluralidad de divinidades, o que afirman que la naturaleza es divina."<sup>87</sup>

<sup>86</sup>. Al proceder así, refrendo el procedimiento que antes he utilizado a la hora de exponer el mismo tema respecto de universo del pensamiento griego tanto mítico como filosófico. Por consiguiente, en lo que sigue, me avocaré a presentar las asunciones básicas del universo de pensamiento cristiano sin detenerme a discutir su verdad, su legitimidad o su inatención o irrelevancia. Antes bien, lo que me interesará precisar será las consecuencias que tales asunciones conllevan.

<sup>87</sup>. Tresmontant, C. *Introducción a la teología cristiana*, pp. 29-30.

### 2.3. Un dios creador es un dios liberador.

Antes he dicho que, frente a la tradición mítica y filosófica dominante, el universo de pensamiento cristiano planteó la idea de creación y, con ella, repudió el animismo cósmico, la sacralización del mundo sensible y de los seres. También señalé que, por virtud de tal desacralización, había logrado concebir el absoluto en analogía con las características de la personalidad humana es, decir, la conciencia y la libertad. Ahora bien, este desprendimiento de las divinidades sensibles, esta conversión de la mirada, del pensamiento y del corazón, que desvía de los cultos natu- ristas representa, por su innegable radicalidad, una ruptura energética, una revolución metafísica, ética, teológica, e incluso política.<sup>88</sup> Y, a decir verdad, es este último aspecto el que más me interesa resaltar.

Según señalé, cuando la identificación entre el mundo y lo divino queda eliminada, ya no es posible hablar más de una naturaleza autosustentada y autónoma, capaz de autodirigirse; sea cie- gamente y por azar, hacia rumbos imprevisos e inusitados, sea lúcidamente y por necesidad, hacia una dirección particular prevista desde toda eternidad (eterno retorno). Pues bien, ¿qué se gana al negar autonomía a la naturaleza? Es decir, ¿con vistas a qué se postula que ni el mundo, ni nada de lo que él encierra, pueda ser absoluto o, lo que en este caso es lo mismo, necesario?

Si la naturaleza ya no es más lo absoluto, resulta que el poder que se supone ella tenía no existe o, en todo caso, no radica más en ella. Siendo así, el poder, que era considerado inamovible, invencible, ineludible, inexorable, al dejar de estar en la naturaleza, parece estar en otra parte. ¿Con qué fin habría de producirse este movimiento? Si el reino de la naturaleza deja de ser conce- bido divino, tampoco puede más ser visto como el reino de la cerrada necesidad absoluta. Antes bien, pasa a formar parte de la arbitrariedad, o mejor dicho, de la discrecionalidad, de la eventualidad o, si se quiere, de la casualidad. Por tanto, todo lo que pueda ser visto como “obra de la na- turaleza” pasa a ser considerado algo que, por arbitrario es también eludible, es decir, transforma- ble. Y bien, ¿a qué fin puede servir que el orden de la naturaleza no sea más considerado necesar- io? A que, por ejemplo, la esclavitud, que por largo tiempo se consideró obra de la naturaleza, o si se quiere, hecho irrefutable, producto del orden natural de las cosas, pudiera llegar a ser pensa- da razonablemente como un hecho cuestionable, removible, destituyente, criticable, reprochable.

A reserva de justificar en lo que sigue esta idea, me parece, pues, que la desacralización de la naturaleza, operada en virtud de la idea de creación, no busca otro fin que trastocar, desajustar,

<sup>88</sup> Cf. Tresmontant, C. *Orígenes de la filosofía cristiana*, p. 29,

perturbar, un orden que sólo beneficiaba a unos cuantos. Se trata, en efecto, del orden que atribuía diferencias, por demás radicales y nefandas, entre los seres humanos; por encontrarse caracterizado por "la sistemática reducción del otro a un designio de posesión y de uso, en la ausencia de cualquier clase de estupor o conmoción por la existencia del otro"<sup>89</sup>. Y, a decir verdad, ¿cuál era ese orden? El que, ideado por el *noble*, había sido proclamado e impuesto como orden "natural".

Antes bien, fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo<sup>90</sup>.

Entonces, por ser del todo contraria a las concepciones del mundo que la filosofía y el mito promovieron, la que acuñó el universo de pensamiento judeocristiano parece estar dirigida a transformar un orden social enemigo de la formación estable, digna y consistente de la personalidad humana. Se trata, efectivamente, de la esclavitud y de la explotación, de la humillación y la degradación de quienes, negada otra alternativa frente al que, en posesión del poder, se presenta como el dueño de su vida y su destino, no cuentan más que con su fuerza de trabajo para subsistir.

Aunque Moisés nació de padres hebreos de la tribu de Leví, llevaba un nombre egipcio y conocía toda la ciencia egipcia. Parece haber estado siempre en contacto con sus compatriotas y empezó a tomar parte prominente en su historia cuando salió a la defensa de un esclavo hebreo contra la violencia de un capataz egipcio y dio muerte a éste. Poco después intentó conciliar a dos hebreos, pero su mediación fue rechazada y se le recordó que todos sabían que había asesinado al egipcio. A consecuencia de esto, Moisés huyó a Madián, temeroso de las consecuencias de su acto. También allí su naturaleza caballerosa le impulsó intervenir en defensa de las hijas de Jetro, sacerdote y jeque de una tribu del desierto, que eran maltratadas por unos pastores junto a un pozo. Aquellos nómadas llamaban egipcio a Moisés. Fue bien recibido por Jetro y contrajo matrimonio en esta tribu. Es evidente que pasó muchos años en Madián, pero nunca olvidó los sufrimientos de sus compatriotas, cuyo salvador había de ser.<sup>91</sup>

En este sentido, la concepción del mundo como obra de un dios creador se presenta como, una exploración reflexiva, racional, como una obra propiamente racional o, si se quiere, como un esfuerzo de racionalización, que intenta ofrecer razones a favor de una liberación total. Ser libertos, o ser fugitivos, formas asequibles hasta ese momento de alcanzar la "libertad", no significa

<sup>89</sup>. Giussani, L. *El rostro del hombre*, p. 8.

<sup>90</sup>. Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial (El libro de Bolsillo, 356, Sección: Clásicos), 1983; 203pp., p. 31.

<sup>91</sup>. Rattey, B. K. *Los hebreos*. Traducción de M. Hernández Barroso. México: F.C.E. (Breviarios, 111), 2002; 198pp., p. 35.

ser libres, verdaderamente libres. Se trata de la libertad que encierra la posibilidad de una liberación radical, absoluta, incondicional, categórica, definitiva, indiscutible, terminante, irrefutable, rotunda, total, completa. Y, una liberación de ese estilo no puede menos que estar prendida en las raíces mismas, en la entraña, en las estructuras universales del ser o, lo que es lo mismo, en el modo como está estructurado el fondo de las cosas. Por tanto, la añorada libertad exigía al pueblo hebreo imaginar que el ser y sus estructuras universales se encontraban conformados de tal forma que la soberanía del hombre frente a todo hombre era algo tácito, implícito, sobreentendido, por encontrarse incluido, contenido, comprendido, en la estructura misma del ser, de la totalidad.

Es indudable que a estos dos grandes tipos de metafísica corresponden tipos psicológicos; es decir, algunos *prefieren* el monismo de tipo idealista, de tipo brahmánico o plotiniano, spinozista o fichteano, mientras que otros *prefieren* el monismo de tipo materialista, por ejemplo de tipo marxista. Otros prefieren el personalismo judío y cristiano. ¿De dónde proceden estas preferencias, y a qué corresponden? He aquí algo que, hasta el presente, no ha sido analizado plenamente. Queda por hacer un análisis de las preferencias en materia de metafísica, eso es, una psicología de las metafísicas.

Preferir tal o cual tipo de metafísica, no es en modo alguno un argumento filosófico, racional, en favor de tal o cual metafísica. Una preferencia no es un argumento. Hay que buscar un criterio de selección que sea menos subjetivo. Y nosotros no vemos más que uno: la experiencia misma.<sup>92</sup>

Y, si acaso existiera, ¿cuál podría ser tal estructura? Aquella donde la naturaleza y su orden ya no constituyeran una esfera autónoma y autosustentada sino una esfera supeditada y súbdita. Pero, ¿no es verdad que para que la naturaleza pueda ser así asumida es menester negarle la voluntad que otrora se le otorgara? Por tanto, se trata de creer que esa voluntad reside en otra parte, en un lugar del todo ajeno a la naturaleza. Así, se trata de un dios poseedor de voluntad.

Por tanto, mientras que la idea de una naturaleza autónoma y autosustentada había sido el argumento que el poderoso construyó para ejercer su poder y su dominio, la idea de un dios creador servía a la idea de libertad, de muerte a toda idea de esclavitud. En efecto, si la naturaleza era un ámbito autosustentado, autofundamentado, la esclavitud y toda otra forma de opresión no podían ser de ningún modo destruidas, criticadas, cuestionadas. ¿Quién puede criticar, por ejemplo, la fiereza con la que un león destroza por instinto a su presa? ¿Quién otro podría condenar la devastadora acción de un derrumbe o una inundación? Si la naturaleza es lo que es y va hacia donde debe ir, ¿quién puede reclamar su proceder? Cosa distinta ocurre cuando la naturaleza es conside-

---

<sup>92</sup>. Tresmontant, C. *Introducción a la teología cristiana*, p. 35.

rada producto de la acción libre de un dios. En primer lugar, por que la naturaleza no va hacia donde ella quiere, sino que sigue órdenes y, en segundo, porque si es verdad que sigue órdenes, no tiene un rumbo inamovible y fijo, sino un rumbo cualquiera; a saber: aquél que le marque la voluntad del dios que la dirige.

No obstante, para que la naturaleza así concebida pueda ser sustento suficiente para la liberación estructural del ser humano, no puede estar dirigida por un dios cualquiera. Pues de ser así, ¿qué diferencia tendría la tradición hebraica con la tradición griega o egipcia, que asumen la existencia de dioses caprichosos y volubles? Antes bien, tiene que tratarse de un dios que lejos de ser arbitrario, sea un dios piadoso, sensible a las necesidades humanas de los más necesitados. Y ese dios no puede ser otro que un fundado no sólo en la voluntad sino, ante todo, en la sabiduría, en la verdad, en el conocimiento.

De no ser así, ¿cómo podría afirmarse que este dios ama la verdad y la justicia?

El Señor es justo y compasivo;  
nuestro Dios es todo ternura.  
El señor cuida de los sencillos.<sup>93</sup>

Por tanto, se trata de un dios que es persona, pues no sólo se caracteriza por la voluntad («autodeterminación») sino también, por la conciencia y, por consiguiente, por la autoposesión («ser para sí»)<sup>94</sup>.

Por cierto, la enérgica ruptura cristiana, que al punto de vista helénico opuso la imagen de un Dios personal, de un dios que es hombre, significó un franco rechazo de la concepción antigua y desempeñó un papel importante en la liquidación de las ideas clásicas del hombre y de la realidad.<sup>95</sup>

Así pues, el dios ideado por el pueblo hebreo y, por tanto, por el universo de pensamiento cristiano, es un dios poderoso que desprecia a los opresores y los hace perderse en desiertos sin camino, un dios que saca a los pobres de su tristeza, un dios sensible a las necesidades humanas; en fin, un dios que por ser trascendente al mundo, puede ser libertador. Mas, la eventualidad abierta por la

<sup>93</sup>. *Salmo 116*, 5-6.

<sup>94</sup>. Cabe aclarar aquí, como lo hace W. Breuning, al menos dos cosas. Primera, que "el concepto de persona se remonta a la exégesis «prosopográfica», es decir, al hecho de que determinados textos escriturísticos se ponen en boca de Dios Padre, del Hijo o del Espíritu (hablan «desde la persona» del Padre, etc.)." Segunda, que el concepto de persona en la teología de la Trinidad no entra en los símbolos de la fe, pero fuera de ellos la recibe el magisterio de la iglesia como un lenguaje vinculante. [Cf. Breuning, W. "Personas en Dios" en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>95</sup>. Garin, E. *Medioevo y Renacimiento*, p. 18.

trascendencia divina deja de ser mera posibilidad lógica y pasa a ser realidad, cuando ese dios trascendente demuestra tener una voluntad de relación con su criatura, porque actúa a favor del hombre oprimido, acongojado y sufriente.<sup>96</sup> Así, el dios de la visión cristiana es un dios que, como los dioses griegos, entra en relación con el mundo, con los seres. Pero, a diferencia de aquellos, este último sólo actúa en virtud de su compasión, de su misericordia, de su conmiseración, de su condolencia.

Esa libertad de la voluntad divina respecto de las criaturas la destaca en la edad media sobre todo Duns Escoto: en sí, Dios puede quererlo todo (*de potentia absoluta*), pero de hecho, se liga libremente al orden elegido una vez por él (*de potentia ordinata*), por lo que no es un Dios caprichoso.<sup>97</sup>

Por ello, además de ser útil para abrir y mantener abierta la *posibilidad* de la transformación, la idea de un dios personal tiene la ventaja de marcar en un valor muy peculiar y específico el sentido de la misma. Se trata de la libertad, la liberación, y, por tanto, de la abolición de la esclavitud.

Dijo Yahvé: «Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel, al país de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, de los perezos, de los jiveos y de los yebuseos. Así pues, el clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen. Ahora pues ve; yo te envío al Faraón, para que saques a mi pueblo, los hijos de Israel, de Egipto». Dijo Moisés a Dios: «¿Quién soy yo para ir al Faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?» Respondió: «Yo estaré contigo...»<sup>98</sup>

Por tanto, la idea de un dios personal trascendente al mundo se interponer como límite del curso de los acontecimientos, a favor del subyugado y oprimido, del agobiado por la dominación, pues

<sup>96</sup>. Esto recuerda la asunción de la tendencia «mística» de la filosofía; a saber: aceptar la presencia en el mundo de un principio misterioso que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia. Recordemos ahora que, bajo esta idea, la tendencia señalada defiende la certidumbre-esperanza y, con ella, como tuvo oportunidad de explicar, la resignación con respecto al estado de cosas vigente. La visión cristiana, en cambio, con esta misma asunción defiende la rebelión, la revolución. Es que, mientras la tendencia «científica» supone que tal principio es immanente al mundo, es decir, parte fundamental del orden del mundo, la visión cristiana supone que tal principio es trascendente a él y, por tanto, se encuentra por encima de ese orden y es capaz de trastocarlo, redirigirlo, reencausarlo. Nada de esto era posible, como ya se ha visto, en la tendencia filosófica señalada que habla de un orden necesario, inamovible, cuya repetición eterna es inevitable. Como vemos y como ya quedó dicho, esta visión defiende un poder monárquico, desigual y, paradójicamente, completamente arbitrario.

<sup>97</sup>. Breuning, W. "Voluntad de Dios" en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>98</sup>. *Éxodo* 3, 1-12.

es útil a la hora de intentar defender el valor único y propio y de la dignidad intocable de la persona humana<sup>99</sup>.

Venid a mí todos lo que estáis fatigados y sobrecargados, y Yo os daré descanso. Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es suave y mi carga ligera<sup>100</sup>.

El dios de Israel, el dios de Jacob y de Abraham, el dios de Moisés, es un dios personal no sólo porque se le puedan atribuir ciertas acciones, sino, ante todo, porque es capaz de entrar en relación con su creación con vistas a un fin; a saber: la libertad. Pero, la relación de ese dios con el mundo se establece bajo el fondo de una realidad que se mueve hacia un fin siempre condicionada por lo finito, es decir, por la temporalidad y la contingencia; por tanto, la libertad buscada es siempre una libertad *histórica*<sup>101</sup>. Por tanto, la relación que ese dios guarda con el mundo puede quedar descrita como la relación de una libertad absoluta (lo divino) con aquello que está condicionado por lo finito (el hombre y el mundo).

Pues bien, por cuanto que lo condicionado por lo finito es, antes que otra cosa, contingencia, aparece de modo radical como libertad ilimitada o, mejor dicho, posible, indefinida y, por tanto, como oportunidad siempre abierta para entablar contacto con aquella libertad absoluta que ofrece la posibilidad de trastocar, en un sentido especial y específico, el rumbo que tal contingencia puede alcanzar. Por ello, el dios trascendente que puede entablar una relación con su creación parece quedar definido como una autodisposición absoluta y, al mismo tiempo, contingente; es decir, como una posibilidad de dirección o conducción de los acontecimientos finitos y mundanos siempre abierta y la misma. Siempre abierta porque nada ni nadie puede cancelarla. Contingente, por-

<sup>99</sup>. En la sección siguiente expondré los presupuestos teóricos a partir de los cuales la visión cristiana es capaz de dar fundamento a esta defensa. Por lo pronto, cabe señalar que, consecuencia inmediata de esta defensa, es el combate a los valores de una cultura colectivista que asfixia al individuo y no le deja aflorar.

<sup>100</sup>. *Mateo* 11, 28-30.

<sup>101</sup>. En su texto *Persona y Democracia*, María Zambrano afirma: "El tener lo que se ha nombrado «conciencia histórica» es la característica del hombre de nuestros días. El hombre ha sido siempre un ser histórico. Mas hasta ahora, la historia la hacían solamente unos cuantos, y los demás sólo la padecían. Ahora por diversas causas, la historia la hacemos entre todos; la sufrimos todos también y todos hemos venido a ser sus protagonistas." Pues bien, por todo lo que hasta el momento he dicho, convencida estoy que la visión cristiana del mundo es una de las causas más fundamentales en la adquisición y construcción de esa clase de conciencia. En efecto, una cosa es comprender el problema de la finitud y la temporalidad existencial humana (cosa que llevó a cabo el pensamiento griego) y otra muy distinta es considerar que, de una forma u otra, a pesar de tales limitaciones, el ser humano es capaz de incidir en la dirección que puede tomar el curso de los acontecimientos. [Cf. Zambrano, M. *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Barcelona: Anthropos (Colección Pensamiento crítico/Pensamiento Utopico, 34), 1992; 169pp., p. 11.]

que, aunque siempre dispuesta, preparada, prevenida, puede o no ser aprovechada en el curso que toman los acontecimientos.

Pero, a decir verdad, no toda la creación aparece como una libertad histórica, es decir, como una independencia que puede o no aceptar el ofrecimiento de hacerse dependiente o, lo que es lo mismo, de elegir dejarse guiar por Otro. Dentro de la creación sólo existe una criatura capaz de autoposición («conciencia de sí», «ser para sí») y autodeterminación. Se trata de la criatura humana. Por ello, bien puede decirse que la idea de un dios creador trascendente al mundo es útil para difundir la posibilidad de realizar la imagen del hombre constituida por el señorío de Otro por virtud del valor y dignidad de la persona humana y divina, pues 'persona' designa aquí "la autonomía de la libertad que dispone de sí misma en una relacionalidad"<sup>102</sup>.

Por tanto, para promover una liberación radical de la esclavitud, no basta asumir un dios creador trascendente al mundo, ni un dios personal, o, lo que es lo mismo, un dios capaz de relacionarse, de establecer contacto temporal y concreto con su creación<sup>103</sup>. Hace falta, además, incluir la idea de un ser humano concebido "a imagen y semejanza de su creador" o, lo que es lo mismo, un ser humano distinguido, juntamente con su creador, por los elementos de autoposición («saber de sí», «ser para sí») y autodeterminación y, por tanto, poseedor de la capacidad de decidir, fijar y establecer el sentido y destinatario de su relación. De no ser así, ¿cómo podría el esclavo considerarse legítimamente apto para exigir, buscar y construir la liberación que, precisamente, consiste en fijar y establecer el sentido y destinatario de su relación?

Entonces, a la hora de neutralizar la ciega necesidad de una naturaleza que, abandonada a sus propios recursos no parece mas que regida por la ley causa-efecto, la idea de un dios creador trascendente al mundo exige la idea de un ser hecho a su imagen y semejanza para ser eficaz. En efecto, la idea de un dios creador trascendente al mundo no serviría mas que para anunciar la fatalidad de un hecho que, por el simple hecho de existir, se presentaría necesario y, como tal, irremediable. Hablo de la esclavitud. En efecto, después de la creación del mundo, en pocos momentos, todo habría quedado decidido. Realizadas unas primeras "jugadas", nada de lo que después de ellas aconteciera podría quedar fuera de su jurisprudencia o, si se quiere, de la dirección que ellas mismas, por virtud de la ley causa-efecto, hubieran impreso al mundo. La contingencia con la que

---

<sup>102</sup> Neufeld, K. H. "Persona" en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>103</sup> No discutiré aquí si esa concepción del dios como persona implica un retroceso respecto de los logros arduamente ganados por la filosofía en su combate al antropomorfismo. Sin embargo, diré que las metas que la filosofía perseguía eran muy otras a las que, la idea de un dios personal busca alcanzar.

contaba la naturaleza, por sus resultados, habría sido desperdiciada y, por lo demás, simple y sencillamente reducida a un hecho del pasado, a un asunto inaugural y meramente iniciativo, perdida en un tiempo que no volverá jamás.

No obstante, es un hecho imnegable que la fuerza de la causalidad es inquebrantable. Por tanto, la única alternativa posible para romperla está en abrir la posibilidad de que, de una forma u otra, sea posible contactar de nueva cuenta con el origen o, lo que es igual, con el momento inicial o, mejor dicho, con el estado preliminar, anterior a todo movimiento. Ciertamente, ese momento no es otro que el momento mismo de la creación; es decir, el momento en el que las piezas son apenas colocadas en el tablero. Pero, ese "tiempo fuera" o, lo que es lo mismo, ese eventual contacto con el origen, por el cual se considera factible una desviación del curso que consecuentemente siguen los acontecimientos, no expresa sino la exigencia de un contacto con lo divino. En efecto, al ser el creador trascendente al mundo, está dotado de una libertad tan propia, tan absoluta, tan plena y total, que logra ser vehículo adecuado para poner al mundo en libertad, lejos de sus múltiples avatares y compromisos causales. Por ello, la idea del mundo como creación, para ser eficaz en la lucha radical contra la esclavitud requiere de la idea del ser humano hecho a imagen y semejanza del creador.

Entonces, la idea de un dios creador trascendente al mundo es útil a la hora de romper de raíz la *justificación racional* de la opresión y la esclavitud. En efecto, a través de ella se puede considerar que el fondo de las cosas está constituido de tal manera que el curso de los acontecimientos está en posibilidad de ser trastocado, transformado, invertido. Empero, es insuficiente a la hora de combatir los hechos ya consumados, es decir, la realidad "constante y sonante" de la esclavitud, como práctica social legítimamente establecida. Por tanto, si bien la idea de un dios creador trascendente al mundo logra abrir una posibilidad estructural de cambio, no alcanza a hacer de tal posibilidad una necesidad concreta y urgente. Por tanto, si la idea de creación es eficaz para combatir en todo aspecto la esclavitud lo es sólo en la medida en la que, al implicar y exigir la idea de un dios personal, abre la posibilidad de que un elemento externo, ajeno y exento de toda "mundanidad" pueda entrar en relación con el curso de los acontecimientos, a grado tal que sea capaz de trastocar el sino que la fuerza de la causalidad les ha marcado.

Y de todas las condenaciones y errores del pasado sólo da remedio el porvenir, si se hace que ese porvenir no sea una repetición, una reiteración del pasado, si se hace que sea de verdad

porvenir. Algo un tanto inédito, más necesario; algo nuevo, mas que se desprende de todo lo habido.<sup>104</sup>

Por consiguiente, la disolución concreta, material y específica de la esclavitud, requiere algo más que la idea de un dios creador trascendente al mundo. En efecto, se hace posible en una relación hombre-dios en la que no sólo se apela a la autonomía de la libertad divina sino también, y ante todo, a la libertad humana. Por tanto, la disolución de la esclavitud descansa en una defensa del valor único y propio y de la dignidad intocable de la persona humana. En efecto, tal disolución se asume como un llamado por parte de dios y de una entrega por parte del ser humano a esa invitación.

No es decir que cada época de la historia no haya tenido su moral vigente. Ni que en los llamados acontecimientos históricos no rigiera una cierta moral, o que hayan faltado alguna vez los ojos de un censor de públicas costumbres, ni un juicio más o menos crítico ante las desdichas. Todo esto es lo que ha habido; mas el hombre no pretendía «dirigir su historia»; no se hacía cuestión de ella sintiendo que ella se jugaba algo decisivo de su ser. Aceptar la historia no era una cuestión moral: no era cuestión siquiera el aceptarla. Y no se escrutaba su sentido, como si se tratase de un drama del cual la condición humana es protagonista.<sup>105</sup>

Pero, a decir verdad, ese llamado es personal o, mejor dicho, individual, pues atado a la identidad colectiva, el ser humano no puede pensar su libertad. Antes bien, se ve constreñido a pensarse y sentirse en función de los valores defendidos por la colectividad. Por ello, el combate radical contra la esclavitud implica una defensa del valor único y propio y de la dignidad intocable de la persona humana. Pero de este asunto hablaré más adelante.

La "interioridad" cristiana significa, antes bien, aquella esfera especial en la que, en un último sentido, el creyente se halla sustraído al mundo y a la historia —situado sobre ambos, dentro de ambos o como quiera formularse—, pero en la que, a la vez, se halla próximo en un nuevo sentido a la historia, adquiriendo de una nueva manera poder y responsabilidad sobre ella.<sup>106</sup>

Con todo, tal contacto sería imposible si la naturaleza lejos de ser considerada súbdito de un poder trascendente, fuese valorada como un impulso autónomo ciego y sordo. En efecto, sólo si se la considera gobernada por un poder absuelto de toda dependencia del curso de los hechos, es posible pensar que la naturaleza es capaz de dar saltos o, mejor dicho, de no dirigirse ciegamente

<sup>104</sup>. Zambrano, M. *Persona y democracia. La historia sacrificial*. p. 14.

<sup>105</sup>. *Ibid.* p. 15.

<sup>106</sup>. Guardini, R. *La esencia del cristianismo*, p. 18.

a los rumbos a los que la necesidad causal la constriñe<sup>107</sup>. Por tanto, el hecho que el mundo no haya sido considerado autónomo, autodirigido, autosustentado, sino encaminado por un poder trascendente a él, es la puerta a la transformación, a la ruptura con la necesidad. Por tanto, el supuesto de un poder trascendente al mundo abre la posibilidad de pensar posible que lo que en un momento es de un modo, en otro pueda y sin problema alguno, ser de otro modo.

En modo pasivo, todos los hombres han sido traídos y llevados y aun arrastrados por fuerzas extrañas, a las cuales se ha llamado, a veces, «Destino», a veces, «dioses» —lo cual no roza siquiera la existencia de Dios—. Y nada hay que degrade y humille más al ser humano que el ser movido sin saber por qué, sin saber por quién, el ser movido desde fuera de sí mismo<sup>108</sup>.

Así las cosas, una especial concepción de la naturaleza, vuelve razonable pretender que lo que es producto de la causalidad pueda encontrar un freno, gracias a la presencia de una dirección totalmente nueva, abierta por la intervención o, mejor dicho, relación con lo divino —que, según lo que hasta ahora he dicho, puede quedar definido como la opción de un “tiempo fuera” desde el cual, en el orden de los acontecimientos, es posible “comenzar todo de nuevo desde los fundamentos”.

Si lo único que existiera fuese la ciega fatalidad de los ciclos de la naturaleza, no quedaría otra alternativa que asumir la empecinada e ineludible condición de los fenómenos que se suceden unos a otros, según el rumbo marcado por los hechos ya producidos con anterioridad. Por tanto, sólo la idea de un poder trascendente, descargado del mundo, pero capaz de entrar en contacto con el mundo, puede abrir la posibilidad de trastocar el duro y severo curso de los hechos ya consumados. Esto es lo que implica la idea de un dios que se revela en la historia o, lo que es lo mismo, de un dios personal.

Frente al ritmo de la necesaria circularidad de un retorno infalible a lo que ya estaba dado naturalmente, surge el riesgo absoluto de una elección libre, y la invocación de la gracia<sup>109</sup>.

Por tanto, herencia de la visión cristiana del mundo a la posteridad es la idea de la plasticidad de las cosas, es decir, la imagen del hombre capaz de dominarlas, transformarlas y la certeza

<sup>107</sup>. Ese poder puede ser divino o humano. En efecto, cuando el ser humano ha decidido asumir la invitación que le hace lo divino, se encuentra en capacidad de trastocar el orden natural, puesto que ha logrado contactar con el origen que permite dar un nuevo rumbo a los acontecimientos.

<sup>108</sup>. Zambrano, M. *Democracia y persona. Historia sacrificial*. pp. 11-12.

<sup>109</sup>. Garin, E. *Medioevo y Renacimiento*, p. 20.

de que nada es imposible y de que siempre existen recursos para transformar, para domar, para vencer y doblegar el curso de las cosas. Es que, a decir verdad, ella se atrevió a ir hasta el límite del reino de las formas y reconocer que éstas no son definitivas<sup>110</sup>. Constantemente podemos encontrar pasajes de la Biblia donde ejemplos de esta ruptura de la causalidad tienen lugar. Todos ellos tratan de mostrar que el cambio de rumbo de los acontecimientos es factible; todo es cosa de que, al apelar a la autonomía de la libertad humana, se procure, a su vez, la relación con ese poder trascendente absuelto de toda supeditación al orden natural.

El autor bíblico quiere dar una idea de la familiaridad esencial de Dios con el hombre, de la costumbre de la presencia divina...<sup>111</sup>

De no ser así, ¿cómo entender que un hombre de más de 70 años, Abraham, aceptara dejar su tierra, sus posesiones, seguras y sólidamente establecidas durante su ya larga vida, para emprender una aventura? Ciertamente, esta inquietante imagen puede ser leída en el sentido anteriormente aludido, es decir, persuadir sobre la posibilidad de trastocar toda causalidad, toda necesidad, a fin de promover un sentido nuevo, aunque no por ello desconectado de una posibilidad latente, en la realidad concreta. Se trata de un sentido oculto, no manifiesto, no perceptible a simple vista, pero tan real y plausible como toda consecuencia natural del orden de los acontecimientos.

Leemos en este pasaje [el de Abraham] que la vida de aquel hombre asumió en su movimiento, por la imprevista y misteriosa manifestación de Dios, un objetivo que no era suyo, si bien, en última instancia, correspondía totalmente a su naturaleza.<sup>112</sup>

Esto traducido a la circunstancia humana concreta no significa más que invitar a considerar admisible la opción de trastocar el sistema esclavista, aún cuando los acontecimientos lo presenten intocable, pues la fuerza con la que se afirma en el mundo hace pensar que todo está ya absolutamente decidido. Así, en pasajes como el de Abraham, lo que se intenta convencer al lector de que el proyecto más realista no es el que, por virtud de las circunstancias, él puede llegar a obtener, sino el de Otro, es decir, el que Dios, como sentido o destino paralelo, puede ofrecer al mundo.

---

<sup>110</sup>. Cabe señalar aquí la importancia y significación que esta hipótesis puede llegar a tener en el desarrollo y aparición de la ciencia empírico experimental en el Renacimiento por el engarce que pudo haberse generado entre ella y la visión naturalista griega representada por tendencia que aquí he dado en llamar «científica».

<sup>111</sup>. Ginssani, L. *El rostro del hombre...* p. 24.

<sup>112</sup>. *Ibid.*, p. 26.

Después de estos sucesos fue dirigida la palabra de Yahvé a Abraham en visión, en estos términos: «No temas, Abraham. Yo soy para ti un escudo. Tu premio será muy grande». Dijo Abraham: «Mi señor, Yahvé: ¿qué me vas a dar, si me voy sin hijos y el heredero de mi casa será un hombre de Damasco, Eliécer?». Continuó Abraham: «Ya ves que no me has dado descendencia y un criado de mi casa me va a heredar». Mas he aquí que la palabra de Yahvé le dijo: «No te heredaré ése, sino que te heredaré uno que saldrá de tus entrañas». Y sacándole afuera le dijo: «Mira al cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas». Y le dijo: «Así será tu descendencia». Y creyó él en Yahvé, el cual se lo reputó por justicia.<sup>113</sup>

Así, el dios creador actúa, también, como un dios liberador. Es más, sólo un Dios creador puede ser, en todo sentido, un dios liberador, pues sólo un dios creador está absuelto de toda causalidad mundana. Por tanto, sólo un dios creador trascendente al mundo puede ser capaz de provocar reflexión, crítica, revolución.

¿Podemos imaginar que Abraham fuese capaz de pensar sobre sí mismo sin la percepción de aquella Presencia? No. La sustancia de su vida e incluso el rostro expresivo de ésta radicaba en su relación con Ella<sup>114</sup>.

Cierto, en este aspecto la visión cristiana del mundo se encuentra muy cerca de las asunciones que caracterizan a la tendencia «científica» de la filosofía<sup>115</sup>. Con todo, como sucedió con la tendencia «mística», esta similitud sólo es real en apariencia. En efecto, si bien, la visión cristiana, asume con la tendencia «científica» la movilidad del mundo, no está interesada, como si lo estuvo ésta, en aceptar la arbitrariedad absoluta. Por el contrario, asume la presencia de una realidad incondicionada que en relación personal con el mundo, propone un rumbo trascendente a los acontecimientos. De otro modo, no le quedaría sino asumir dos cosas. Primero, que la realidad es incomprendible, huidiza. Segundo, que, debido a ello, “la única energía que aparentemente consiente la natural propensión de los hombres a reunirse y comunicarse parece es la que garantiza el poder, bajo su doble aspecto de moda homologadora y de instrumentalización.”<sup>116</sup> Pero, de asumir todo esto, nada podría decir de la historia; es decir, de la autonomía de la libertad humana que dispone de sí misma en una relacionalidad con su entorno; sea o no en función de una concordancia con una realidad incondicionada que, por ser trascendente al mundo, es capaz de abrir un horizonte,

<sup>113</sup> Génesis 12, 1-4.

<sup>114</sup> Giussani, L. *El rostro del hombre...* p. 27.

<sup>115</sup> Esto puede explicar por qué, cuando en el Renacimiento la antigüedad clásica fue vista de frente, como algo separado y distinto de la tradición cultivada por la filosofía medieval, el ambiente cultural fue propicio para, a pesar de todo, comprender, recoger y, además, asimilar el aspecto científico por ella cultivado.

<sup>116</sup> Giussani, L. *El rostro del hombre...* p. 11.

por lo demás independiente de toda subordinación a la cadena causal de acontecimientos hasta ese momento producida.

Que el Señor sea el Señor, es decir, el sentido de la vida, es algo que aparece como constatación de una experiencia que se produce en la historia, dentro de una familiaridad cotidiana...<sup>117</sup>

Por ende, la visión cristiana del mundo, bien puede ser descubierta como una virtuosa síntesis de las dos grandes tendencias abiertas por la filosofía en sus orígenes. En efecto, por un lado, asume la apertura del mundo, lo posible (autonomía) y, por otro, al afirmar la existencia de una realidad incondicionada, que por ser trascendente al mundo es capaz de infundirle nueva vida, admite una dirección determinada, un sentido específico a esa realidad abierta, huidiza (teonomía).

Dios ha desvelado al hombre el rostro de su destino desvelándose Él mismo, nos ha dado a conocer el nombre del destino humano mediante su Presencia, ha intervenido para recordarnos que Él es el destino del hombre, el «*unum*» capaz de hacer humana la vida del hombre<sup>118</sup>.

Lo paradójico es que la síntesis arriba señalada tuvo lugar mucho antes que las dos tendencias filosóficas antes enunciadas existieran. Se trata, por tanto, de una concepción del mundo producida más allá de toda revolución económica.

Pues la primera forma de encontrarse en una realidad humanamente es soportarla, padecerla, simplemente. Y en esta situación se es, muchas veces, juguete de ella. Mas cuando el padecer una realidad, cualquiera que esta sea, llega al extremo de lo soportable, entonces se manifiesta, cobra la plenitud de su realidad. Se diría que para el hombre sólo son visibles ciertas realidades, más aún, sólo es visible la realidad en tanto que tal, después de haberla padecido largamente y como en sueños; en una especie de pesadilla. Ver la realidad como realidad es siempre un despertar a ella. Y sucede en un instante... Y este instante, el primero del despertar, es el más cargado de peligro pues se pasa de sentir el peso del monstruo de la pesadilla al vacío. Es el instante de la perplejidad que antecede a la conciencia y la obliga a nacer.<sup>119</sup>

Entonces, al compartir la idea de creación, con el judaísmo y el Islam, la visión cristiana del mundo se distingue por ofrecer la opción de construir una realidad humana cuya conciencia y cuya

<sup>117</sup> Ibid., p. 28.

<sup>118</sup> Ibid. p. 24.

<sup>119</sup> Zambrano, M. *Persona y democracia. La historia sacrificial*, pp. 12-13.

existencia están determinadas por un factor que no pertenece al mundo ni al hombre.<sup>120</sup> Se trata, en efecto, de la teonomía, es decir, de la capacidad humana, por virtud de su razón y libertad (autonomía), de estar o llegar a estar definido por Dios.<sup>121</sup>

Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos de Yahvé tu Dios que yo escribo hoy, si amas a Yahvé tu Dios, si sigues sus caminos y guardas sus mandamientos, sus preceptos y sus normas, vivirás y te multiplicarás; Yahvé tu Dios te bendecirá en la tierra que vas a entrar a poseer. Pero si tu corazón se desvía y no escuchas, si te dejas arrastrar a postrarte ante otros dioses y darles culto, yo os declaro que pereceréis sin remedio y que no viviréis muchos días en el suelo en cuya posesión vas a entrar al pasar el Jordán. Pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra: te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Escoge, pues, la vida, para que vivas, tú y tu descendencia, amando a Yahvé tu Dios, escuchando su voz, uniéndote a él; pues en eso está tu vida, así como la prolongación de tus días mientras habites en la tierra que Yahvé juró dar a tus padres Abraham, Isaac y Jacob.<sup>122</sup>

Así, la visión cristiana del mundo, queda caracterizada como concepción de un pueblo esclavo, de un pueblo ávido de libertad y de justicia, harto de dolor y de opresión que, al proyectar su anhelo de libertad y emancipación, hizo de lo divino realidad que se mueve hacia un fin, es decir, historia.

Este es el sentido del célebre oráculo de Natán que recogen 2 Samuel 7 y el Sal 89: al deseo de ofrecer a Dios un espacio sacro (*bayit*, "casa") donde constreñir a lo sagrado, Yahvé le opone el don de su presencia en el interior de la "casa"—*bayit* de la dinastía davidica, esto es, dentro de la historia<sup>123</sup>.

Con todo, la idea de un dios personal, capaz, por ello mismo, de entablar contacto con la historia, es decir, con la autonomía de la libertad humana que dispone de sí misma en una relación con su entorno, se consideró palmaria cuando un hombre dijo de sí mismo que era Dios. De este asunto hablaré enseguida.

<sup>120</sup> Cf. *Ibid.* p. 17.

<sup>121</sup> Cf. Langemeyer, G. "Autonomía y teonomía del hombre" en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>122</sup> *Deuteronomio*, 30, 15-20.

<sup>123</sup> Giussani, L. *Los orígenes de la pretensión cristiana*, p. 37.

### 3. Un Dios redentor (Dios que cambia el curso de la historia).

Hasta el momento, he explicado por qué la fe de Israel no se planteó como una celebración inmanentista de la divinidad, reducida a los mecanismos biológicos de la fecundidad sexual y de los ritmos de las estaciones. He expuesto, también, en qué medida, por causa de esta negativa, “el “credo” de Israel, atestiguado en Deuteronomio 26, 4-9; Josué 24, 1-3; Salmo 136, escoge la historia y el tiempo como ámbito privilegiado dentro del cual se revela Dios”<sup>124</sup>. Pero, ‘historia’ comúnmente se entiende como “el desarrollo de unos acontecimientos delimitados en el espacio y en el tiempo”<sup>125</sup>. Por tanto, ella es comprendida como la realidad que en mayor grado es inherente al ser humano. En este sentido, afirmé que la concepción de lo divino que produjo la visión cristiana es capaz de llevar acabo una peculiar defensa del valor único y propio y de la dignidad de la persona humana por virtud del cual, se logra un importante sustento al combate radical contra la esclavitud. Con todo, hasta el momento, nada he señalado respecto de la forma en la que tal defensa puede ser útil al combate señalado. En lo que sigue, empero, he de ofrecer algunas reflexiones al respecto.

Antes de intentar determinar la utilidad que la defensa del valor único y propio y de la dignidad de la persona humana reportan al combate radical contra la esclavitud, es primordial poner en claro la noción ‘persona’. Cierto; esta tarea exige poner a la vista varias cosas. Con todo, para llevar a buen término la reflexión del asunto que aquí me ocupa, considero suficiente recordar al menos dos. Primera, que la noción ‘persona’ comporta los conceptos de autoposición («saber de sí» o «ser para sí») y autodeterminación.<sup>126</sup> Segundo, que por virtud de estos dos conceptos la noción ‘persona’ hace referencia a todo ser capaz de tomar posición frente a sí mismo y frente a la restante realidad. Por ello, esta noción alude, primordialmente, al ser humano<sup>127</sup>. En efecto, de la gran variedad de los seres que pueblan el mundo, es él quien, en su respectivo presente, se enfrenta al reto de asumir una postura de cara a las otras dos dimensiones del tiempo: futuro y pasado<sup>128</sup>.

En las impresiones del animal se encuentra también, naturalmente, un sentido, el sentido condicionado por la organización objetiva de su vida y al que sirven el juego de la excitación, el

<sup>124</sup> Ibidem.

<sup>125</sup> Beinert, W. “Historia e Historicidad” en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>126</sup> Cf. Langemeyer, G. “Personalidad del hombre” en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>127</sup> Toda vez que lo divino es considerado persona, a Él también corresponde la capacidad de tomar posición frente a sí mismo y frente a la restante realidad. Con todo, la forma bajo la cual Él hace ejercicio de estas capacidades no está supeditada ni delimitada, como en el caso del ser humano, por el espacio y en el tiempo.

<sup>128</sup> Cf. Bainert, W. “Historia e Historicidad” en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

recuerdo, etc. Sin embargo, este sentido está totalmente inserto en los fines inmanentes del ser vivo en cuestión, es decir, es realizado, pero ni aprehendido ni comprendido. En la vida determinada por el espíritu se trata, en cambio, de la aprehensión del sentido en sí. El animal puede percatarse con la más exquisita sensibilidad de los procesos en torno suyo, puede recordar infaliblemente, puede adecuarse de la manera más precisa a las distintas impresiones, realizando así con toda perfección el sentido de la conexión vital de que se trata; pero nunca, sin embargo, aprehenderá el sentido como tal y en sí. Esto, empero, es lo que fundamenta la interioridad consciente en sentido propio y lo que traza un límite que no puede ser superado por ningún mecanismo de adaptación de antropoides superiores. Conciencia en sentido propio se encuentra sólo cuando el proceso de la impresión y la serie de los actos que reposan sobre él están determinados por el valor de la verdad. Esta interioridad percibe la exigencia de la existencia: ser aprehendida, es decir, «conocida» por razón de sí misma. La interioridad posee la voluntad de construir el mundo externo en el espacio del «saber», como verdad comprendida.<sup>129</sup>

Pues bien, una vez aclarado lo anterior, a continuación explicaré las razones por las cuales la defensa del valor único y propio y de la dignidad de la persona humana reporta beneficios al combate radical contra la esclavitud.

### 3.1. La dignidad de la persona humana: ¿cimiento de la autonomía de la creación?

Hasta el momento y, según mi entender, he presentado las ventajas que la asunción de un dios personal o, lo que es lo mismo, un dios capaz de entrar en relación con su creación, puede ofrecer al combate radical contra la esclavitud. He dicho que un dios así concebido es útil a esta empresa porque, al ser previsto como apto para incidir en la realidad, posibilita estructuralmente, es decir, desde las entrañas mismas del ser o, lo que es lo mismo, desde lo que podrían ser consideradas sus estructuras universales, el cambio y la transformación radical del curso de los acontecimientos en un sentido muy concreto y específico: la libertad, la liberación, y, por tanto, la abolición de la esclavitud. Pero, según señalé, la idea de un dios personal es sólo útil para abrir y mantener abierta la *posibilidad* de la transformación y para marcar el sentido de la misma. Pero, nada puede hacer para presentarla actual, es decir, concreta, tangible, urgente, inapelable, necesaria. Por tal razón, hice notar que, para lograr que la posibilidad de transformación se tornase en una exigencia, no sólo apremiante sino, ante todo, inevitable, era menester contar con una variable adicional. Pues bien, esa variable no es otra que la persona humana. Enseguida aclaro por qué.

<sup>129</sup>. Guardini, R. *Mundo y persona*, p. 99.

Al suponer que en la creación o, lo que es lo mismo, que en la naturaleza, existe un ser dotado de conocimiento y voluntad, la estructura básica del mundo presenta un novedoso giro. En primer lugar, porque es factible asumir que en el curso de los acontecimientos ha sucedido o puede suceder algo cuyos resultados justifican una inaplazable e ineludible necesidad de transformación. En segundo, porque el formato bajo el cual el dios creador puede ejercer poderío sobre su creación es por demás peculiar. En efecto, ese dios creador no es capaz de incidir sobre la realidad sin ton ni son, es decir, sin finalidad alguna. De hacerlo, aparecería como un dios, a tal punto antojadizo, que su único contento radicaría en haber producido una entidad tan inerte e inanimada que no alcanzaría sino a asumir pasivamente los volubles designios de su creador. Dicho de otra forma, al ser tal creación algo inanimado e inerte, ¿qué elemento podría siquiera esbozar alguna interpelación? Y, de ser así, ¿qué diferencia podría tener tal clase de dios con respecto a los múltiples e inconstantes dioses, volubles y caprichosos, que pueblan las variadas historias concebidas por la imaginación mítica?

Al igual que los dioses caprichosos, el dios creador de una naturaleza completamente inanimada sería incapaz de ofrecer elemento alguno para considerar razonable y viable la lucha contra la esclavitud. En efecto, en primer lugar, sería imposible concebirlo como poseedor de una voluntad universal y salvífica, pues "por voluntad universal y salvífica de Dios se entiende el propósito amoroso y fundamental de Dios de hacer posible la salvación a todos los hombres"<sup>130</sup>. Además, por esta misma razón, sería absurdo, en segundo lugar, considerarlo como rey salvador, liberador de todos los pueblos de la tierra, pues la voluntad salvífica universal se presenta como una oferta de salvación a la libertad de los individuos, porque que en ella prevalece el contenido de liberación<sup>131</sup>.

En el antiguo testamento *redimir* y *liberar* son casi sinónimos (*yasa/hosí*, liberar, manumitir a los esclavos; *padah*, rescate, compra del que no es libre; *goel*, redentor, defensor, al que en el derecho familiar le corresponde restablecer las antiguas relaciones de propiedad). En la liberación de Egipto la acción salvadora de Dios se vive e interpreta como liberación de Israel. Por eso los israelitas pertenecen a Yahvé como «siervos» y como «esclavos» que no deben ejercer violencia alguna sobre sus hermanos... Sobre todo en el Deutero-Isaías se describe el nuevo éxodo (de Babilonia) como un acto liberador de Yahvé...<sup>132</sup>

<sup>130</sup> Graus, G. "Voluntad salvífica universal de Dios", en *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>131</sup> Cf. Langemeyer, G. "Libertad" en *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>132</sup> Cf. Ullrich, L. "Redención y Liberación" en *Diccionario de Teología Dogmática*.

Pues bien, por cuanto que la incidencia que el dios de la fe de Israel puede ejercer sobre su creación exige de entrada una toma de posición, un juicio, una valoración —que, según anoté anteriormente, básicamente se encamina a defender el valor único y propio y de la dignidad intocable de la persona humana—, la creación producida por ese dios, lejos de aparecer como una masa tan moldeable como inerte, se presenta como una entidad conciente, viva, capaz de tomar decisiones, de asumir sus propias determinaciones. Mas, ¿por virtud de qué artes logra la creación alcanzar tan osados lances? ¿Acaso, en la sección anterior, no había explicado que la aportación fundamental de la idea de un dios creador consistió, precisamente, en una revolución que había logrado hacer de la naturaleza algo dependiente y sustentado en un poder absoluto y trascendente? Eso precisamente afirmé. Por tanto, si la creación logra superar el simple aspecto de masa inanimada, es porque en ella tiene lugar la existencia de un elemento capaz de compartir el poder que, por su parte, la divinidad creadora puede ejercer sobre su propia obra.

El poder es algo de que se puede disponer. No está ya de antemano, como la energía de la naturaleza, en una relación necesaria de causa a efecto, sino que es introducido en tal relación por el que obra... Esto significa, por otro lado, que las energías dadas como naturales pueden ser usadas a discreción por el espíritu que las maneja<sup>133</sup>.

Y, ¿acaso un ser tal existe? Sí. Se trata del ser humano, puesto que se lo concibe creado a imagen y semejanza del dios creador de todas las cosas.

En la existencia cristiana yace, por eso, un misterio que sólo por la gracia puede aprehenderse. Aquí está el hombre, una criatura, un trozo de mundo; en él, empero, se alza el Dios vivo. Dios, empero, no es mundo, no es criatura; Dios es Dios y vive en su propia interioridad. Y, sin embargo, hace donación al hombre para que participe en esa interioridad<sup>134</sup>.

Ahora bien, por virtud de la criatura humana la naturaleza alcanza un nivel superior, es decir, la capacidad de determinarse con independencia de su creador, bien puede decirse que el ser humano comparte el poder que la divinidad creadora puede ejercer sobre su propia obra. A decir verdad, él no sólo cuenta con “energías reales que pueden cambiar la realidad de las cosas, determinar sus estados y sus recíprocas relaciones”<sup>135</sup>. Ante todo, al igual que su creador, posee una fuerza que pone en movimiento las energías señaladas en dirección a fines. Me refiero, ciertamente, a la vo-

<sup>133</sup>. Guardini, R. *El poder. Un intento de orientación*, p. 24.

<sup>134</sup>. Guardini, R. *Mundo y persona*, p. 48.

<sup>135</sup>. Guardini, R. *El poder. Un intento de orientación*, p. 23.

luntad, es decir, a aquella realidad que se encuentra dentro del ser humano y que, a imagen y semejanza del dios creador, es capaz de desligarse de los vínculos directos de la naturaleza y disponer libremente sobre ésta<sup>136</sup>.

La semejanza natural del hombre con Dios consiste en este don del poder, en la capacidad de usarlo y en el dominio que brota de aquí. El destino esencial y la plenitud de valores de la existencia humana están expresados aquí.<sup>137</sup>

Por tanto, como bien señala Guardini, el poder por sí mismo no es ni bueno ni malo; sólo adquiere sentido por la decisión de quien lo usa. Más aún, por sí mismo no es ni constructivo ni destructor, sino sólo una posibilidad para cualquier cosa, pues es regido esencialmente por la libertad, ya que no está de antemano, como la energía de la naturaleza, en una relación necesaria de causa efecto, sino que es introducido en tal relación por el que obra. Así, el poder significa tanto la posibilidad de realizar cosas buenas y positivas como el peligro de producir efectos malos y destructores.<sup>138</sup> Por consiguiente, el poder que el ser humano posee es, en todo caso, el fundamento de una disponibilidad que, cobrará sentido, cuando éste, por un acto de la voluntad, dispone el ejercicio de su poder en un sentido o en otro.

El poder sólo se define cuando el hombre cobra conciencia de él, decide sobre él, lo transforma en una acción, todo lo cual significa que debe ser responsable del poder. No existe ningún poder del que no haya que responder. De la energía de la naturaleza nadie es responsable; o mejor dicho, tal energía no actúa en el ámbito de la responsabilidad, sino en el de la necesidad natural. Pero no existe un poder humano del que nadie sea responsable<sup>139</sup>.

Entonces, a pesar de que el ser humano tiene el poder, no como un derecho propio, autónomo, sino como un feudo<sup>140</sup>, es él la variable que funda y afianza la autonomía de la creación; autonomía que es útil para alcanzar al menos dos elementos a favor de la lucha radical contra la esclavitud. En primer lugar se logra que la mera posibilidad de cambio y transformación, abierta por la noción de un dios creador, se convierta en ineludible exigencia.

---

<sup>136</sup> Ibidem.

<sup>137</sup> Ibid., p. 39.

<sup>138</sup> Ibid. p. 28.

<sup>139</sup> Ibid., p. 25, 28-29.

<sup>140</sup> Ibid. p. 40.

El efecto del poder es siempre una acción —o, al menos, un dejar hacer—, hallándose, en cuanto tal, bajo la responsabilidad de una instancia humana, de una persona. Esto ocurre así aun en el caso de que el hombre que ejerce el poder no quiera la responsabilidad<sup>141</sup>.

En segundo lugar se consigue que la incidencia que el dios creador puede ejercer sobre su creación quede acotada por la exigencia de una toma de posición, de un juicio, de una valoración por parte de la divinidad que, básicamente, quedan centrados en la voluntad universal salvífica de Dios<sup>142</sup>. Por tanto, la aportación principal que, según mi entender, la variable “persona humana” ofrece a la lucha radical contra la esclavitud está en afirmar la autonomía de la naturaleza con respecto a su creador — por virtud del poder con el que el ser humano se considera dotado, al ser concebido criatura, hecha a imagen y semejanza de su creador.

Toda la obra salvífica apunta a oponer a los hombres en comunión viva (*koinonia*) con el Dios trino por medio de la filiación divina.<sup>143</sup>

Por consiguiente, bien puede decirse que el poder del que goza el ser humano está en íntima conexión con su destino esencial. Enseguida explicaré cómo y por qué.

Según he dicho, para que el ser humano sea la variable que funda y afianza la autonomía de la creación, es menester que sea imaginado imagen y semejanza de Dios; es decir, como una criatura que, al participar del poder de Dios, tiene parte en las características asignadas a Él.

Dijose entonces Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella.» Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra; y los bendijo Dios, diciéndoles: «Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y domad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados, y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra»<sup>144</sup>

De este modo, admitir que el ser humano es imagen y semejanza de Dios supone, varias cosas. En primer lugar, implica otorgarle una dignidad, una consideración especial.

<sup>141</sup>. Ibid., p. 26.

<sup>142</sup>. No está demás señalar la distancia que esta concepción del acontecer mundano guarda con la concepción griega que defiende y apoya el eterno retorno de lo mismo. A decir verdad, en esta concepción cabe pensar en numerosas posibilidades respecto de la conducta que el ser humano puede llegar a tener bajo ciertas circunstancias históricas concretas.

<sup>143</sup>. Kraus, G. “Filiación divina” en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>144</sup>. *Génesis*, 1, 26-28.

El hombre posee una naturaleza diferente de la de todos los demás seres vivos. Al igual que ellos, ha sido creado, pero lo ha sido de una manera especial: a imagen de Dios... Y por ello está, ciertamente, inserto en el conjunto de la naturaleza, pero al mismo tiempo posee una relación directa con Dios y puede, desde ella, enfrentarse a la naturaleza.<sup>145</sup>

En efecto, ser imagen de la divinidad reviste a la persona humana de un carácter sagrado, ella se convierte en templo, en recinto de lo divino. Hacer de la persona humana imagen y semejanza de dios es convertirla en un objeto del mundo reservada a la divinidad y, por tanto, objeto imponente, solemne, admirable, intocable, respetable, honorable.

En su forma primitiva, lo sagrado representa ante todo una energía peligrosa, incomprensible, difícilmente manejable, eminentemente eficaz.<sup>146</sup>

Siendo así, quien se atreve a profanar, es decir, deshonorar, mancillar, ultrajar, agraviar, afrentar, infamar, denigrar, envilecer, menospreciar, desfavorecer, a la persona humana, no puede esperar sino un castigo semejante al que es inflingido a aquél que se atrevió a profanar un templo, un espacio reservado a la divinidad.

Entonces el rey dirá a los que están a la derecha: «¡Vengan, los bendecidos por mi padre! Tomen posesión del reino que ha sido preparado para ustedes desde el principio del mundo. Porque tuve hambre y ustedes me alimentaron; tuve sed y ustedes me dieron de beber. Pase como forastero y ustedes me recibieron en su casa. Anduve sin ropas y me vistieron. Estaba enfermo y fueron a visitarme. Estuve en la cárcel y me fueron a ver.»

Entonces los buenos preguntarán: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te vimos de comer, sediento y te dimos de beber, o forastero y te recibimos, o sin ropa y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y te fuimos a ver?» El rey responderá: «En verdad les digo que, cuando lo hicieron con alguno de estos más pequeños, que son mis hermanos, lo hicieron conmigo.»

Al mismo tiempo, dirá a los que estén a la izquierda: «¡Malditos, aléjense de mí, vayan al fuego eterno que ha sido destinado para el diablo y para sus ángeles! Porque tuve hambre y o me dieron de comer, porque tuve sed y no me dieron de beber; era forastero y no me recibieron en su casa; no tenía ropa y no me vistieron; estuve enfermo y encarcelado y no me visitaron.»

Aquellos preguntarán también: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, sediento desnudo o forastero, enfermo o encarcelado y no te ayudamos?» El rey les responderá: «En verdad les digo que siempre que no lo hicieron con alguno de estos más pequeños, que son mis hermanos, conmigo no lo hicieron.

Y éstos irán al suplicio eterno y los buenos a la vida eterna.»<sup>147</sup>

<sup>145</sup> Guardini, R. *El poder. Un intento de orientación*, p.38.

<sup>146</sup> Caillois, R. *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>147</sup> *Mateo* 26, 34-46.

Pero, admitir que el ser humano es imagen y semejanza de Dios tiene otras consecuencias. Así, en segundo lugar, supone concebirlo capaz de conocimiento y voluntad. La voluntad, por su parte hace referencia a la posibilidad de llevar a cabo acciones que, lejos de poder ser comparadas, o bien con el movimiento mecánico del centro impulsor de la máquina, o bien con el desarrollo de la planta del germen, son vistas como procesos. En efecto, a diferencia de los ya mencionados, no pueden ser vistos como producto de un mero seguimiento causal y necesario, por que suponen un comienzo auténtico, es decir, un verdadero principio. Por tanto, a diferencia de lo natural, tales acciones no se mueven en el ámbito de lo necesario, sino en el extremo de un fenómeno único, vital<sup>148</sup>.

Entonces, suponer al ser humano imagen y semejanza de dios, implica asumir que aquél es capaz de *entender*, es decir, de descubrir el sentido de las cosas<sup>149</sup>, porque está preparado para entablar relación consigo mismo (se posee a sí mismo, es dueño de sí, sabe de sí —«autoposeción», «ser para sí»—) y con la restante realidad por medio de un juicio, de una valoración, de una reflexión («autodeterminación»).

Al principio está la autoridad del "yo". En el curso de la acción está auto-unidad se despliega; surge un momento de iniciativa; el sujeto prescinde de todo lo circunstante y de su propio ser; juzga las distintas posibilidades; se decide por una de ellas, se inmerge en ella realizándola, y recobra, mediante la consumición del hecho, la unidad primera, la cual, empero, comporta ahora la tensión experimentada y, además, un nuevo contenido<sup>150</sup>.

Empero, un juicio exige un criterio con base en el cual se realice.<sup>151</sup> Si el ser humano es capaz de tomar posición frente a sí mismo y frente a la restante realidad, a la hora de enjuiciar, debe contar con uno. ¿Cuál es, pues, ese criterio? Para responder esta cuestión, enseguida hablaré de los criterios que la fe de Israel tuvo en mente.

<sup>148</sup> Cf. Guardini, R. *Libertad, Gracia y Destino*. Traducción de Guillermo Termeon Solis. San Sebastián, España, Ediciones Dinor S. L. (Colección Prisma), 1960; 241pp., p. 17.

<sup>149</sup> Cf. Giussani, L. *El sentido religioso*, p. 16.

<sup>150</sup> Guardini, R. *Libertad, Gracia y Destino*. p. 18.

<sup>151</sup> Cf. Giussani, L. *El sentido religioso*, p. 16.

### 3.2. Dos criterios para la autodeterminación humana.

Según supone la fe de Israel, hay dos opciones por virtud de las cuales el ser humano puede tomar posición frente a sí mismo y frente a la restante realidad. En la primera, el criterio con el que el ser humano juzga es tomado prestado de algo exterior. En la segunda, tal criterio lo encuentra dentro de sí mismo<sup>152</sup>.

Ahora bien, decir, por un lado, que el ser humano hace depender tanto el significado de lo que él mismo es como el de la realidad restante en función de algo que está fuera de él, supone que lleva a cabo un enraizamiento de la experiencia del mundo y de sí mismo en lo natural y cósmico. Lo que esto significa lo explicaré más adelante.

El hombre, como ser real, pertenece a la naturaleza. Es simplemente el individuo biopsíquico; y como tal, se halla en el mismo nivel que el cristal, la planta o el bruto.<sup>153</sup>

Por otra parte, decir que el ser humano encuentra dentro de sí mismo el criterio con el cual es capaz de tomar posición frente a sí mismo y frente a la restante realidad, equivale a afirmar que tal criterio descansa en su propia naturaleza o, lo que es lo mismo, en la estructura originaria de toda persona humana, por tanto, equivale a suponer que lleva a cabo un enraizamiento de la experiencia del mundo y de sí mismo en el reconocimiento de ser un ser creado. Esto quiere decir que el ser humano lleva a cabo un enraizamiento de la experiencia del mundo y de sí mismo en “la referencia trascendental de la criatura espiritual y personal como autor y meta del bien”<sup>154</sup> o, lo que es lo mismo en Dios, por que encuentra tener su origen en Él, un ser trascendente al mundo y del todo distinto a él. Mas, lejos de juzgar si son o no correctos, por ahora me interesa clarificar la razón por la cual el ser humano cuenta con éstos y no otros criterios para *entender*, es decir, de descubrir el sentido de las cosas.

En mi opinión, el ser humano cuenta, según supone la fe de Israel, con estas dos opciones, no tanto por razón de su situación de criatura o, lo que es lo mismo, del hecho de ser dependiente de otro para llegar a la existencia espacio temporal y contingente, sino por el simple hecho de ser persona humana, es decir, por virtud de su semejanza con la divinidad y, por tanto, por causa de la autonomía (imagen de la trascendencia divina) por la que el ser humano posee autodeterminación, esto es, libertad, independencia, soberanía.

<sup>152</sup> Cf. *Ibid.* p. 19.

<sup>153</sup> Guardini, R. *Libertad, Gracia y Destino*, p. 17.

<sup>154</sup> Cf. Müller, G. L. “Salvación” en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

Pero lo especial del carácter creado del hombre está en que él —a diferencia del cristal, o del árbol o del animal—, puede decir «yo mismo» y, por tanto, tan pronto como conoce su conciencia crítica su propio *status* (ser criatura, por una parte, y, por otra poder aceptar o rechazar este hecho con una decisión libre), se encuentra inmediatamente ante la alternativa (podemos decir ahora) de elegirse a sí mismo o a Dios. Pero eso sería una simplificación ilícita; la alternativa real se presenta más bien así: *o bien* autorrealización como entrega a Dios, es decir, con reconocimiento del propio carácter creado; *o bien* «absoluto» amor propio y el intento de una autorrealización sobre la base de la negación o ignorancia del hecho de ser criatura. Ésta es la decisión fundamental en todas las decisiones concretas, por encima de ellas y con anterioridad a ellas<sup>155</sup>.

En este sentido, la libertad bien pueda ser definida como la posibilidad de autodeterminación; es decir, como la capacidad de elección del punto de partida desde el cual configurar el conjunto de exigencias y evidencias con las que el ser humano se sentirá impelido a confrontar todo lo que existe<sup>156</sup>. Ciertamente, tal elección habrá de llevarla a cabo en función de los dos criterios antes mencionados. Con todo, cabe preguntar ¿por qué ha de hacerlo en función de tales criterios y no de otros? La respuesta es sencilla. El ser humano cuenta con los criterios señalados porque previamente ha sido definido como criatura; lo cual equivale a suponer que está abierto a una doble dimensión; la una, natural y cósmica; la otra, sobrenatural y divina. Por tanto, preguntar por qué en función de tales criterios el ser humano habrá de configurar el conjunto de exigencias y evidencias con las que se sentirá impelido a confrontar todo lo que existe, equivale, por fuerza, a cuestionar la estructura toda de la visión del mundo que ahora presento.

Es la persuasión de que en el ámbito entero de la acción humana lo primero es siempre aquello que el hombre y las cosas son «por naturaleza; y en este contexto «por naturaleza» significa: en virtud de la creación. La «naturaleza» del hombre puede designarse precisamente como conjunto de lo que él es independientemente de su propia acción, en virtud de la creación. Por tanto, a todo lo que el hombre puede hacer como ser que se decide conscientemente, precede con necesidad lo que él es por naturaleza, y precede no sólo como lo más temprano y primero, sino también como norma<sup>157</sup>.

<sup>155</sup>. Pieper, J. *El concepto de pecado*. Traducción de Raúl Cabás Pallás. Barcelona, Herder, 1986; 119pp., pp. 76-77.

<sup>156</sup>. Desde el punto de vista de su situación de criatura o, lo que es lo mismo, en su determinación espacio temporal y contingente, la autodeterminación, no puede entenderse sino como un juicio histórico. Es decir, como una toma de postura frente a la tradición. Pero de este asunto hablaré más tarde. Por el momento, sólo me importa presentar las características con las que la visión cristiana del mundo dotó al ser humano desde el punto de vista de su configuración estructural, es decir, por encima de su situación de criatura, esto es, desde el punto de vista de su semejanza con la divinidad.

<sup>157</sup>. Pieper, J. *El concepto de pecado*. p. 45.

No obstante, algunos supondrán que, lo que he afirmado arriba, es una mala definición de la libertad. Por ejemplo, hay quienes la han concebido como la ausencia total de determinaciones<sup>158</sup>. Así, podrían objetar que, puesto que la idea de criatura abre una doble dimensión a la existencia humana, tal concepción parece implicar, de entrada, una determinación. Empero, como el objetivo de esta exposición no es, de ningún modo, llevar a cabo un análisis crítico de esta visión, me contentaré, por tanto, con tan sólo señalar la existencia de tales criterios y de presentar *grosso modo*, las implicaciones que se derivan de la elección de cada uno de ellos. Al mismo tiempo, reiteraré la importancia que la posibilidad de esa elección otorga a la persona humana en la lucha radical contra la esclavitud.

Antes he dicho que, en mi opinión, la probabilidad y la razón de ser de la elección señalada permiten al menos dos cosas. Primera, que en función de la variable "persona humana" la mera posibilidad de cambio y transformación, abierta por la noción de un dios creador, se convierta en ineludible exigencia. Segundo, que la incidencia que el dios creador puede ejercer sobre su creación quede acotada por la exigencia de una toma de posición, de un juicio, de una valoración, por parte de la divinidad que, básicamente, quede centrado en la voluntad salvífica. A continuación explicaré por qué tengo esta opinión.

La prueba a que el hombre debe someterse...está relacionada con el elemento decisivo de su existencia, es decir, con su poder y el uso que hace de él<sup>159</sup>.

Con anterioridad anoté que la autodeterminación tiene por fundamento la semejanza que la criatura humana guarda con la divinidad. Es ahora momento de aclarar con base en qué puede la criatura humana inclinar su voluntad hacia uno y otro criterio para ordenar su existencia. A mi entender, el ser humano puede inclinarse por uno u otro de los criterios antes descritos porque, por virtud del sentido común, puede llegar a ponderar el más accesible de los dos elementos que caracterizan su ser de criatura, a saber: la determinación espacio temporal. Es que, a decir verdad, su carácter *contingente*, que es el segundo de los criterios, no se encuentra tan abiertamente presente como el primero. Ciertamente, algunos supondrán que este último es idéntico al primero. De entrada, por tanto, descalificarán este aserto. Pero, lo que diré enseguida dejará ver que uno y otro son del todo diferentes. Así, mientras que por el primero el ser humano toma prestado de algo exterior el

<sup>158</sup>. Me refiero, por ejemplo, a Pelagio, a Juan Pico de la Mirándola, a Sartre y a Nietzsche, entre otros.

<sup>159</sup>. Guardini, R. *El poder, un intento de orientación*, p. 42.

criterio a partir del cual se sentirá impelido a confrontar lo que existe, por el segundo, es capaz de encontrarlo dentro de sí. Enseguida explicaré por qué.

Al ponderar la determinación espacio temporal de su existencia como el criterio a partir del cual el ser humano se sentirá impelido a confrontar lo que existe, el ser humano asume que el mundo es «el todo», que el mundo es el único ser existente. Ahora bien, si el mundo “es el único ser, forzosamente ha de ser el único autor de esta creación. Es creador de sí mismo, creador de todo lo que aparece en su evolución, autocreador.”<sup>160</sup> Por tanto, al asumir que el mundo es «el todo», el ser humano no hace otra cosa que suponer que el mundo tiene *su origen en la nada* o, lo que es lo mismo, que viene al ser por sí mismo y desde sí mismo. Por tanto, en esta opción, la experiencia humana reporta no hay nada fuera de este mundo<sup>161</sup>. Pues bien, al obrar así, el ser humano toma el modo de ser del mundo como el criterio a partir del cual se sentirá impelido a confrontar lo que existe. Por tanto, al ponderar su determinación espacio temporal, el ser humano toma prestado de algo exterior a él, el criterio a partir del cual se sentirá impelido a confrontar lo que existe.

Por su parte, ponderar el carácter contingente de la existencia como el criterio a partir del cual el ser humano se sentirá impelido a confrontar lo que se halla no significa otra cosa sino que aquél logre alcanzar “una representación del mundo que eleva a conciencia la nada sobre él y en él.”<sup>162</sup> Luego, al ponderar el carácter contingente de la existencia como el criterio a partir del cual el ser humano se sentirá impelido a confrontar lo que existe equivale a alcanzar humanamente una experiencia, por la cual, el mundo aparece finito, delimitado, es decir, abarcado y definido por la nada. Por tal razón, esta experiencia es idéntica a asumir que el mundo *no* es «el todo», que el mundo *no* es el único ser existente. Ahora bien, si el mundo *no* es el único ser, forzosamente *no* ha de ser el autor de esta creación. *No* es creador de sí mismo, *ni* de todo lo que aparece en su evolución. De este modo, reconocer el mundo abarcado por la nada, no significa otra cosa que descubrir o intuir, “la relación de la fuerza creadora con lo creado por ella.”<sup>163</sup> Por tanto, registrar el mundo como abarcado por la nada, trae por consecuencia descubrir que el límite del mundo es “una potencia «más elevada» que el mundo, por que ha creado el mundo.”<sup>164</sup>

<sup>160</sup>. Tresmontant, C. *El problema de la revelación*, p. 12.

<sup>161</sup>. Cf. Guardini, R. *Mundo y persona*, p. 63.

<sup>162</sup>. *Ibid.*, p. 69.

<sup>163</sup>. *Ibid.*, p. 68.

<sup>164</sup>. *Ibid.*, p. 69.

Ahora bien, este criterio lo encuentra el hombre dentro de sí mismo porque, a decir verdad, "en el interior, hacia adentro siempre puede avanzarse más. Es un límite perforado, un límite que posee una trascendencia hacia dentro, y aquí se halla, en el límite, la potencia que todo lo sustenta, Dios..."<sup>165</sup> Por ello, el criterio que se funda en el carácter contingente de la existencia humana no consiste sino en el reconocimiento, por parte de la criatura, de su límite, es decir, de la nada que lo rodea o, lo que es lo mismo, de su ser, simple y sencillamente, una entidad cuya existencia se encuentra del todo desligada de los vínculos directos de la naturaleza, toda vez que, más allá de tales vínculos, se encuentra fundada en la libertad de la voluntad divina como voluntad creadora.

El auténtico «no» y la auténtica «nada» proceden de la realidad de Dios. Dios «señala al mundo sus límites», haciendo patente que el mundo no es Él, que Él está sobre el mundo dentro de él; que Él es desde sí mismo y el ente en sentido propio, «el Señor» en sentido ontológico, y que el mundo es lo creado, lo que es sólo «ante Él», lo que existe ontológicamente en obediencia. Justamente en virtud de ello es, empero, el mundo sí mismo y real en tanto que mundo... Dios es realmente «el totalmente-otro», capaz de crear, y precisamente por ello, de trazar el verdadero límite entre él y lo creado<sup>166</sup>.

Entonces, los criterios antes señalados pueden ser calificados, uno externo y otro interno, por virtud de la entidad a la cual cada uno hace referencia y por esta misma razón pueden, respectivamente, ser calificados, uno "material" y el otro "espiritual"<sup>167</sup>. Y, aunque ambos criterios no sólo se pondrán al servicio del ser humano para que este último sea capaz de confrontar todo lo que existe sino que, por lo demás, se encuentran fundados en el carácter más íntimo de la criatura humana, uno y otro dirigen y revelan dos sentidos distintos para la existencia humana en la tierra. En efecto, el segundo de esos dos criterios le imprime un carácter de obediencia y servicio, razón por la cual, guarda a la existencia humana "la tarea de desarrollar en el ámbito de la libertad finita, en la forma de historia y cultura, lo que Dios con su libertad absoluta ha creado como naturaleza."<sup>168</sup> El primero, por su parte, plantea al ser humano, sin contemplar el mundo de Dios, la exigencia de erigir su propio mundo, como mundo de la libertad humana.

---

<sup>165</sup> Ibidem.

<sup>166</sup> Ibid. p. 70.

<sup>167</sup> "El término espiritualidad designa las relaciones del hombre con Dios y todo lo que esas relaciones incluyen en actitudes y formas de expresión." [Cf. Neufeld, K. H. "Espiritualidad" en, *Diccionario de Teología Dogmática*.]

<sup>168</sup> Guardini, R. *El poder. Un intento de orientación*, p.41.

### 3.3. La serpiente, ¿símbolo en la tradición bíblica del criterio “material”?

La tradición hebraica plantea el carácter íntimo de las dos opciones antes expuestas con una imagen sucinta pero compleja que cito; la cual continuación:

“Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre y le puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase, y le dio este mandato: «De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres ciertamente morirás.»<sup>169</sup>

Esta imagen es por demás importante, pues, revela algo fundamental; a saber, la doble opción abierta para el ser humano. O bien, de regir su existencia según el modo de ser del mundo natural y, por tanto, verse sometido a la profundidad originaria de la naturaleza con sus variables circunstancias causadas, sin embargo, por la necesidad que los fenómenos guardan entre sí. O bien, de regir su existencia a partir de la relación fundamental con su creador (dimensión sobrenatural). Pero, como tanto una como la otra son tan sólo una opción y no una determinación establecida y concreta, ¿cómo afirmar, entonces, que la variable “persona humana” admite, en primer lugar, que la mera posibilidad de cambio y transformación, abierta por la noción de un dios creador, se convierta en ineludible exigencia y, en segundo, que la incidencia que el dios creador puede ejercer sobre su creación quede acotada por la exigencia de una toma de posición, de un juicio, de una valoración, por parte de la divinidad que, básicamente, quede centrado en la voluntad salvífica? La respuesta a estas interrogantes la ofrece otra significativa imagen consecuencia de la anterior. Así, el relato mencionado añade algo más que, a decir verdad, habrá de constituirse en el fundamento de toda interpretación de la existencia bajo esta tradición. Lo que allí se dice lo cito a continuación:

Pero la serpiente... dijo a la mujer: «¿Con que os ha mandado Dios que no comáis de los árboles todos del paraíso?» Y respondió la mujer a la serpiente: «Del fruto de los árboles del paraíso comemos, pero el fruto del que está en el medio del paraíso nos ha dicho Dios: “No comáis de él, ni lo toquéis siquiera, no vayáis a morir”.» Y dijo la serpiente a la mujer: «No, no moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal.» Vio, pues, la mujer que el árbol era bueno para comerse, hermoso a la vista y deseable para alcanzar por él sabiduría, y cogió de su fruto y comió, y dio también de él a su marido, que también con ella comió. Abriéronse los ojos de ambos, y viendo que estaban desnudos cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones.<sup>170</sup>

<sup>169</sup>. Génesis 2, 15-17.

<sup>170</sup>. Génesis 3, 1-7.

¿Qué servicio presta esta imagen a la lucha radical contra la esclavitud? ¿Qué elementos ofrece para explicar por qué, por virtud de la persona humana la mera posibilidad de cambio y transformación, abierta por la noción de un dios creador, se convierte en ineludible exigencia y, la incidencia que el dios creador puede ejercer sobre su creación queda acotada por la exigencia de una voluntad salvífica? Para responder a estas y otras interrogantes, fijaré la atención en algunos de los detalles concretos presentados en este importante relato de la tradición hebraica, no sin estar consciente de que el lenguaje humano es limitado e imperfecto y que, por tanto, las fórmulas que utiliza para encarar la realidad cruda nunca coinciden plena y adecuadamente con la «cosa» misma<sup>171</sup>.

En primer lugar, aparece la serpiente. Mucho se ha dicho de este importante símbolo tan interesante como complejo, mucho más, sin embargo, podrá todavía decirse. Sin intentar competir con los que buenamente han logrado clarificar este ancestral símbolo, en lo que sigue anotaré algo al respecto.

La serpiente es un reptil. Ello, ni más ni menos, quiere decir que es un animal que reptar, es decir, que se arrastra por el suelo.

El arrastramiento es la forma más antigua de traslación en animales multicelulares. Es también la forma más sencilla. No requiere de extremidades, y el movimiento de palanca lo hace directamente el cuerpo con el suelo, mediante contracciones musculares del mismo. Los animales que presentan este tipo de locomoción, como las lombrices, serpientes, orugas, caracoles, etc., han desarrollado estructuras especiales para adherirse al suelo y hacer más efectivo el sistema de palancas. Como es de suponerse, la gran fricción que se produce por el rozamiento del cuerpo contra el suelo, hace que este tipo de locomoción sea muy lento.<sup>172</sup>

Cierto, aunque no son reptiles, hay otros animales cuya mecánica de locomoción es semejante a la que la serpiente ostenta. Pero ninguno de ellos lo hace con tanta virtud y excelencia. Por tanto, de entre los animales que se arrastran ¿cuál podría decirse que está más apegado o, mejor dicho, acoplado a la tierra? A decir verdad, ningún otro que la enigmática y seductora serpiente, que, aunque preferentemente abunda en las regiones más cálidas del mundo, es capaz de adaptarse hábilmente

---

<sup>171</sup>. Baumgartner, C. *El pecado original*. Traducción de Enrique Molina, Barcelona: Herder, (El misterio Cristiano, Teología Dogmática, 13); 1971; 237pp., p. 10.

<sup>172</sup>. Barrera, A. et alia (Adaptadores) *Biología, Diversidad y Continuidad de los seres vivos*. Traducción de Daniel Nieto Roaro, et alia. México: C.E.C.S.A./UNAM/IPN, 1980; 942pp., p. 607.

a los climas más diversos y extremos, pues lo mismo puede vivir en la selva, en el bosque o en el desierto.

Como sabemos, los anfibios nunca llegaron a conquistar realmente los terrenos secos. Los adultos siempre estuvieron forzados a vivir cerca del agua, no sólo porque su transpiración cutánea así lo exige, sino porque sus estadios de desarrollo embrionario y larval —con raras excepciones— transcurren en el agua. Los reptiles en cambio, poseen una piel endurecida, mucho menos permeable al agua; por ello pueden vivir en sitios muy secos y de hecho abundan en las regiones desérticas. Además, los reptiles ovipositan en la tierra. A causa de todo ello, los reptiles dominaron sobre la Tierra por espacio de unos 200 millones de años.<sup>173</sup>

Tal vez, por su abundancia en esas comarcas y por la innegable adaptación a la tierra que este enigmático animal muestra tener, los hebreos consideraron que la serpiente era digno y perfecto representante de una de las dos posibilidades con las que el ser humano cuenta para ser capaz de tomar posición frente a sí mismo y frente a la restante realidad. Me refiero, ciertamente, a aquella opción en la que el ser humano lleva a cabo un enraizamiento de la experiencia del mundo y de sí mismo en lo natural y cósmico.

La cultura deriva su carácter específico y su valor intelectual y moral no del material que la compone, sino de su forma, de su estructura arquitectónica. Esta forma puede ser expresada con cualquier material sensible... El hombre construye su mundo simbólico sirviéndose de los materiales más pobres y escasos. Lo que vitalmente importa no son los ladrillos y las piedras concretos sino su *función* general como forma arquitectónica.<sup>174</sup>

Entonces, como símbolo, es decir, como “una parte del mundo humano del sentido”<sup>175</sup>, la serpiente representa la elección por la que, a imitación de ella, el ser humano lleva a cabo un enraizamiento de la experiencia del mundo y de sí mismo en lo natural y cósmico. En efecto, al no tener extremidades, la serpiente parece estar sostenida en sí misma y por sí misma. Aún más, así, sin extremidades, por sus propios y al parecer escasos medios, ella logra salvarse de todos los peligros que el mundo encierra. Por tal razón, la serpiente bien puede ser representante de la posibilidad de asumir que el mundo, es decir, la tierra, es «el todo»; que el mundo es el único ser existente y que, por tanto, nada hay fuera del mundo.

<sup>173</sup>. *Ibid.* p. 492.

<sup>174</sup>. Cassirer, E. *Antropología filosófica*, p. 63.

<sup>175</sup>. *Ibid.* p. 57.

El nombre de un objeto no encierra pretensión sobre su naturaleza; no está destinado a ser φύσει ὄν, a ofrecernos la verdad de una cosa. La función de un nombre se limita siempre a subrayar un aspecto particular de una cosa y, precisamente, de esta restricción y limitación depende su valor. No es función de un nombre referirse exhaustivamente a una situación concreta, sino, simplemente, la de destacar un cierto aspecto y morar en él.<sup>176</sup>

Desde esta perspectiva, la imagen de “escuchar a la serpiente” presente en el relato antes anunciado puede ser interpretada, simple y sencillamente, como la representación de la inclinación humana a considerar al ser humano como un hecho más de la naturaleza, como un mero producto de la fuerza de la tierra.

Ahora bien, la razón por la cual esta opción pudo ser asumida y desarrollada en los orígenes de la humanidad a través del mito, del totemismo y del heroísmo, se encuentra, según puedo ver, en la capacidad de saber de sí («ser para sí», «autoposición») que distingue al ser humano. Es decir, supongo que, al descubrirse a sí mismo y a la naturaleza como mera presencia, arrobados y embriagados los sentidos por tal revelación, el ser humano no alcanzó sino a quedarse extático en tal manifestación y, por ello, no atinó sino a fundar toda otra operación especulativa en función de tal hallazgo<sup>177</sup>.

Se extiende la idea de que, en el fondo, no es “alguien” el que obra, sino una pura indeterminación, que no es posible sujetar en ninguna parte, que no se presenta ante nadie, que no contesta a pregunta alguna, que no responde de lo que acontece. Su manera de obrar es entendida como algo necesario, y el individuo se somete a ella. Se la siente como algo inaprensible, y aparece, por tanto, como un misterio, al cual se dirigen, en forma pervertida, aquellos sentimientos que el hombre debe experimentar ante el destino y ante Dios.<sup>178</sup>

Pero obrar así tuvo sus consecuencias. En efecto, por causa del carácter cambiante y siempre en transformación que ostenta tener el mundo, considerar al ser humano como un hecho más de la naturaleza, como un mero producto de la fuerza de la tierra, no tuvo otra resolución que lo-

---

<sup>176</sup>. Ibid., p. 202.

<sup>177</sup>. De ser así, esto podría aclarar de dónde le vino “el mal” al espíritu. Es decir, de dónde le vino al ser humano la necesidad de no tomar en cuenta idea ninguna de dios creador o cosa semejante para dar sentido a su estancia en la tierra y por qué, en todo caso, plateo, la idea de lo divino desde la naturaleza, al hacer de esta última su dios. Como vemos, esta solución es, muy espontánea y, por así decirlo, casi instintiva. Por tanto, la opción asumida por la fe de Israel parece ser más el resultado de una reflexión, es decir, del hecho de haber reparado o pensado con más detenimiento todo el desconcierto y todos los delitos posteriores presentes en el mundo surgidos a raíz de haber tomado esa primera y comprensible opción. Obviamente, esa reflexión surgió de quien, por siglos padeció la peor parte de tales resultados y no de quien obtuvo la mejor de ellos; a saber: un pueblo esclavo.

<sup>178</sup>. Guardini, R. *El poder. Un intento de orientación*, p. 30.

calizar en la caducidad, en la vulnerabilidad, el más profundo principio de su existencia. Por ello, la sobrevivencia se revela como el único sentido de la estancia del ser humano en la tierra.

Para todos los animales la existencia es una lucha constante por alimentarse, una lucha por devorar a cualquier otro organismo que pueda colocarse en su boca y pasárselo a través del gástrico sin ahogarse... Además del sabroso placer de consumir a otros organismos se encuentra la cálida felicidad de continuar existiendo, continuar experimentando los estímulos físicos, percibir las propias pulsaciones interiores y la musculatura, disfrutar los placeres que transmiten los nervios. Después de que el organismo se encuentra hartado, lo anterior se convierte en su tarea frenética que todo lo consume: aferrarse a la vida a cualquier costo...<sup>179</sup>

Esta consecuencia queda reportada en el relato bíblico. En efecto, este último señala que, tras "escuchar a la serpiente", los seres humanos se sintieron desnudos y tuvieron la necesidad de "hacerse unos cinturones con hojas de higuera".

El cuerpo del hombre está desudo y expuesto; en su blandura está sujeto a cualquier golpe inesperado. Todo lo cercano que él mantiene apartado de sí con artes y mañas, desde lejos puede alcanzarlo con facilidad. Espada, lanza y flecha son capaces de penetrar en él. Ha inventado el escudo y la armadura, ha levantado murallas y fortalezas enteras alrededor suyo. Pero la seguridad que más desea es un sentimiento de *invulnerabilidad*.<sup>180</sup>

De esta forma, considerar al ser humano como un hecho más de la naturaleza no implica otra cosa que suponerlo librado a sus propias fuerzas y, por tanto, obligado a que, de acuerdo a sus capacidades, eche mano de los recursos de la naturaleza para sufragar sus necesidades de supervivencia y, así, mantenerse a salvo. Ello explica por qué, una vez enraizada en la naturaleza la experiencia de sí mismo, el sentimiento de seguridad que más desea el ser humano no sea otro que el sentimiento de *invulnerabilidad* ("y seréis como dioses").

Según Canetti, por dos caminos diferentes intentó el ser humano adquirir ese sentimiento. Uno y otro, son exactamente opuestos. Por tanto, sus resultados son muy diferentes. En efecto, por una parte, procuró alejar de sí el peligro, interpuso grandes espacios entre sí y el peligro, espacios que podría abarcar y vigilar con la vista. Por decirlo así, se ocultó del peligro y desterró el peligro. Por otra parte, el ser humano "dejó que el peligro se acercase lo más posible y se jugó el todo por el todo."<sup>181</sup> Este otro camino, señala nuestro autor, es el del cual siempre se siente más

<sup>179</sup>. Becker, E. *La lucha contra el mal*, pp. 18-19.

<sup>180</sup>. Canetti, E. *Masa y poder*. Traducción de Hors Vogel. Madrid: Alianza/Muchnik (El libro de Bolsillo, 931), 1995; 496pp., p. 224.

<sup>181</sup>. *Ibid.*, p. 225.

orgullosos. Puesto que todas las antiguas tradiciones están repletas del enorgullecimiento y la fama que se adquiere por ir a buscar el peligro y hacerle frente, bien podemos suponer que de todas las situaciones posibles el ser humano ha seleccionado la de riesgo mayor y la elevó a la cúspide. ¿Por qué artes logró hacerlo? En opinión de Canetti, “reconoció un enemigo en alguien y lo desafió. Quizá ya era su enemigo, o quizá en ese momento él lo haya designado para ello. De cualquier manera que haya sucedido, la intención era buscar el mayor peligro y la suerte irrevocable.”<sup>182</sup>

Puesto que en el capítulo anterior he aclarado que el combate y el desafío son formas características del sistema totémico y del heroísmo, bien podemos concluir que tanto el totemismo como el heroísmo tienen una misma raíz, a saber: asumir al ser humano como un hecho más de la naturaleza y, por tanto, suponer que el mundo es «el todo», que el mundo es el único ser existente y que, por lo tanto, el mundo es el único ser, autor de esta creación; es creador de sí mismo, creador de todo lo que aparece en su evolución, autocreador. Ciertamente, así lo corrobora la estructura básica del mito, que, según quedó explicado en el capítulo segundo, de una u otra forma, intenta “argumentar” a favor de la autocreación y autosustentación del mundo.

Ahora bien, si el heroísmo y el totemismo pueden ser vistos como consecuencias básicas de llegar a considerar al ser humano un hecho más de la naturaleza, bien puede decirse que la visión del mundo que defiende la creación de un dios trascendente busca oponerse radicalmente a cualquiera de esas tradiciones, donde la lucha, la confrontación y, por consiguiente, el sometimiento y la opresión del débil por el fuerte, constituyen la dinámica básica. Así, la idea de un dios creador, como algo hasta entonces no barruntado y nuevo, debe ser vista como el grito, el clamor, que el oprimido, el esclavo, el sufriente, lanza al mundo, con el fin de producir los elementos teóricos necesarios para hacer de su condición un hecho aberrante, “*contra natura*”. Por ello, tarea básica de esta otra concepción del mundo es denunciar y presentar las deleznable consecuencias surgidas de ver al mundo como el único ser existente.

La cruel evidencia de la caducidad y la debilidad humanas trae consigo la presencia de las rivalidades y las oposiciones entre los seres humanos. Por ello, la búsqueda incesante del sentimiento de invulnerabilidad o, lo que es lo mismo, la necesidad vital de la sobrevivencia que apremia a todos y cada uno de los seres humanos, urge a cada uno a encontrar, abrir y mantener

---

<sup>182</sup>. *Ibidem*.

posibilidades y medios para su logro. Entonces, la ley del más fuerte se legitima y se asume, en todas sus modalidades y dimensiones, como código del dinamismo cósmico y humano.

Es el camino del *héroe*. ¿Qué quiere el héroe? ¿Qué es lo que de veras persigue? La gloria que todos los pueblos han tributado a sus héroes, una gloria tenaz, difícilmente perecedera, en cuanto que sus hazañas ofrecían variedad o se sucedían con suficiente rapidez, engaña sobre los motivos más profundos de estas hazañas. Se supone que les interesaba sólo la gloria, pero creo que originalmente perseguían otra cosa: el sentimiento de invulnerabilidad que de este modo logra-ba ganarse cada vez en mayor medida.

La situación concreta en la que se halla el héroe tras el peligro superado es la del superviviente. El enemigo quería su vida, como él la del enemigo. Con este objetivo declarado e inamovible el uno ha hecho frente al otro. El enemigo ha sucumbido. Al héroe, en cambio, no le ha sucedido nada durante el combate. Colmado por el monstruoso hecho de su supervivencia, se abalanza al próximo combate. Nada le pudo afectar, nada le podrá afectar. De victoria en victoria, de un enemigo muerto al otro, se siente cada vez más seguro: su invulnerabilidad aumenta, se convierte en una armadura cada vez más perfecta.

No se puede adquirir de otra manera la sensación de invulnerabilidad. Quien ha desterrado el peligro, quien se oculta ante él, sólo ha pospuesto el propio destino. Quien enfrenta al destino, quien realmente sobrevive, quien vuelve a enfrentarse, quien acumula los momentos de supervivencia, aquél puede alcanzar el sentimiento de invulnerabilidad. De hecho, se convierte en un héroe una vez que tiene ese sentimiento. Ahora arriesga todo, nada tiene que temer. Quizá nos inclináramos a admirarlo más mientras aún tuviera motivos para sentir terror. Pero esa es la concepción del observador externo. El pueblo quiere a su héroe invulnerable.<sup>183</sup>

Por ello, la tradición hebraica ilustró la oposición entre los seres humanos, resultante de “escuchar a la serpiente”, con la imagen que cito a continuación.<sup>184</sup> Antes de recurrir a la imagen, recordemos que, previamente escuchar a la serpiente, Adán se encontraba en íntima unión con su consorte. En efecto, cuando por vez primera tuvo contacto con ella asombrado exclamó: «Esto sí que ya es hueso de mis huesos y carne de mi carne».

Oyeron a Yahvé Dios, que se paseaba por el jardín al fresco del día, y se escondieron de Yahvé Dios el hombre y su mujer, en medio de la arboleda del jardín. Pero llamó Yahvé Dios al hombre, diciendo: «¿Dónde estás?» Y este contestó: «Te he oído en el jardín, y temeroso porque estaba desnudo, me escondí». «¿Y quién, le dijo, te dijo que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol que te prohibí comer?» Y dijo el hombre: «La mujer que me diste por compañera me dio de él y comí».<sup>185</sup>

Ahora bien, en lo que a la rivalidad respecta, la tradición hebraica echó mano de la paradigmática pareja Caín y Abel, así lo corrobora el relato que a la letra dice:

<sup>183</sup> Ibid., p. 225.

<sup>184</sup> Génesis 2, 23.

<sup>185</sup> Génesis 3, 8-12.

Conoció el hombre a su mujer, que concibió y parió a Caín, diciendo: «He alcanzado de Yahvé un varón». Volvió a parir, y tuvo a Abel, su hermano. Fue Abel pastor y Caín labrador; y al cabo del tiempo hizo Caín ofrenda a Yahvé de los frutos de la tierra y se la hizo también Abel de los primogénitos de su ganado, de lo mejor de ellos; y agradóse Yahvé de Abel y de su ofrenda, pero no de Caín y la suya. Se enfureció Caín y andaba cabizbajo... Dijo Caín a Abel, su hermano: «Vamos al campo». Y cuando estuvieron en el campo, se alzó Caín contra Abel, su hermano, y le mató.<sup>186</sup>

A través de esta imagen, el pueblo hebreo ilustra cuál es la resolución práctica que la vida humana juzgada conforme a la naturaleza puede tener. Se trata de una preocupación desmedida por superar, a toda costa y a cualquier precio, la propia impotencia.

Ahora bien: las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagueces, orgías y otras como éstas, de las cuales os prevengo... No seamos codiciosos de la gloria vana provocándonos y envidiándonos unos a otros.<sup>187</sup>

Por consiguiente, el «amor desordenado del hombre a sí mismo» o, lo que es igual, el egoísmo humano que, básicamente, surge de un «temor desordenado», es decir, de la necesidad del sentimiento de invulnerabilidad, se presenta como la resolución práctica de una vida humana juzgada conforme a la naturaleza. Por tal razón, una vida así juzgada se caracteriza por la ciega urgencia de establecer incondicionalmente los propios intereses.

La naturaleza del amor propio y de este yo humano es la de no amar más que a sí mismo y no considerar más que a sí mismo. ¿Qué hará? No podrá impedir que este objeto que él ama esté lleno de defectos y de miserias: quiere ser grande y se ve pequeño; quiere ser dichoso y se ve miserable; quiere ser perfecto y se ve lleno de imperfecciones; quiere ser objeto del amor y de la estima de los hombres y ve que sus defectos no merecen más que su aversión y su desprecio. Este obstáculo, ante el cual se halla, produce en él la más injusta y la más criminal pasión que sea posible imaginar; porque concibe un odio mortal contra esa verdad que le reprende y le convence de sus defectos. Desearía aniquilarla, y no pudiendo destruirla en sí misma, la destruye, tanto como puede, en su conocimiento y en el de los demás; es decir, que pone todo su empeño en cubrir sus defectos a los demás y a sí mismo, que no puede sufrir que se les haga ver ni que se les vea... Hay diferentes grados de esta aversión por la verdad; pero se puede decir que está en todos en algún grado, porque es inseparable del amor propio.<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Génesis, 4, 1-8.

<sup>187</sup> Gálatas 5, 19-21 y 26.

<sup>188</sup> Pascal, B. *Pensamientos*, 4, 130, p. 68.

De esta forma, prácticas cotidianas de una vida así juzgada son la avaricia, la envidia, las discordias, los chismes, las críticas, el orgullo, la lujuria, la gula; en fin, todos los laberintos provocados por el odio, los celos y la violencia, implicada en las divisiones, las rivalidades, que incita un «temor desordenado» a la vulnerabilidad de la condición humana.

Nuestro querer tener, bien se dirija al disfrute, bien al honor, a la posesión, al poder, en definitiva no radica sino en el desmesurado amor *propio*.<sup>189</sup>

En efecto, todas las actitudes antes mencionadas son productos de la lucha por la sobrevivencia que, para ser claros, se confunde con el ejercicio del poder. En efecto, Guardini afirma:

Es manifiesto que toda acción, toda creación, toda posesión y todo goce producen inmediatamente el sentimiento de tener poder. Lo mismo ocurre con todos los actos vitales. Toda actividad en la que repercute directamente la fuerza vital representa un ejercicio de poder y es experimentada como tal. También podemos afirmar esto mismo con respecto al conocimiento. En sí mismo, el conocimiento significa la penetración intuitiva e intelectual de lo que es, pero el que conoce experimenta en ello la fuerza que produce esta penetración. El que conoce experimenta cómo se “apodera de la verdad”, y esto se transforma a su vez en el sentimiento de “ser dueño de la verdad”... La sumisión a la verdad se transforma aquí en un sentimiento de dominio sobre ella, en una especie de legislación espiritual. Pero la conciencia de poder producida por el conocimiento encuentra también una expresión que actúa de manera directa; esto ocurre cuando se transforma en magia... Por esta razón, todo acto, todo estado, e incluso el simple hecho de vivir, de existir, está directa o indirectamente unido con la conciencia del ejercicio y del goce del poder.”<sup>190</sup>

Esta es la razón por la cual, la lucha por la sobrevivencia alcanzó en el ser humano una dimensión tan amplia y compleja, como lo pueden llegar a ser el heroísmo o el totemismo, que no ponen de lado la sociedad de castas. Sólo así se explica lo útil que puede llegar a ser plantear las consecuencias prácticas de la vida humana juzgada conforme a la naturaleza, cuando lo que se busca es combatir radicalmente la esclavitud.

En efecto, en primer lugar, permite localizar la raíz, la causa, la fuente de dónde aquella mana y se alimenta. En efecto, ¿qué otro motivo, sino la intención de satisfacer y salvaguardar todas sus necesidades de manutención y sobrevivencia, en las que, como he señalado, se involucra el ejercicio del poder, podría permitir el hecho que unos seres humanos, por vía de la fuerza y por virtud de cierta visión del mundo, sometan, dominen, sojuzguen, esclavicen, a otros? Por otra par-

<sup>189</sup>. Pieper, J. *El concepto de pecado*, p. 76.

<sup>190</sup>. Guardini, R. *El poder. Un intento de orientación*, pp. 32-34

te, en segundo lugar, ofrece un camino para, en su momento, aclarar la razón por la cual, la variable "persona humana" hace posible que la mera posibilidad de cambio y transformación, abierta por la noción de un dios creador, se convierta en ineludible exigencia y, en tercero, que la incidencia que el dios creador pueda ejercer sobre su creación, quede acotada por la exigencia de una toma de posición, de un juicio, de una valoración, por parte de la divinidad que, básicamente, quede centrado en la voluntad salvífica.

Por tanto, asumir que la concepción del mundo y del ser humano como mera naturaleza trae por consecuencia un «temor desordenado» que desemboca en un «amor desordenado del hombre a sí mismo» es herramienta utilísima en el combate radical contra la esclavitud. Sin embargo, para acotar en sus justas dimensiones esa utilidad hace falta hacer alusión a la compleja y controvertida idea de pecado.

### 3.4. El pecado y el criterio "material".

¿Qué es el pecado? Como "es evidente que nadie puede tratar sin presupuestos el tema del pecado"<sup>191</sup>, la respuesta a esta cuestión no es unívoca, pues puede alcanzar expresiones de un carácter francamente negativo, condenatorio, que puede llegar hasta el extremo de negarle cualquier importancia reflexiva o teórica.

Y nos hallamos de plano en tal ocultar cuando filosofando, es decir, cuando examinando críticamente el todo del mundo y de la existencia bajo cualquier aspecto concebible, intentamos esclarecer el concepto de pecado. Quien, p. ej., en busca de una orientación transitoria, consulta los tres tomos del *Diccionario de conceptos filosóficos* de Rudolf Eisler, no encontrará allí en absoluto el lema «pecado»; y quien entonces, cosa obvia, buscara información bajo el título «culpa», se vería remitido de nuevo a otro lema («imputabilidad»), donde finalmente se encuentra algunos datos muy precarios. Ahora bien, esa omisión explícita de un concepto antropológico fundamental en la temática de la filosofía corresponde a una determinada teoría formal, tal como ésta se encuentra, p. ej., en Nicolai Hartmann y también en Martin Heidegger. En la *Ética* de Nicolai Hartmann (primera edición 1925) aparece al respecto la manifestación más solemne y trascendente que se haya hecho en los últimos decenios; allí se afirma que la ética no conoce en absoluto el concepto de pecado; «esta no tiene ningún lugar para él». Y en *Ser y tiempo*, la obra magna de Martin Heidegger, aparecida casi al mismo tiempo, leemos asimismo que «el preguntar filosófico en principio no sabe nada del pecado».<sup>192</sup>

<sup>191</sup> Pieper, J. *El concepto de pecado*, p. 20.

<sup>192</sup> *Ibid.* p. 17.

Desde una posición menos radical, aunque no por ello menos crítica, podría decirse que el pecado es un buen pretexto para el sometimiento y la represión. Y quienes así juzgasen, tendrían razón. Pero, a decir, verdad, sólo parcialmente, pues al pensar así olvidarían que el contexto donde la idea de pecado surgió no era otro que la lucha radical contra la esclavitud. Por ello, para que la afirmación que ellos defienden pueda ser considerada conocimiento, debería estar planteada como una interrogación. Es decir, debería ser propuesta de la manera siguiente: «Si la idea de pecado surgió en el contexto de una lucha radical contra la esclavitud, ¿por qué hoy por hoy puede, sin embargo, estar al servicio de la represión y la dominación?». Ciertamente, también podría tomar la forma de una aserción. Entonces se leería: «A pesar de que la idea de pecado surgió en un contexto a favor de la lucha contra la esclavitud, puede verse que un uso específico de la misma ha logrado servir a la represión y a la dominación». Mas, según parece, esta segunda forma afirmativa, exigiría formular y responder la pregunta anterior.

Puesto que la resolución de la paradoja que las preguntas anteriores plantea es asunto muy lejano de las metas que esta disertación se ha propuesto, no será aquí el lugar donde tales interrogantes encontrarán respuestas. Por tanto, su aclaración queda postergada para un momento más propicio. No obstante, en atención a esas mismas metas, sí cabe hacer aquí algunos comentarios respecto de los servicios que la idea de pecado puede, en mi opinión, llegar a ofrecer a la lucha radical contra la esclavitud. Por tanto, presentaré tales comentarios enseguida.

Normalmente el pecado se entiende como “la rebelión intencionada contra la voluntad de Dios”<sup>193</sup> y, por tanto, como una “lejanía de Dios”.<sup>194</sup> Con todo, a través de estas notas alusivas nada se clarifica. Antes bien, la realidad significada y denominada con este vocablo sigue inaccesible, oculta. Por tanto, habrá que añadir algo más al respecto para estar en posición de poner en claro la utilidad que esta idea puede tener en la lucha radical contra la esclavitud.

Nuestro pecado es desprecio del Creador. Y pecar es despreciar al Creador, es decir, no hacer por Él lo que creemos que debemos hacer. O bien no dejar de hacer lo que estamos convencidos de que debemos dejar de hacer por Él.<sup>195</sup>

La palabra ‘pecado’ es fuerte y grave, intenta señalar algo cuya presencia en el mundo es innegable. En efecto, por un lado, busca denunciar la presencia de una alteración de la estructura

<sup>193</sup> Langemeyer, G. “Pecado y culpa”, en *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>194</sup> Cf. Ganoczy, A. “Pecado Hereditario” en *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>195</sup> Pedro Abelardo, *Conócete a ti mismo*. Traducción de Pedro R. Santidrián. Barcelona: Altaya, 1994, 150pp., p. 8.

más básica de la vida y, por otro, pretende conmover esa estructura hasta sus fundamentos más básico. Por tanto, en el sentido primordial de esta palabra se encuentra implícita una condena, una crítica, un juicio reprobatorio y severo contra un orden de cosas y, como enseguida veremos, contra una acción, contra una decisión. Así, con la palabra 'pecado' se denuncia que al examinar el todo del mundo y de la existencia bajo cualquier aspecto concebible, se llega a la conclusión que "algo no está en orden aquí".<sup>196</sup> Ahora bien, puesto que, como apunta Pieper, en la gran tradición intelectual de occidente el uso de la palabra 'orden' apunta a algo claramente dinámico<sup>197</sup>, el concepto 'pecado' alude a una dirección de movimiento en forma de acontecer, contraria a un fin preciso y concreto. ¿Cuál es ese fin? Evidentemente, uno en el que la esclavitud sea imposible, impensable, inadmisible, insostenible, absurda. Por tanto, el concepto 'pecado' busca condenar un orden de cosas cuyo dinamismo, cuyas relaciones, favorecen la opresión, la injusticia, la esclavitud, la explotación.

En este sentido, la idea de pecado y la idea de creación deben ser consideradas el resultado de un esfuerzo ingente por dar a luz categorías contrarias a la visión del mundo dominante, es decir, a los sistemas que, fundados en un naturalismo recalcitrante y rigorista, dan sustento a una sociedad teocrática y esclavista. En efecto, sólo un Dios trascendente al mundo podía ser una divinidad a favor de los "humildes y sencillos". De igual forma, sólo una noción capaz de aludir a una "perturbación del orden" podía condenar el dinamismo de relaciones que hacía de la esclavitud un hecho "natural" y, por consiguiente, indisputable.

Aunque el pecado es una perturbación de la ordenación al fin, es a la vez, y quizá en primer lugar, infracción de una norma de conducta<sup>198</sup>.

Pero, a decir verdad, para que la imagen de perturbación que la idea de pecado entraña, pueda ser herramienta eficaz en la lucha radical contra la esclavitud es menester suponer que el poder del cual tal perturbación resulta no tiene las magnitudes de un poder fundamental, es decir, de un poder ordenador (creador) del mundo sino, en todo caso, de un poder subsidiario, producto de un tal poder. De otro modo, la perturbación resultado del pecado vendría a constituirse parte de las estructuras básicas e inamovibles del mundo y, por consiguiente, resultaría inextirpable, pues, al ser resultado de un poder ordenador, no habría nada en su contra. Así, la esclavitud, uno de los

<sup>196</sup>. Cf. Pieper, J. *El concepto de pecado*. p. 13.

<sup>197</sup>. Cf. *Ibid.* p. 44.

<sup>198</sup>. *Ibid.* p. 38.

resultados más tremendos de tal perturbación, si bien podría ser condenable, resultaría inamovible. Entonces la noción de pecado conseguiría la misma conclusión que los sistemas esclavistas enarbolaban y, por tanto, se convertiría en una vía alternativa para su defensa.

Pero, según he dicho, la noción de pecado si logra ser herramienta útil en la lucha contra la esclavitud. Por consiguiente, el poder del cual resulta la perturbación que ella señala, queda asignada como producto de un poder concreto y subsidiario.

El pecado como un poder... debe interpretarse en este sentido la primera mención bíblica del concepto de «pecado»...<sup>199</sup>

Como he dicho antes, la tradición hebrea ha supuesto que el ser humano no tiene el poder como un derecho propio, autónomo, sino como un feudo. De esta suerte, para ser eficaz en la lucha contra la esclavitud, la perturbación producto del pecado debe ser considerada consecuencia de un acto humano. Sólo si el pecado es considerado una acción humana, un acto del hombre, la esclavitud puede ser vista no sólo como algo condenable, sino, además, y esto es lo más importante, como algo reversible, superable. Condenable por que se supone que es una acción que infringe una norma puesta por Dios (el Dios vivo, el Dios verdadero). Por esta razón, lo distintivo del pecado es ser la infracción de una norma suprahumana de conducta. Por consiguiente, la noción de pecado supone la presencia en el mundo de un fin dado de antemano en la estructura esencial de la realidad, un fin, hay que decirlo, que es del todo contrario a la esclavitud.

El ser humano, por el contrario, no depende de nuestra decisión, como no depende de ella el fin de la existencia humana: sobre esto no decidimos nosotros mismos, ni se trata de algo «pensado» por la razón. Más bien, encontramos tal fin como algo dispuesto ya por encima de nosotros, a al amañera como nos encontramos a nosotros mismos existiendo en el mundo como esta ciencia así articulada. Y a este fin de la existencia humana en conjunto, si las cosas han de estar rectamente dispuestas, deben incorporarse subordinarse todos los fines particulares...<sup>200</sup>

Entonces, el pecado puede ser considerado como una infracción, como una interrupción del orden y, por tanto, como una acción cuyo resultado es la intrusión humana en la trama de un fin superior, como una alteración en la red de sentido que afecta el fin de la vida misma, como un

<sup>199</sup> Ibidem.

<sup>200</sup> Ibid. p. 32.

hecho que infringe los fines dados a la existencia y la naturaleza humana y que han sido puestos por un poder superior.

Si no se diera esta libertad de decisión, en virtud de la cual podemos comportarnos de una manera o de otra, afirmando o negando, respecto del fin dado ya de antemano con nuestra naturaleza y nuestra existencia, si no hubiera ninguna acción fallida del tipo mencionado, una acción que está en nuestras manos, que nosotros queremos, que brota de «nosotros»; entonces no habría ni culpa ni pecado en sentido estricto.<sup>201</sup>

Mas, así definido, el pecado no es evaluado desde su elemento más auténtico. En efecto, el pecado es todo lo que anteriormente se ha dicho pero, ante todo es una acción humana querida libremente, surgida desde la capacidad de la autodeterminación. De esta suerte, lo auténtico del pecado está en la voluntariedad en el *voluntarium*.<sup>202</sup> De no ser así, aunque el pecado pudiera ser imputable al ser humano, éste último jamás podría ser condenado, juzgado y, mucho menos, castigado, pues la responsabilidad de esa acción radicaría en aquél poder que ordenó las cosas de manera tal la acción pecaminosa tuviera lugar. Además, así visto el pecado, sus consecuencias resultarían ser hechos incontestables o, mejor dicho, inamovibles, irreversibles. Y, entonces, el concepto de pecado fracasaría a la hora de luchar radicalmente contra la esclavitud.

Pues bien, sólo considerado como una acción humana querida libremente el concepto 'pecado', en consonancia con la variable "persona humana", permite que la mera posibilidad de cambio y transformación, abierta por la idea de un Dios creador, se convierta en ineludible exigencia. La variable pecado abre la posibilidad de exigir la transformación del mundo porque éste se presentado como una perturbación de la ordenación al fin, que impone a la realidad una orientación singular y específica, distinta a la ofrecida o planteada por el creador de todas las cosas; es decir, el bien.

Ahora ha quedado roto el vínculo fundamental de la existencia. Con todo, tanto antes como después, el hombre posee el poder y la posibilidad de dominar. Pero el orden dentro del cual tenía su sentido el poder, porque era servicio y estaba garantizado por la responsabilidad ante el auténtico Señor, ha sido trastornado.<sup>203</sup>

---

<sup>201</sup> Pieper, J. *El concepto de pecado*, p. 40.

<sup>202</sup> Cf. *Ibid.* p. 28.

<sup>203</sup> Guardini, R. *El poder. Un intento de orientación*, p. 46.

Con todo, en este contexto es de gran utilidad la expresión 'pecado original'. De ello hablaré a continuación.

### 3.4.1. La idea de pecado original.

"En su significado original el término pecado indica caída, ruina. En efecto, la raíz sánscrita *ped*, de la que proviene el término griego *πίπτω* y el latino *pessum*, significa caer. Dejando aparte el campo físico, el significado del término se limita a indicar la caída en el campo moral. Bajo este aspecto se usa el sustantivo *παράπτωμα* en la Sagrada Escritura para significar el estado de aquel que ha caído de la dignidad o perfección moral."<sup>204</sup> Ahora bien, sin con ello considerar agotada la compleja historia de la teología del pecado original<sup>205</sup>, ni mucho menos intentar aquí entrar en el terreno de la teología, debo decir que con esta singular expresión se enuncia "una falta voluntaria contra el fin y el sentido de la existencia en conjunto marcado de antemano por la divinidad."<sup>206</sup> Por tanto, la expresión 'pecado original' puede ser comprendida como ausencia de la justicia original. Así, el pecado original aparece como un desorden por referencia o, mejor dicho, contraposición a un orden previamente decretado. Por ello, bien puede quedar definido como «trasgresión de un precepto divino».<sup>207</sup>

Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho...<sup>208</sup>

De este modo, con la idea del pecado original se pretende señalar que, no por virtud de la estructura última del mundo, sino por causa de una decisión humana, al parecer ancestral, "algo no está en orden en el mundo mismo". Se trata de la opresión, la dominación, el sojuzgar al débil, en fin, la esclavitud. Así, lo que la idea de pecado original trata de expresar es que, por voluntad de

<sup>204</sup> Palazzini, P. "El pecado" en, Palazzini, P. *et alia. Realidad del pecado*. Traducción de José Luis Martín, Madrid: Rialp (Enciclopedia de la ética y moral cristianas, Tomo X), 1959; 430pp, p. 15.

<sup>205</sup> El texto de C. Baumgartner titulado *El pecado original* presenta una revisión profunda y concreta de esa teología, su desarrollo histórico y otros tantos temas relacionados con este importante asunto. Remito, pues, al lector a ese texto a fin de que pueda contactar con información especializada y clara de un tema que, de acuerdo a los fines últimos de esta disertación, sólo ha de ser tratado desde el punto de vista del servicio que la idea de pecado original puede prestar a la lucha contra la esclavitud.

<sup>206</sup> Pieper, J. *El concepto de pecado*, p. 40.

<sup>207</sup> *Ibíd.* p. 19.

<sup>208</sup> *Génesis*, 1, 31.

algunos seres humanos y no por causa "natural", otros viven en la injusticia, víctimas de la infamia, del oprobio, de la degradación, de la ignominia.

Y la decisión por el «absoluto» amor propio, o sea por la libertad en este sentido asimismo «absoluto», es decir, desligada de toda proporción con la realidad, constituye el pecado original, el primero que se haya cometido jamás y, según hemos dicho, el origen permanente de toda culpa concreta.<sup>209</sup>

Su mensaje, sin embargo, es temible, horroroso. Denuncia un desorden, un desarreglo en la estructura más íntima de la realidad, un desajuste presente de entrada, de raíz.

Si considero la realidad de la existencia humana que me sale al encuentro y... la considero bajo todo aspecto posible; y si entonces intento dominar lo que se muestra; no podré tener el más mínimo motivo legítimo para dejar no hablar de pecado.<sup>210</sup>

Empero, no obstante que el pecado original es considerado algo cuyas consecuencias en el mundo se reconocen de todo punto, debe ser comprendido como un desorden inicial, inaugural, ancestral, y no primordial. Es decir, debe ser asumido como un desorden provocado, producido, pero jamás preestablecido. Y, en este sentido, como un estado de cosas, si bien reinante, no absoluto. Pues, como ha quedado dicho, la fe de Israel sostiene que "no somos nosotros los que —p. ej., mediante una libre elección— hemos puesto el fin en cuya pérdida consiste el pecado. Más bien, sin que nadie nos haya consultado, nos encontramos ya dispuestos hacia este fin."<sup>211</sup>

Entonces, bajo la noción de pecado, lo primordial, lo originario, lo inaugural, lo primigenio es, ontológicamente hablando, el orden, el verdadero estado de cosas instaurado por Dios desde el principio del mundo. Mientras tanto, lo eventual, insustancial y secundario es el desorden; es decir, el pecado, la decisión humana de orientar la dinámica cósmica hacia un fin contrario a su verdadera razón de ser.<sup>212</sup> Por consiguiente, lo que la idea de pecado original busca alcanzar es la

---

<sup>209</sup> Ibid. p. 77.

<sup>210</sup> Ibid. p. 18.

<sup>211</sup> Ibid., p. 39.

<sup>212</sup> Esta verdadera razón de ser parece quedar definida en una perfección maravillosa donde la ausencia del sufrimiento, la integridad o exención de la concupiscencia (desordenado amor de sí mismo) son sus más elementales características. De ellas, entre otras se derivan la posesión de la ciencia y la exención de error.

condenación radical y absoluta del estado de cosas vigente (esclavitud) en función de una norma de vida que, por ser considerada previa, es más auténtica y legítima (equidad).<sup>213</sup>

Dijo, pues Yahvé Dios a la mujer: «¿Por qué has hecho eso?» Y contestó la mujer: «La serpiente me engaño y comi»...<sup>214</sup>

¿Por qué es importante esta aclaración? Si es verdad que la idea de pecado fue creada para apoyar la lucha contra la esclavitud, ella debe servir, en primer lugar, para condenar la realidad presente y, en segundo, para promover su transformación hacia un objetivo claro y materialmente realizable. Si fuera el caso que el pecado (desorden) fuere algo primordial y no meramente inicial, sus consecuencias se presentarían como algo irremediable o, si se quiere —depende del ángulo desde el cual quiera verse el hecho— “normal” o natural. Y, en este sentido, aquél quien hubiese ideado la noción de pecado como herramienta de crítica, no habría ganado otra cosa que encontrarse los fundamentos para la desesperación total.

Un error en las conclusiones puede corregirse desde la verdad de los principios, mientras que un error en los principios no puede a su vez corregirse desde algo anterior, porque esto anterior no existe. Otra comparación: en los asuntos públicos pueden hallarse dos tipos de desórdenes, quizá apenas distinguibles para el observador superficial; el uno puede subsanarse desde dentro, desde lo propio; el otro no. Si el desorden consiste en que las leyes vigentes son ciertamente justas, pero no se aplican ni observan con rigor, entonces es posible sanar el desorden desde el principio del derecho existente, que ha permanecido sano.<sup>215</sup>

Entonces, para evitar promover un callejón sin salida, la idea de pecado está relacionada con la noción de claudicación, dimisión, alejamiento de un orden original, primitivo, inaugural, primordial, por parte del ser humano. Por tal razón, el pecado original, como punto de partida del existir humano, es ante todo y primariamente un *hacer*, una acción humana que perturba la ordenación a un fin, dado con la naturaleza del ser humano, es decir, puesto en el dinamismo cósmico

<sup>213</sup> Evidentemente, la definición aquí propuesta puede no coincidir con las posturas más puristas de la teología. Lo mismo vale decir, respecto de las concepciones que la reforma, el existencialismo, el psicoanálisis y otras corrientes del pensamiento contemporáneo generaron. Puesto que los fines de esta disertación no están encaminados a llevar a cabo una comparación de este estilo, remito al lector al texto *el Pecado en la Filosofía Moderna*, que contiene una colección de ensayos de autores varios donde se abordan las diversas maneras en las que tales corrientes han comprendido y hablado del pecado. [Masi, R. *et alia*. *El pecado en la filosofía Moderna*. Traducción de José Luis Martín, Madrid, Rialp, 1959; 237pp.]

<sup>214</sup> *Génesis*, 3, 13.

<sup>215</sup> Pieper, J. *El concepto de pecado*, pp. 82-83.

por virtud de un poder ajeno al hombre. Pero el pecado original no es causa de la ignorancia, pues la ignorancia excluye precisamente la “intención consciente” que caracteriza al pecado.

Antes he dicho que “el elemento esencial de pecado, en última instancia, viene a ser el quebrantamiento de una norma absoluta, que trasciende al hombre y, por tanto constituye una oposición a Dios, una falta voluntaria contra el fin y el sentido de la existencia en conjunto.”<sup>216</sup> Por ello, el pecado tampoco puede ser visto como un descuido, es decir, como una falta no pretendida, sino la pérdida libremente querida de lo que constituye el sentido de la vida o, lo que es lo mismo, una acción consciente contra el sentido de la propia existencia<sup>217</sup>. No por otra razón el pecado es condenable, reprehensible y, al mismo tiempo y en la medida de lo posible, corregible.

*Todo pecado se entiende como infracción contra el orden de la naturaleza en conjunto y también contra la naturaleza del hombre.*<sup>218</sup>

Por ello, además de una crítica radical de la realidad, la noción “pecado original” gana la enunciación y esclarecimiento de un nuevo esquema de vida. ¿Cuál es ese otro esquema? Aquél al que apunta el orden originario, el recto orden presente de origen tanto en el hombre como en el mundo. Y ¿hacia dónde apunta ese orden? Al estado de cosas contrario al que resulta de oír, atender, ceder u obedecer a la serpiente.

Qué quieren los hombres cuando se supone que «pecan»? Quieren permanecer en la vida y gozar de la vida. ¿Y por qué no han de poder hacer esto?<sup>219</sup>

Por tanto, se trata de un estado de cosas del todo contrario al heroísmo y al totemismo. En efecto, ambos sistemas, por encontrarse fundados en un enraizamiento del ser humano en lo natural y cósmico de la experiencia del mundo y del sí mismo, ofrecen, como resolución práctica de la existencia, la oposición y la controversia entre los seres humanos. Por ello, ambos son propicios para el sometimiento del hombre por el hombre, a través de la opresión y la sujeción que traen consigo la esclavitud y la guerra —ambientes propios para vituperar y humillar, torturar y matar a aquél que no está en posibilidad de ejercer el poder. En efecto, el poder se come al que no lo ejerce.

---

<sup>216</sup>. Ibid. p. 41.

<sup>217</sup>. Ibid. p. 42.

<sup>218</sup>. Ibid. pp. 44-45.

<sup>219</sup>. Pieper, J. *El concepto de pecado*, p. 71.

Así, por virtud del concepto de pecado la humanidad sojuzgada, subyugada, oprimida, vejada, buscó y encontró una salida.

He aquí una revolución mental, una liberación, un acto del pensamiento libre, un apartamiento del mito, un esfuerzo de racionalización, que son, evidentemente, los más importantes que la humanidad haya conocido en su historia.<sup>220</sup>

#### 3.4.2. *El concepto de pecado y la lucha radical contra la esclavitud.*

Con el concepto 'pecado', la humanidad esclava y oprimida logró proponer la presencia en el mundo de un orden diverso al que resulta de la vida humana fundada en la naturaleza o, lo que es lo mismo, en el enraizamiento en lo natural y cósmico de la experiencia del mundo y de sí mismo. Por tal razón, el nuevo orden por ella propuesto bien puede ser calificado de sobre-natural o, lo que es lo mismo, como un orden que busca super-ponerse al orden que el enraizamiento en lo natural trae consigo. Ahora bien, puesto que tal enraizamiento es fundamento de divisiones, homicidios y discordias, de odios, vanidades, iras y envidias, de orgullo, celos, jactancias y rencillas, de prestigio, venganzas y embriaguez de los sentidos, de dominio, opresión y esclavitud; la dimensión sobre-natural no puede sino contener lo que puede super-ponerse a todo ello, es decir, el orden producto, ya no de la rivalidad y la envidia, sino de la caridad y la hermandad.

Pues en ella (la sabiduría) hay un espíritu inteligente, santo, único y múltiple, sutil, ágil, penetrante, inofensivo, benévolo, agudo, libre, bienhechor. Amante de los hombres, estable, seguro, tranquilo, todopoderoso, omnisciente, que penetra en todos los espíritus inteligentes, puros, sutiles... Es el resplandor de la luz eterna, el espejo sin mancha del actuar de Dios, imagen de su bondad.<sup>221</sup>

Entonces, por virtud de la dimensión sobre-natural, la humanidad oprimida alcanzó una resolución práctica de la vida humana que se sitúa más allá o, mejor dicho, que intenta sobreponerse a lo que hasta entonces se había dicho y conocido. Lo sobre-natural busca estar por encima o, mejor dicho, sobre-ponerse a la visión meramente natural que niega el carácter creado del mundo y que, por virtud de ello, ha dado vida a sistemas de opresión y dominación, de injusticia,

<sup>220</sup> Tresmontant, C. *Los orígenes de la filosofía cristiana*, p. 21.

<sup>221</sup> *Sabiduría* 7, 22-23 y 26.

desigualdad y de esclavitud.<sup>222</sup> No obstante, esta dimensión sobre-natural está contenida, comprendida, en lo divino.

¿A quién, pues, compararéis a Dios y a qué imagen haréis que se le asemeje? El ídolo es fundido por el artífice, el orfebre le reviste de oro y le adorna con cadenillas de plata. El que es pobre para la ofrenda, escoge madera incorruptible y busca un buen artífice para erigir un ídolo que no se tambalee. ¿No lo sabéis? ¿No habéis oído? ¿No os lo han revelado desde el principio? ¿No lo habéis entendido desde la fundación de la tierra? Está Él sentado sobre el círculo de la tierra, cuyos habitantes son como langostas. Él tiene los cielos como un toldo y los despliega como una tienda morada... ¿a quién me asemejaréis, de forma que se mi iguale, dice el Santo? Alzad en lo alto vuestros ojos y mirad: ¿Quién los creó?<sup>223</sup>

Esto es así por varias razones. En primer lugar, “lo que «debe» el hombre, o sea, el bien, no se presenta como algo arbitrariamente pensado e inventado, algo que carezca de relación con la esencia congénita del hombre y de las cosas que se hallan en el entorno de su acción. El bien es, por el contrario, precisamente aquello en lo que se articula y consume el impulso natural del hombre.”<sup>224</sup> Y, en virtud de ello, lo que se consideraba ser “por naturaleza”, es decir, la esclavitud, se transforma en “antinaturalidad” o, si se quiere, “contra naturaleza”. Siendo así, la esclavitud se vuelve algo condenable y, al mismo tiempo, urgente de extirpar. Por este movimiento del juicio, la dimensión sobre-natural deviene “natural” y el concepto «naturalidad» en general contiene un elemento de orientación vinculante con una norma suprahumana y, también supramundana.<sup>225</sup>

Dios de los padres y Señor de la misericordia, que en tu palabra hiciste todas las cosas y en tu sabiduría formaste al hombre para que dominase sobre tus criaturas y para regir el mundo con santidad y justicia, para administrar justicia con rectitud de corazón.<sup>226</sup>

Sólo así puede entenderse la frase que afirma que “todo lo que contradice a la tendencia natural, es pecado”<sup>227</sup> y sólo así, por otra parte, pueden aclararse varias cosas. Primera, por qué el pecado se ha definido como una acción que falta a la ordenación y, como tal, como un acto dirigi-

<sup>222</sup>. No discutiré aquí la eficacia de esta solución, pues no estoy en este momento mas que llevando a cabo una exposición de los elementos más característicos de la visión cristiana del mundo.

<sup>223</sup>. *Isaías* 40, 18-22 y 25.

<sup>224</sup>. Pieper, J. *El concepto de pecado*, p. 46.

<sup>225</sup>. En efecto, de no ser supramundana, esa norma podría justificar la esclavitud. El ejemplo clásico es la idea griega de lógos. Es ella, ciertamente, una ley o norma suprahumana, pero no supramundana. Por ello, con base en tal ley fue posible justificar la esclavitud y la dominación de quienes, a causa de su propia situación de esclavitud no estaban en capacidad de ejercer el poder.

<sup>226</sup> *Sabiduría* 9, 1-3.

<sup>227</sup> Pieper, J. *El concepto de pecado*, p. 47.

do contra Dios. Segunda, por qué la «culpa ante Dios» se materializa siempre como infracción de lo que el mundo y el hombre son «por creación» o, dicho de otro modo, como una acción contra el diseño del creador y, por consiguiente, contra la “naturaleza”<sup>228</sup>. Entonces, el enraizamiento en lo natural y cósmico de la experiencia del mundo y de sí mismo, llevada a cabo por el ser humano en sus más arcaicos principios<sup>229</sup>, puede ser juzgado “malo” o, lo que es lo mismo, carente de razón, irracional, porque, ignora o niega el carácter creado del mundo y del ser humano y, por ello, no es acorde con la realidad.<sup>230</sup> Por ello, para quien postula la dimensión sobre-natural es fundamental que la razón tenga la capacidad de hacer visible algo más que la razón misma (ley del universo); a saber: al hacedor de esa ley, el Dios creador del universo.

Vanos son por naturaleza todos los hombres, en quienes hay desconocimiento de Dios, y que a partir de los bienes visibles son incapaces de ver al que es, ni por consideración de las obras conocieron al artífice. Sino que al fuego, al viento, al aire ligero, o al círculo de los astros, o al agua impetuosa, o a las lumbreras del cielo tomaron por dioses rectores del universo. Pues si seducidos por su hermosura los tuvieron por dioses, debieron conocer cuánto mejor es el Señor de ellos, pues es el autor de la belleza quien hizo todas estas cosas. Y si se admiraron del poder y de la fuerza, debieron deducir de aquí cuanto más poderosos es su plasmador; pues en la grandeza y hermosura de las criaturas, proporcionalmente se puede contemplar a su Hacedor original<sup>231</sup>.

Es así como la nueva visión del mundo, la visión sobre-natural, intenta legitimarse, justificarse y habilitarse, frente a su contrincante: la visión que hace de lo natural el dios.

Y como si no bastara errar sobre el conocimiento de Dios, los hombres, viviendo en violenta guerra de ignorancia, llamaron paz a tan grandes males; pues celebran iniciaciones infanticidas, o misterios ocultos, o desenfrenadas orgías de ritos extraños; y ya no guardan la pureza de su vida ni el lecho conyugal, pues unos a otros se matan con asechanzas o con el adulterio se infaman. Y en todo domina la sangre y el homicidio, el robo, el engaño, la corrupción y la infidelidad, la rebelión y el perjurio; la vejación de los buenos, el olvido de los beneficios, la contaminación de las almas, los crímenes contra naturaleza, la perturbación de los matrimo-

<sup>228</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 50.

<sup>229</sup> En efecto, como afirma S. Kierkegaard, “ni el paganismo ni el hombre natural saben qué es pecado” [Kierkegaard, *S. Krankheit zum Tode*, p. 99, *apud*. Pieper, J. *El concepto de pecado*, p. 61.] y, por su parte, Nietzsche ensalza la antigüedad griega como “un mundo sin sentimientos de pecado”. [*La Gaya Ciencia*, 3, 135, *apud*. Pieper, J. *El concepto de pecado*, p. 61.]

<sup>230</sup>. De esta suerte, un punto de dificultad para que, en general, el pecado pueda reconocerse como tal radica en que hay que asumir o, en todo caso, postular, la existencia de un dios creador trascendente al mundo. Así, aún y cuando en otros sistemas, exista la idea de “falta contra dios” el concepto no refiere en absoluto a lo mismo. Es que, mientras que en el esquema creacionista la idea de “falta contra dios” está encaminada a destruir y criticar el estado de cosas vigente, en el naturalista, esta misma idea sirve para todo lo contrario, a saber: garantizar la permanencia y estabilidad del *status quo*.

<sup>231</sup>. *Sabiduría* 13, 1-5.

nios, el adulterio y la lascivia, pues el culto de los ídolos es principio, causa y fin de todo mal.<sup>232</sup>

Su corazón es ceniza, y su esperanza más vil que la tierra; su vida es menos estima que el barro. Porque desconoce a quien le hizo, al que le infundió su semejanza con un alma activa y al que le dio espíritu vital.<sup>233</sup>

En este sentido, el dios en el que reside la dimensión sobrenatural no sólo queda definido como el dios que conoce aquello que ha sido, es y será (ha de ser), sino, ante todo, como aquel que conoce lo que *puede ser*; no sólo porque ya es en él desde el principio de todos los tiempos como ordenanza inaugural y originaria del mundo, sino porque, por virtud de su eterna presencia, libre de toda causalidad mundana, es opción, siempre abierta en el tiempo, para dirigir y transformar la vida humana.<sup>234</sup> Es que la acción pecaminosa del hombre no puede añadir o quitar algo a dios. Antes bien, por virtud de su trascendencia, su voluntad nunca queda frustrada.

Yo soy Yahvé, tal es mi nombre; no doy mi gloria a ningún otro, ni a los ídolos mi alabanza. He aquí que las cosas antiguas han llegado, y anuncio otras nuevas, antes de que germinen las voy a hacer oír.<sup>235</sup>

No os acordéis de las cosas anteriores ni prestéis atención a las cosas antiguas, pues he aquí que voy hacer una obra nueva, que ya está germinando; ¿no la conocéis? Ciertamente voy a poner un camino en el desierto, y los ríos en la estepa, y me glorificarán las bestias del campo, los chacales y los avestruces, porque di agua en el desierto y torrentes en la estepa, para abreviar a mi pueblo, a mi elegido, al pueblo que hice para mí, que cantará mis loores.<sup>236</sup>

Es, pues, en este contexto que la variable "persona humana" en unión, según lo antes expuesto, con el concepto de pecado, es útil en la lucha contra la esclavitud. Es decir, toda vez que, por razón del concepto de pecado, el estado actual de cosas aparece como producto de una decisión humana y no divina, es posible suponer que la incidencia que el Dios creador puede ejercer sobre su creación quede acotada por una voluntad salvífica que está dirigida a instaurar en el mundo el orden que él mismo representa: la abolición absoluta de la esclavitud. Por tal razón,

<sup>232</sup> Sabiduría 14, 22-27.

<sup>233</sup> Sabiduría 15, 10-11.

<sup>234</sup> Es evidente que esta concepción de la divinidad es hasta entonces ignorada. Lo más que una divinidad podía hacer es conocer lo que es, ha sido y será (tiene que ser), pues, esa divinidad está situada en la dimensión natural de la causalidad y la necesidad. Está por demás señalar que para el desarrollo cultural humano esta concepción de lo divino puede representar.

<sup>235</sup> Isaías 42, 8-9.

<sup>236</sup> Isaías 43, 18-21.

como afirmó Hartmann, “«el pecado», según la persuasión cristiana, es «el punto» de apoyo para la obra de Dios en el hombre, la redención».<sup>237</sup>

No temas porque yo te he rescatado, yo te llamé por tu nombre y tú me perteneces... Porque yo soy Yahvé, tu Dios, el Santo de Israel, tu Salvador; yo doy a Egipto por rescate tuyo, doy por ti a Etiopía y Seba. Porque eres a mis ojos de muy grande estima, de gran precio y te amo y entrego por ti hombres y pueblos a cambio de tu vida.<sup>238</sup>

El relato hebreo representa esa voluntad con la imagen que cito a continuación:

Dijo luego Yahvé Dios a la serpiente:  
 «Por haber hecho esto,  
 Maldita serás entre los ganados  
 Y entre todas las bestias del campo.  
 Te arrastrarás sobre tu pecho  
 Y comerás el polvo todo el tiempo de tu vida.  
 Pongo perpetua enemistad entre tú y la mujer  
 Y entre tu linaje y el suyo;  
 Este te aplastará la cabeza,  
 Y tú le acecharás el calcañal».<sup>239</sup>

Según puedo ver, esta imagen anuncia la posibilidad de revertir la alteración del orden producto del pecado, por varias razones. En primer lugar, porque se anuncia una enemistad entre la progenie humana y la raza serpentina. En segundo, porque se enuncia el triunfo de la primera sobre la segunda. En medio de la condenación que Dios exclamó contra la serpiente, se manifiesta la posibilidad de abandonar el orden de cosas producto del pecado. Por ello, lo que se anuncia es la posibilidad de, finalmente, dejar en el pasado el enraizamiento en lo natural y cósmico de la experiencia del mundo y de sí mismo, que trae consigo la iniquidad, el oprobio, el dolor, la esclavitud. Así se construye la esperanza de liberación definitiva de los malévolos resultados que trajo consigo atender a la serpiente.

Todos los forjadores de ídolos son nada, y sus favoritos no sirven de nada, y son testigos ellos mismos, no ven nada, no saben nada para vergüenza suya. ¿Quién forja un dios, quien funde un ídolo para no servir de nada? He aquí que todos sus devotos serán confundidos; los que los hacen son hombres. Que se junten, que vengan todos; temblarán cubiertos de vergüenza.<sup>240</sup>

<sup>237</sup> *Ethik*, p. 817, *apud*, Pieper, J. *El concepto de pecado*, p. 19.

<sup>238</sup> *Isaías*, 43, 1, 3-4.

<sup>239</sup> *Génesis*, 3, 14-15.

<sup>240</sup> *Isaías* 44, 3-11.

Con todo, puesto que el pecado es, como he dicho antes, resultado de una obra humana, la instauración del recto orden, tanto en el mundo como en el hombre, ha de tener la misma fuente. En tanto que persona (imagen y semejanza de dios), el ser humano puede tomar postura frente a la realidad. Es capaz de decidir el camino a seguir respecto de las múltiples facetas abiertas por el curso de los acontecimientos, o mejor dicho, es apto para llevar a cabo una elección radical que se debate entre dejarse guiar por curso de los acontecimientos o intentar sobreponerse a ellos. Esto no significa otra cosa que tener la opción de aceptar o no la oferta y llamadas divinas, abiertas desde el origen de la creación. Por tanto, la instauración del recto orden ha de realizarse en forma de acontecer, como una dinámica de dirección, en, para y desde el tiempo. Pues bien, es en este contexto, donde tiene lugar la pretensión cristiana. En efecto, con ella, se recrudece y amplía la discusión contra el inmanentismo naturalista, bajo la concepción de un dios que se revela y actúa en la historia.

He aquí a mi Siervo, a quien sostengo yo; mi elegido, en quien se complace mi alma. He puesto mi espíritu sobre él; él dará el derecho a las naciones. No gritará, no hablará recio ni hará oír su voz en las plazas. No romperá la caña cascada ni apagará la mecha que se extingue. *Expondrá fielmente el derecho, sin cansarse ni desmayar, hasta que establezca el derecho en la tierra*; las islas están esperando su ley. Así dice Dios, Yahvé, que creó los cielos y los tendió, el que extendió la tierra y sus brotes, el que da al pueblo que (está) sobre ella el aliento, y el soplo a los que por ella andan. Yo, Yahvé, te he llamado en la justicia y te he tomado de la mano. Yo te he formado y te he puesto por alianza del pueblo y para luz de las gentes, para abrir los ojos a los ciegos, para sacar de la cárcel a los presos, del calabozo a los que moran en las tinieblas.<sup>241</sup>

En efecto, si ya la fe de Israel es original y compleja, por cuanto que propone la existencia de un Dios trascendente al mundo —que se reveló en la historia de un pueblo como una «compañía» que determinaba incluso el sentido del camino—; la pretensión cristiana es aún más complicada, pues plantea la idea de un dios que penetra en el tejido de la historia, entra en el flujo del tiempo y del espacio, con una fuerza expresiva inimaginable; porque se vuelve acontecimiento, es decir, un hecho normal registrable en la trayectoria histórica para actuar sobre ella, comprometiéndose directa y personalmente con el ser humano.<sup>242</sup> Se trata, por tanto, de la doctrina de la encarnación que, como dije antes, junto con la teología trinitaria distingue al cristianismo del judaísmo actual y

<sup>241</sup>. *Isaías* 42, 1-7. [El subrayado es mío.]

<sup>242</sup>. Giussani, L. *Los orígenes de la pretensión cristiana*, pp. 39-40.

del islamismo, con quienes comparte un tronco común; a saber: el monoteísmo hebreo que comprende la doctrina de Dios, la doctrina de la creación y la doctrina de la revelación.

### 3.5. La figura del Cristo: ¿lo sobre-natural en lo natural?

He dicho que la idea de un Dios creador trascendente al mundo trae consigo una especial concepción del mundo y del ser humano. Se trata, como afirma Tresmontant, de “un tipo de ontología que profesa que el ser no es un concepto unívoco, sino análogo, o sea que existen dos clases de ser: el ser creado y el ser increado.”<sup>243</sup> Entre uno y otro ser existe una enorme distancia, una distancia inconmensurable. Mientras que el uno es creador, el otro es criatura; mientras que uno es por sí, el otro es por otro; mientras que el uno es sustento, el otro es sustentado. ¿Cómo puede, entonces, la idea de un dios creador trascendente al mundo ser útil en la lucha radical contra la esclavitud? Es decir, si el dios creador es *lo completamente otro*, ¿cómo puede aquello que es del todo distinto al mundo ser razón del cambio, de la transformación tan radical que la abolición de la esclavitud requiere?

En primer lugar, el dios creador puede contactar con la creación porque ha sido definido como un dios personal, es decir, como un ser capaz de autoposesión («saber de sí» y «ser para sí») y como un ser capaz de autodeterminación, es decir, como un ser capaz de disponer de sí mismo en una relacionalidad. Pero, el dios creador puede contactar con la creación no sólo porque está en capacidad de hacerlo sino porque, además, tiene la voluntad de hacerlo, es decir, quiere hacerlo. De no querer, simple y sencillamente, no habría optado por llevar a cabo el acto de creación. Mas tal deseo no es producto de una necesidad. Antes bien, es causa de una sobreabundancia o, mejor dicho, de una donación, de un desprendimiento, de una generosidad, de un regalo. Por tanto, la creación debe ser vista como el producto de una decisión desinteresada y gratuita de relación, de analogía, de participación.

Siendo así, la creación ha de contener un elemento que —al fungir como socio, como afiliado, como semejante a ese dios creador, que se caracteriza por estar dispuesto a mantener relación con su obra— pueda ser interpelado y, gracias a ello, esté en posibilidad de mantener relación con su creador para, a su vez, guiar y dirigir a la creación a íntima relación con su creador de

<sup>243</sup>. Tresmontant, C. *Introducción a la teología cristiana*. p. 35.

quien, por naturaleza, ella se encuentra tan alejada. En efecto, la naturaleza inanimada no podría por sí misma dirigirse, entablar contacto resuelto y voluntario con su creador.

Ahora bien, la relación que ese ser capaz de relación ha de guardar con su creador, debe ser libre, voluntaria, intencional, en una palabra, querida, deseada, decidida. De otra manera, aquella no sería genuina, auténtica, legítima relación.

En la adoración, ángeles y hombres se postran antes su Señor del cielo; la criatura se inclina ante el que la ha creado. ¿Cómo? ¿Por qué? No, por ejemplo, como lo hace un hombre que navega en una débil barca y tiene que doblegarse ante la tormenta; ni tampoco como un médico que, después de haber luchado por salvar la vida de un paciente, se declara impotente ante la enfermedad. Todo esto sería simplemente declararse vencido, pero no adoración. Si el poder de Dios fuera de este tipo, el hombre tendría que negarse, por su propio honor, a rendir adoración, aun cuando Dios le aniquilase por tal motivo. Los ángeles, los ancianos, las criaturas se postran ante Dios de un modo distinto: no sólo porque es poderoso, sino porque es digno.

Esta idea decide sobre nuestra relación con Dios, y por ello debemos entenderla correctamente. Ante Dios nada somos; poseemos, sin embargo la dignidad de nuestra persona. No tenemos esta dignidad por nosotros mismos, sino por Él; pero la tenemos realmente, y ello nos impone obligaciones. Ante un dios que fuera meramente poder, no podríamos postrarnos honorosamente, sino sólo sucumbir. Pero Dios no es sólo poder, sino también sentido. Su verdad es tan grande como su poder. Su justicia es tan perfecta como su dominio. Dios es tan santo como real. El ser, el poder y el dominio de Dios están justificados en todo lugar por su verdad y su bondad.<sup>244</sup>

Por consiguiente, el elemento de la creación capaz de mantener relación con su creador es, incluso en la libertad, análogo, semejante, a su creador. Por tanto, al igual que aquél, es capaz de autodeterminación y, además, de autoposesión («saber de sí», «ser para sí»), pues sin este último elemento la primera sería impensable. Siendo así, a ese tal ser capaz de relación con su creador le compete el modo de ser del creador mismo, es decir, ser persona.

Se sabe bien que, según la fe de Israel, de entre los seres creados existe sólo una criatura con tal característica. Me refiero, ciertamente, al ser humano que, por virtud de su autoposesión y autodeterminación, también comparte con la divinidad el *poder de poner en movimiento las energías de la naturaleza en dirección a fines*. Ciertamente, el poder que tiene el ser humano no lo tiene como derecho propio, sino, según dije, como una donación, como un regalo, como una concesión, que busca hacer propicia la relación (analogía, semejanza) de la creación toda con su creador. Por tanto, el poder es concedido a la criatura humana con vistas, no a que imponga su voluntad a lo

---

<sup>244</sup> Guardini, R. *Domino de Dios y libertad del hombre. Pequeña suma teológica*. Traducción de Andrés Pedro Sánchez-Pascual. Madrid, Los libros del Monograma (Cristianismo y Hombre Actual, 47) 1963; 311pp., 26.

dado en la naturaleza, sino como obediencia y servicio, es decir, con el fin de que libremente se dé a la tarea de desarrollar en el ámbito de la libertad finita, en la forma de historia y de cultura, lo que Dios con su libertad absoluta ha creado como naturaleza. En este sentido, el poder ha sido concedido al ser humano, no con la intención de que busque erigir autónomamente su propio mundo, sino con el propósito de que busque completar el mundo de Dios, según la voluntad divina, como mundo de la libertad humana<sup>245</sup>. Por tanto, la dignidad de la persona humana descansa, precisamente, en la semejanza natural que por virtud del poder, ella guarda con el creador; poder que, a decir verdad, no puede dejar de ejercer, pues su ejercicio le es esencial.

Entonces, una vez concedido el poder, la moneda está en el aire, pues, al igual que su creador, el ser humano es un ser libre, capaz de decisión. Puede, pues, elegir la humilde obediencia o considerar que el poder le ha sido dado para dominar el mundo desde los principios, preceptos y fines que le marque la propia voluntad. Así, aunque el creador otorga el poder al ser humano con la intención de contar con un medio por el cual la creación toda consiga entrar en relación con él, puede suceder que el usufructuario de tal concesión pierda de vista los verdaderos hechos fundamentales de su existencia (ser criatura y no mera naturaleza) y entonces haga un uso del poder concedido del todo contrario a los fines para los que fue previsto.

La serpiente —símbolo de Satán— le hace al hombre confundir los hechos fundamentales de su existencia: la diferencia esencial entre el Creador y la criatura; la relación entre el Modelo y la imagen; la realización humana que se da en la verdad y la que se da en la usurpación; el dominio en el servicio, y el que se realiza por voluntad propia.<sup>246</sup>

No obstante, el ser humano siempre tiene el poder tanto sobre la naturaleza como sobre su propia vida, para, no como una obligación, sino como una opción, dominar y someter la creación conforme a la voluntad de su creador.

Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra; y los bendijo Dios, diciéndoles: «Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados, y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra.»<sup>247</sup>

<sup>245</sup>. Cf. Guardini, *El poder. Un intento de orientación*, p. 41.

<sup>246</sup>. *Ibid.* p. 44.

<sup>247</sup>. *Génesis* 1, 27-28.

De esta suerte, la plenitud de valores y el destino de la existencia humana están expresados en el poder, en la capacidad de usarlo y en el dominio que de ello brota. En efecto, el ser humano ha sido creado para ejercer el poder. Recae, por tanto, en él una gran responsabilidad; a saber: guardar, refrendar, promover, el sentido de la existencia propuesto por el creador para, de esta forma, convertirse en medio propicio para la relación (correspondencia, concordancia, analogía, proporción, semejanza, afinidad, aproximación) de la creación con su creador.

En la tierra, en el tiempo, las cosas están cerradas: en primer lugar, lo están a su propio sentido, pues éste no puede expresarse en la insuficiencia del ser contingente; en segundo lugar, están cerradas a las demás, porque cada una sólo puede existir manteniendo alejadas de sí a las demás; en tercer lugar, a la totalidad, pues están separadas unas de otras; son duras, esquinadas, opacas, de tal modo que en el fondo todo está disgregado.<sup>248</sup>

Con todo, el ejercicio correcto de ese poder no está garantizado, existe el riesgo de que el sentido de la existencia sea trastocado, corrompido y, por consiguiente, no llegue a su plenitud.

Dios ha querido que la existencia se extienda desde las mudas leyes de las cosas hasta la claridad del espíritu; se eleve, por encima del reino de la necesidad, hasta el reino de la libertad. Y al querer esto, ha tenido también que dejar espacio libre al espíritu y a la libertad para que puedan elegir y actuar de manera real.<sup>249</sup>

No obstante, el primer estadio del género humano es aquél donde se afirma la libertad de elegir la identificación de su voluntad con la voluntad de Dios.

¿Es acaso así el ayuno que yo escogí, el día en que el hombre se mortifica? ¿Encorvar la cabeza como un junco y acostarse con saco y ceniza? ¿A eso llamáis ayuno y día agradable a Yahvé? ¿Sabéis qué ayuno quiero yo?, dice el Señor Yahvé: Romper las ataduras de iniquidad, deshacer los haces opresores, dejar libres a los oprimidos y quebrantar todo yugo; partir tu pan con el hambriento, albergar al pobre sin abrigo, vestir al desnudo y no volver tu rostro ante tu hermano. Entonces brotará tu luz como la aurora, y pronto germinará tu curación e irá delante de ti tu justicia, y detrás la gloria de Yahvé. Entonces llamarás, y Yahvé te oírás; le invocarás, y Él dirá; Heme aquí. Cuando quites de ti el yugo, el gesto amenazador y el hablar altanero; cuando des de tu pan al hambriento y sacies el alma indigente, brillará tu luz en la oscuridad, y tus tinieblas serán cual mediodía.<sup>250</sup>

<sup>248</sup> Guardini, *Dominio de Dios y libertad del hombre*, p. 24.

<sup>249</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>250</sup> *Isaías* 58 5-10.

Ahora bien, dado por supuesto que el pecado original ha existido, bien puede decirse que la fe de Israel ha presumido que la elección del ser humano ha sido tomada en sentido contrario a la voluntad del creador de todas las cosas.

Según la teología corriente, este pecado [el original] es la desobediencia cometida por una persona individual histórica, Adán, o por una pareja única que es la fuente biológica de todo el género humano. A causa de la perfección única de estos primeros representantes de la especie humana, su pecado revistió una gravedad excepcional en sí mismo y en las consecuencias que acarreó para todos los descendientes. Así como esta pareja única forma la base del inmenso edificio de la humanidad, asimismo su culpa es el fundamento y la razón exclusiva de la solidaridad universal en el mal.<sup>251</sup>

Así, esa fe supone que el sentido de la existencia se encuentra oculto, confuso, controvertido, encerrado en el terreno de la historia y sus pruebas y que, por esta misma razón, la identificación de la creación con su creador es un estadio que tendrá que alcanzarse en ese mismo escabroso terreno: el de la historia y sus pruebas. En efecto, el pecado, según su naturaleza, no puede reducirse al instante temporal del acto culpable, pues a través de él se produce algo que permanece y subsiste como una calumnia bien pensada, que se ha puesto en marcha entre la gente mediante una breve observación y sigue ejerciendo su efecto, es creída y se cuenta de nuevo, perjudicando sin fin al calumniado. De igual forma, el pecado sigue difundiéndose objetivamente. Por ello, la idea del pecado original funciona como un concepto explicativo del presente. Es decir, “el movimiento de alejarse, que constituye el acto del pecado, ciertamente cesa en un momento y es entonces pasado, pero el estar alejado sigue siendo presente, no queda suprimido por el hecho de pararse. Y si realmente el pecado excluye al hombre del reino de Dios, de modo que aquél está ahora «fuera», entonces este hecho —de momento permanente— del «estar fuera» no puede erradicarse del mundo simplemente porque cese o se olvide el acto culpable o incluso se transforme en un «estar dentro».”<sup>252</sup> Entonces, si el pecado pasa en lo que es (como acción concreta) pero permanece en lo que produce, las consecuencias del pecado no son algo que pueda repararse por sí mismo.

Así se explica por qué la fe de Israel compromete al ser humano de todo tiempo con la destrucción del estado de cosas producto del pecado. A decir verdad, al participar del poder del creador, es él quien, puede, en el momento presente, manipular desde una creatividad responsable, el material del pasado. Por tanto, es en él y sólo en él donde el contenido del pasado puede asumirse

<sup>251</sup> Baumgartner, C. *Op. Cit.*, p. 14.

<sup>252</sup> Pieper, J. *El concepto de pecado*, pp. 101-102.

porque sólo a él a sido conferido el *poder de poner en movimiento las energías de la naturaleza en dirección a fines*. El ser humano es, finalmente, el único canal abierto para ver realizada esa aspiración. Así, sólo con el hombre y desde él, puede el creador acercar, asemejar, allegar, cada vez un poco más, su extraviada creación.

El *Apocalipsis* expresa este estado, en el que el hombre glorificado se encuentra unido con el mundo igualmente glorificado, mediante la imagen de Jerusalén, la ciudad celestial. La visión de esta ciudad constituye la conclusión de todo. En ella llega a su plenitud el poder de Dios. Ha desaparecido toda apariencia de impotencia. Todo es propiedad suya. Sobre todas las criaturas reina la voluntad de Dios; están dominadas desde lo más profundo de su voluntad.<sup>253</sup>

La fe de Israel ofrece, varios ejemplos en los que el ser humano decide ser eficaz y verdadero o, lo que es lo mismo, conformarse a la medida del plan de Dios. Los casos de Moisés, Jonás, Isaías, se encuentran entre ellos. ¿Será por eso que el pueblo hebreo esperaba un Mesías, un líder caudillo justiciero, reparador de agravios e injusticias antaño vividas?

Hay en mi pueblo malvados que acechan como cazadores en emboscada y tienden sus redes para cazar hombres. Como se llena de pájaros la jaula, así está llena su casa de rapiñas. Así se han engrandecido, así se han enriquecido, así engordaron y se pusieron lustrosos, y traspasaron mis palabras malvadamente; no juzgaron el derecho del huérfano, y prosperan; no hacen justicia a la causa de los pobres. ¿No habré de pedirles yo cuentas de esto? —oráculo de Yahvé—. De un pueblo como éste ¿no habré yo de tomar venganza?<sup>254</sup>

El espíritu del Señor, Yahvé, está sobre mí, pues Yahvé me ha ungido, me ha enviado para predicar la buena nueva a los abatidos y sanar a los de quebrantado corazón, para anunciar la libertad de los cautivos y la liberación a los encarcelados. Para publicar el año de gracia de Yahvé y un día de venganza de nuestro Dios, para consolar a todos los tristes y dar a los afligidos de Sión, en vez de ceniza, una corona; el óleo de gozo en vez del luto, alabanza en vez de espíritu abatido. Se les llamará terebintos de justicia, plantación de Yahvé para (su gloria).<sup>255</sup>

Es, pues, este contexto donde tiene lugar la pretensión cristiana. En efecto, ella supone que «Dios se ha hecho hombre», es decir, que el mismo creador de todas las cosas ha decidido tomar el papel de aquél a quien le fue confiado el sentido de la creación.

---

<sup>253</sup>. Guardini, R. *Dominio de Dios y libertad del hombre*. pp. 24-25. [El pasaje al que Guardini se refiere es Apocalipsis, 21, 16; 22, 3-5.]

<sup>254</sup>. *Jeremías* 5, 26-29.

<sup>255</sup>. *Isaías* 61, 1-3.

Así dice Yahvé: El cielo es mi trono, y la tierra el escabel de mis pies. ¿Qué casa podrías edificarme? ¿En qué lugar moraría yo? Todo eso mis manos lo hicieron; todo esto es mío, dice Yahvé. Y a éste es al que yo miro: al humilde y abatido de espíritu, al que tiembla ante mi palabra.<sup>256</sup>

### 3.5.1. La encarnación y la lucha radical contra la esclavitud.

¿Con qué fin el creador de todas las cosas habría querido tomar el papel de aquél a quien le fue confiado el sentido de la creación? Parece que su único fin es coadyuvar, de la única manera posible; es decir, desde la historia y en el tiempo y, por tanto, a partir de la acción humana, con el sentido de la creación. Sin embargo, ¿por qué cambiar de estilo, es decir, por qué decidir encarnarse o, lo que es lo mismo, convertirse en un acontecimiento, en un hecho normal, registrable en la trayectoria histórica para actuar sobre ella? ¿Por qué no continuar con el método tradicional de instruir y enviar a sus profetas para dar a conocer su ley y su voluntad?

Según señala Lain Entralgo en su texto *La espera y la esperanza*, “en los decenios que precedieron a la predicación de Jesucristo, la esperanza de Israel, viva y operante desde los primeros patriarcas, hízose especialmente compleja y tensa. Esperaban los israelitas la resurrección de los muertos y el juicio final, sobre todo si pertenecían al grupo de los fariseos... Esperaban, además, el cumplimiento de las promesas muy quebrantadas por dos hechos históricos: la cautividad en Babilonia y la dominación helenística y romana. En el seno de la esperanza surgen ahora betas de desesperación, y de ahí el cariz irritable y crispado que el esperar hebreo adquiere desde al persecución helenística de Antíoco IV Epífanes (168 a. J. C.). El mesianismo, la íntima necesidad de un Salvador que realice de modo visible la antigua Promesa, cobra cada vez mayor vehemencia; fariseos y zelotes llenan el aire de Israel con su grito menesteroso, casi desesperado: Marana tha! (“¡Señor, ven!”). La literatura apocalíptica, no más incipiente en el período áureo del profetismo (Libro de Daniel, textos ocasionales de Isaías y Ezequiel), alcanza un nervioso florecimiento: “Se quiere conocer al Mesías —escribe Neher— para, entrando en su tiempo, salir de todos los tiempos. Se quiere penetrar el misterio del Mesías por cualquier camino con tal de que éste sea el último. Hasta entonces se reconocía la vía de la alianza en cuanto ella era la única; ahora se sigue la que conduce al fin, la última... Con su rabiosa, desesperada esperanza, el alma del pueblo de Israel mostraba la necesidad y la inminencia de una alianza nueva.”<sup>257</sup>

<sup>256</sup>. Isaías 66, 1,2

<sup>257</sup>. Entralgo, L. *Espera y esperanza*, pp. 28-29.

No obstante, bien puede afirmarse, como lo hace Rondet, que el refinamiento de la conciencia moral de Israel fue sobre todo obra de los Profetas. Cada uno a su manera y en sus diversas circunstancias, promovió una idea cada vez más alta de dios y de sus exigencias morales. Amos estigmatiza el lujo y el derroche, Oseas denuncia los adulterios de la nación que toma por amantes a los Baales, dioses paganos. Isaías exige una vida mejor y no permite las ofrendas y los sacrificios. Se burla de la vanidad de las mujeres, lanza el anatema contra las orgías y las iniquidades de todo tipo. Jeremías es menos fulgurante, pero, con él, la ternura de dios y su misericordia aparecen preciosamente. Ezequiel desarrolla largamente el tema del adulterio cometido por Jerusalén al adorar a otros dioses. Mas, según afirma Rondet, todos esos progresos también suponen una mejor comprensión de la idea mesiánica. En efecto, la noción de pecado no puede estar separada de la redención; la cual es sinónimo de libertad, emancipación, independencia. La segunda parte de Isaías es a este respecto muy significativa, pues en ella se anuncia al liberador de Israel<sup>258</sup>.

Llegóme la palabra de Yahvé, que decía: «Antes que te formara en el vientre te conocí, antes de que tú salieses del seno materno te consagré y te designé para profeta de pueblos.»  
Y dije: «¡Ah Señor, Yahvé! He aquí que no sabré hablar, pues soy un niño.»  
Y me dijo Yahvé: «No digas: "¡Soy un niño!", pues irás adonde te envíe yo y dirás lo que yo te mande. No tengas temor ante ellos, que yo estaré contigo para salvarte», dice Yahvé.  
Tendió Yahvé su mano, y, tocando mi boca, me dijo: «He aquí que pongo en tu boca mis palabras. Mira que te constituyo hoy sobre naciones y reinos para arrancar y destruir, para arruinar y asolar, para edificar y plantar.»<sup>259</sup>

Si es verdad que la culpa humana consumada por el pecado original a la postre implica una decisión contra Dios y en el fondo solamente contra él, entonces tiene que llegar un momento en que se presenta que el pecado del hombre, a pesar del arrepentimiento y de la confesión de la culpa sólo puede borrarse realmente por el don del perdón otorgado por Dios mismo. La encarnación es, pues, un método radical, una vía hasta el momento inexplorada por Dios pero, al parecer, la más eficaz. ¿Quién, sino el creador mismo, podría impregnar a la creación de su voluntad, de su sentido? Mas ¿quien, sino el ser humano, podría llevar a cabo esa acción, esa misión? Dicho de otra forma, ¿quién, sino el creador, podría ver en plenitud el sentido de la existencia? No obstante, ¿quién sino el ser humano podría hacerla concreta, insertarla en la vida mundana, cabal, delimitada en el espacio y en el tiempo? Pero, ¿acaso, tras las nefandas consecuencias del pecado, existe

<sup>258</sup>. Rondet, H. *Notes sur la Théologie du péché*. Paris, P. Lethielleux, Editeur, (Théologie, pastorale et spiritualité. Recherches et synthèses), 1957; 156pp., pp. 25-29.

<sup>259</sup>. *Jeremías* 1, 1-10.

un ser humano capaz de contener el sentido de la existencia presente en la visión del creador? A decir verdad, no. El género humano es víctima de las ignominiosas consecuencias del pecado. Así, la condición humana se encuentra vejada, degradada. En efecto, el desordenado amor de sí mismo, que por *mor* de la urgencia de sobrevivencia el ser humano practicó desde sus más remotos orígenes, dio paso a la dominación del hombre por el hombre como una dinámica básica y compleja del ejercicio del poder que el placer de sobrevivir exige.

La satisfacción de sobrevivir, que es una especie de voluptuosidad, puede convertirse en una peligrosa e insaciable pasión. Crece al tiempo que aumentan sus ocasiones. Cuanto mayor es el montón de muertos entre los que uno se yergue con vida, cuanto más a menudo se viven tales momentos, tanto más intensa e ineludible se hace la necesidad de esta supervivencia... Lo que realmente necesitan, de lo que ya no pueden prescindir, es la voluptuosidad una y otra vez renovada del sobrevivir<sup>260</sup>

Por consiguiente, sea cual fuere la posición practicada, es decir, siervo o señor, el ser humano, por fuerza de una costumbre añeja, está incapacitado para ver o imaginar algo más allá del orden impuesto por la sobrevivencia. Siendo así, el pecado original, falta libre, cometida con intención consciente contra el verdadero sentido de la propia existencia, contra el orden, contra la naturaleza, contra toda razón y, en el fondo, contra Dios mismo, ¿es una falta incurable; es decir, una falta por la que está mortalmente afectado y lesionado el principio de la vida?

Hay diversas analogías que pueden esclarecer el estado de cosas. Si, por ejemplo, en un cálculo el error se esconde ya en el primer punto de partida, en el «principio», entonces no puede descubrirse por más que repitamos la operación. Sólo puede hallarse y eliminarse «desde fuera», es decir, situándose por completo fuera del contexto de la operación de cálculo, lo cual, por su puesto, ha de hacerse y tiene que ser posible. He aquí la necesidad de un ser humano que, ajeno al mundo, sea, al mismo tiempo, capaz de transformarlo. Ese ser humano es Jesús, el Cristo, el ungi-do del Señor que, siendo el *lógos* del Padre, se encarnó para ofrecer, en perspectiva humana, la voluntad del creador, es decir, el sentido de la existencia por él inicialmente previsto<sup>261</sup>. En efecto,

<sup>260</sup> Canetti, E. *Op. Cit.*, p. 226.

<sup>261</sup> Para una exposición profunda y detallada de los fundamentos en los que la pretensión de Jesús de Nazaret de ser hijo de dios se exponen con viva claridad recomiendo la obra ya citada de Giussani: *Los orígenes de la pretensión cristiana*. Indico, además, *La esencia del cristianismo* y *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento*, ambos textos escritos por Guardini. En ellos se analiza el asunto señalado desde una perspectiva novedosa y del todo distinta a la propuesta que Giussani desarrolla en el texto citado.

él creó el mundo con el fin de compartir y participar a un ser del todo distinto a él de su propio ser.<sup>262</sup>

El cristianismo no es, en último término, ni una doctrina de la verdad ni una interpretación de la vida. Es esto también, pero nada de ello constituye su esencia nuclear. Su esencia está constituida por Jesús de Nazaret, por su existencia, su obra y su destino concretos; es decir, por una personalidad histórica. Algo semejante, en cierto modo, a lo que con estas palabras quiere decirse lo experimenta todo aquel para el que adquiere significación esencial otra persona. Para él no es ni "la humanidad" ni "lo humano" lo que reviste importancia, sino esta persona concreta. Ella determina todo lo demás.<sup>263</sup>

Pero decía que, por causa del encierro en que tiene preso al género humano el ejercicio del poder con vistas a la sobrevivencia, transformar el mundo exige alcanzar una distancia por virtud de la cual sea asequible una visión de la totalidad que descubra la perspectiva sobre-natural o, lo que es lo mismo, la perspectiva que está más allá de la lucha por la sobrevivencia. Aunque, tal distancia no debe alargarse hasta el grado de llegar a ser una absoluta heterogeneidad. De lo contrario, el ser humano, que es parte del mundo, no podría alcanzar ninguna relación con lo que le sería totalmente extraño. Por ello, Guardini supone que, si bien lo sobre-natural debe ciertamente ser "otro" con respecto al mundo, también debe estar en posibilidad de guardar una relación positiva con él. Así, en su consistencia entitativa, la perspectiva sobre-natural debe comprender, en la más alta plenitud y pureza, los contenidos positivos de ser y valor que están en el mundo. De no contener tal relación positiva, sería imposible que tal visión de la totalidad fungiera como un verdadero punto de encuentro con el mundo y, por ende, como un verdadero punto de partida para una visión rotunda y dominadora que, como fundamento de una valoración incorruptible, permita la contrastación, crítica y consecuente transformación del mundo, por parte de quien desde tal visión lo contempla<sup>264</sup>.

<sup>262</sup>. En este contexto tiene lugar en la visión cristiana del mundo la idea de providencia. En efecto, "la providencia designa el querer planificador de Dios mediante el cual el mundo creado por él, y especialmente la historia espiritual y personal de los hombres, alcanza el fin que él le ha fijado. No obstante, no hay que representársela como un cálculo de la mera racionalidad de Dios al establecer los medios y el fin, sino que ha de verse sobre la acción soberana de su amor universal: el deseo de compartir con la creación toda su esencia, que es íntima comunión y unidad," [Breuning, W. "Providencia" en, *Diccionario de Teología Dogmática*.] Es cierto, esta idea ha tenido significativas influencias y repercusiones en el ámbito de la filosofía, como, por ejemplo el pensamiento de Vico. No obstante nada podré decir al respecto, pues el tema se encuentra bastante lejos de las metas propuestas por esta disertación.

<sup>263</sup>. Guardini, R. *La esencia del cristianismo*. p. 20.

<sup>264</sup>. Cabe señalar aquí que en la construcción de los contenidos del bien la lucha contra la esclavitud es el tema central. Con todo, cabe recordar, como señala F. Spadafora en su texto *El pecado en el Antiguo Testamento* [en G. Granneris, *et alia*, *El pecado en las fuentes cristianas primitivas*. Traducción de José Luis Martín, Madrid: Rial, (Enciclopedia de la Ética y Moral Cristianas, XI), 351pp., p. 39.] que, además de los asirio-babilonios, Israel tuvo muchos

Ahora bien, esta exigencia teórica, es decir, la necesidad de que el punto de partida desde el cual se toma distancia del mundo sea heterogéneo pero, al mismo tiempo, sea capaz de mantener con el mundo una relación positiva, parece estar referida a la palabra que Dios profiere en la historia; palabra preparada en sus profetas y cumplida en su Hijo hecho hombre.

Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.<sup>265</sup>

Guardini está convencido que Jesucristo (el portador de la palabra de Dios, de manera plena y esencial) está con respecto al mundo (lucha por la sobrevivencia) en una libertad que radica en su propia intimidad. Por ello, afirma que en Cristo, el Dios libre del mundo, habla al mundo. Nuestro autor funda esta opinión en el hecho que en cada una de sus palabras, de sus hechos y en toda su actitud, Cristo aparece dotado como de soberanía propia. Por ello, él supone que en el encuentro con Cristo se devela la verdadera esencia del mundo. Al ser Jesucristo una fuerza de absoluta penetración, porque funciona como una perspectiva que está por encima de toda contingencia, redundante en fuerza creadora, como la gran instancia ante la cual el mundo muestra su verdadero rostro y exige ser transformado.

Cristo es heterogéneo al mundo; viene "de arriba". Por esto somete el mundo a juicio y lo obliga a su vez a revelarse. Es la gran instancia ante la cual muestra el mundo su verdadero rostro; la norma no coartada por la que el mundo será medido.<sup>266</sup>

Esto quiere decir que si Jesús es el Hijo de Dios, mejor aún el *lógos* del creador de todas las cosas, su perspectiva del mundo no puede sino estar situada por encima de toda contingencia, pues su percepción se lleva a cabo desde la altura en que le place estar, es decir, desde la altura divina. Por consiguiente, al ser Jesús el Hijo de Dios, es capaz de ver el mundo en su núcleo más esencial, es decir, tal y como Dios mismo lo ve, por tanto, bien puede pensarse que él ve el mundo en su totalidad y rectamente. En efecto, su perspectiva parece estar libre de todo egoísmo y sentimiento interesado, que, a decir verdad, es perspectiva humana, producto del pecado original. Por tal ra-

---

contactos con los egipcios de quienes, en *El libro de los muertos*, se pueden conocer sus ideas sobre el bien, a través de la llamada «confesión negativa» en la que se enuncian una serie de preceptos de faltas a evitar contra los dioses, contra el prójimo y contra el interés general. Con todo, la compleja elaboración de la idea de pecado como un agravio en contra de un dios trascendente, permite reconocer la fuerte distancia que la fe de Israel tiene frente a las otras religiones hasta ese momento conocidas que, según he dicho eran fundamentalmente naturalistas.

<sup>265</sup> Juan 1, 14.

<sup>266</sup> Guardini, R. *La concepción católica del mundo*, p. 48.

zón, Guardini se atreve a afirmar que "Cristo posee plenamente la mirada ínsita en la concepción del mundo."<sup>267</sup> Siendo así, Cristo, en tanto portador de la palabra de Dios, es el contemplador por excelencia, la mirada por la cual se revela y trasluce la verdad más íntima del mundo y, por consiguiente, la mirada que insita a su transformación.

El creyente por su parte va hacia Cristo. Creer es ir hacia Cristo, y sobre el punto de apoyo en que él mismo está; ver por sus ojos y medir con su medida. El creyente está, justo en la fe y por ella, fuera del mundo. Está en una actitud que es al propio tiempo de distancia y compromiso, de negación y afirmación, como corresponde a la tensión de su mirada sobre el mundo. El hombre creyente ve ante todo el mundo en general, y lo ve como en realidad es, en su redondez y totalidad. Pero en realidad de verdad es esta mirada independiente en amplia medida de la medida impuesta por la experiencia natural y su elaboración cultural, de modo tal que se le aparece todo plenamente valioso. El verdadero creyente tiene la visión del mundo por la fuerza de su fe, y por humilde que pueda ser en lo demás su condición espiritual. En el creyente renuévase, bien que en medida muy exigua, la posición de Cristo. Todo verdadero creyente es una instancia viviente del mundo, que se devela también ante él. El creyente tiene también aquella peculiar posición extramundana, aquel ser heterogéneo, sin el cual no alcanzaría jamás la visión dominadora. Posee el amor libre, y al mismo tiempo, por completo fiel, que es el único que puede intuir en lo esencial. Guarda una posición de seguridad frente a toda situación y destino concreto. Todo esto, por supuesto, en la medida en que verdaderamente cree.<sup>268</sup>

Así, por cuanto que la mirada de Cristo es independiente de la medida impuesta por la experiencia natural y su elaboración cultural, posee una pureza y una fuerza conturbadoras: la fuerza y la pureza que fundan y dan sentido a la revolución, a la crítica profunda, a las ansias inagotables de transformación.

Si vemos las cosas desde el ángulo de la revelación divina... ¿qué pasa entonces con el mundo?<sup>269</sup>

Pues bien, la creencia en Cristo trae consigo la asunción de lo sobre-natural, que es la visión que Cristo tiene del mundo. Surge, por tanto, en el creyente, la necesidad y la certidumbre de poder dar lugar en la tierra, es decir, aquí y ahora, al *Reino de Dios* que, a decir verdad, no es más que la concreción o, mejor dicho, realización de esa visión sobre-natural en la finitud de la temporal circunstancialidad humana. Se trata, para usar una expresión de L. Boros, de la *configuración del*

---

<sup>267</sup>. Ibid. p. 49.

<sup>268</sup>. Ibid., pp. 50-51.

<sup>269</sup>. Ibid., p. 54.

*cielo en la vida terrena.*<sup>270</sup> Es en este sentido que la visión cristiana del mundo debe ser considerada como una visión propicia para la esperanza. La perspectiva sobrenatural de Cristo es, pues, el timón que mantiene la mirada humana siempre hacia adelante, siempre dirigida hacia «lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman»<sup>271</sup>, o, lo que es lo mismo, hacia la utopía, el ideal, hacia el porvenir.

La “interioridad” cristiana significa aquella esfera especial en la que, en un último sentido, el creyente se halla sustraído al mundo y a la historia —situado sobre ambos, dentro de ambos o como quiera formularse—, pero en la que, a la vez, se halla próximo en un nuevo sentido a la historia, adquiriendo de una nueva manera poder y responsabilidad sobre ella<sup>272</sup>.

Es cierto, “el creyente puede sin duda percibir las incontables dificultades que se alzan contra su fe, y puede incluso tener repetidamente la experiencia de que, naturalmente hablando, está él en la incertidumbre. Pero en esta inseguridad tiene aquella otra típica seguridad, con frecuencia sutil y evanescente, que viene de Dios y da fuerzas para ir adelante sobre una arista a menudo tan estrecha.”<sup>273</sup> Por tanto, la visión cristiana del mundo es una perspectiva que unifica fe, esperanza y utopía. Bajo la óptica que ella tiene del mundo, la dinámica humana se experimenta principalmente “como un impulso que va desde el interior hacia fuera; es decir, como anhelo y espera, como deseo y ambición, como tenacidad e inquietud, como una carrera desencadenada y una intranquila añoranza.”<sup>274</sup> Y, al presentarse así, pone a la vista un nuevo aspecto de la concepción que esta visión tiene de la divinidad, a saber: la concepción de dios como un dios consolador. Mas antes de abordar este aspecto y explicar cómo es que a partir de esta concepción de lo divino, la esperanza y la fe vienen a ser parte fundamental de esta especial visión del mundo, habré de ultimar algunos detalles respecto de lo que ahora es tema de la presente exposición; a saber: la significación e importancia de la figura de Jesús de Nazaret. Para tal fin habré de comparar tal figura con dos importantes personajes de la cultura griega: Sócrates y Zeus.

<sup>270</sup> L. Boros, *Op. Cit.*, p. 16.

<sup>271</sup> 1 Cor. 2. 9. *Apud*, L. Boros. *Somos futuro*, p. 15.

<sup>272</sup> Guardini, R. *La esencia del cristianismo*, p. 18.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>274</sup> *Ibid.* p. 16.

### 3.5.2. Jesús, ¿legislador y antihéroe?

Hasta el momento he dicho que Jesús de Nazaret aparece como el portador y, además, el comunicador de la visión sobre-natural o, lo que es lo mismo, del sentido de la existencia tal y como lo ha concebido el mismo dios creador de todas las cosas, el cual, según he dicho, no tiene otro fin que la totalidad de la creación comparta la intimidad más esencial del ser divino; a saber: conformidad, unidad, fraternidad, correlación, correspondencia, reciprocidad, comunidad.

¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os digo no las hablo de mí mismo; el Padre, que mora en mí, hace sus obras. Creedme, que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos, creedlo por las obras.<sup>275</sup>

Ahora bien, al conocer tal información y, por otro lado, no sólo comunicarla, darla a conocer sino, además, ejercerla, practicarla plena y absolutamente con su propia vida y obras, Jesús de Nazaret parece romper incontestablemente la rudeza de la necesidad causal abierta por el pecado original. En efecto, Cristo parece poner un alto a la condición cada vez más rebajada y mínima de las potencialidades del género humano, producto de la atención que, en cada generación, se pone a la búsqueda de la sobrevivencia. En efecto, sea ya porque es Señor, o sea ya porque es siervo, el ser humano parece estar en imposibilidad de pensar de un modo nuevo el sentido de la existencia. En efecto, mientras que el primero se encuentra embriagado por el poder, el segundo, por vivir rebajado, envilecido, se encuentra ofuscado, confundido, embrutecido y, por consiguiente, incapacitado para, acaso, darse a la tarea de pensar, de idear una vida nueva, otra realidad.

Cuando se quedó solo le preguntaron los que estaban en tomo suyo con los doce acerca de las parábolas; y Él les dijo: «A vosotros os ha sido dado a conocer el misterio del reino de Dios, pero a los otros de fuera todo se les dice en parábolas, para que mirando, miren y no vean; oyendo, oigan y no entiendan, no sea que se conviertan y sean perdonados.» Y les dijo: «¿No entendéis esta parábola? ¿Pues cómo vais a entender todas las otras?»<sup>276</sup>

Entonces, justo allí donde era materialmente imposible que se irradiara, Jesús pone libre y voluntariamente en práctica el sentido de la existencia previsto por el creador; a grado tal de pagar voluntariamente con su propia vida el precio de esa defensa.

---

<sup>275</sup>. Juan 14, 10-11.

<sup>276</sup>. Marcos 4, 10-13.

Pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan, porque las obras que mi Padre me dio a hacer, esas obras que yo hago, dan en favor mio testimonio de que el Padre me ha enviado, y el Padre, que me ha enviado, ése da testimonio de mí. Vosotros no habéis oído jamás su voz, ni habéis visto su semblante, ni tenéis su palabra en vosotros, porque no habéis creído en aquel que Él ha enviado. Escudriñad las Escrituras, ya que en ellas creéis tener la vida eterna, pues ellas dan testimonio de mí, y no queréis venir a mí para tener la vida. Yo no recibo gloria de los hombres, pero os conozco y sé que no tenéis en vosotros el amor de Dios. Yo he venido en nombre de mi Padre y vosotros no me recibís; si otro viniera usurpando mi nombre, lo recibiríais.<sup>277</sup>

Por consiguiente, es Jesús de Nazaret digno representante de una revolución, de una sublevación que va contra el orden mundano vigente y que, por lo que hasta el momento he dicho, todo el tiempo gira en torno de la búsqueda de la supervivencia que, según expliqué, se amalgama con el ejercicio del poder y el dominio del hombre por el hombre y de la naturaleza. Pecar mortalmente significa: dirigir en forma explícita el supremo amor y estima del que uno es capaz no a Dios, sino a sí mismo. El extremo opuesto sólo puede compararse con el radicalismo de la decisión del testimonio de sangre de Jesús que, a decir verdad, como suceso específico en el mundo, afecta a la dinámica interna de su totalidad y a la de cada uno de los entes particulares que lo constituyen.

En efecto, no sólo porque dio a conocer su palabra, sino porque, a diferencia de todo ser humano habido y por haber, se distinguió por la libre obediencia a la voluntad del Creador, hasta pagar por ello con su propia vida, Cristo eleva el todo de la existencia a un nuevo comienzo.

Por esto el Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, yo soy quien la doy de mí mismo. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla. Él es el mandato que del Padre he recibido.<sup>278</sup>

Y eso es lo que, se conoce como redención, emancipación, liberación de la creación de las garras del pecado. Es decir, con el todo de su existencia, Cristo introduce en la trama de la línea de la causalidad natural una variable antes nunca contemplada; a saber, el ejercicio del sentido de la existencia previsto por el creador y, gracias a ello, abre la posibilidad de que dentro de esa misma trama de la relación causal de la existencia temporal y mundana tenga lugar una variable del todo nueva con la que es posible contar a futuro o, lo que es lo mismo, en el tiempo y la realidad que está por venir y a cuyo encuentro el ser humano sale con esperanza y temor. Por ello el futuro es,

---

<sup>277</sup>. Juan 5, 36-43.

<sup>278</sup>. Juan 10, 17-18.

también, el tiempo y la realidad que el ser humano debe configurar, a pesar de su carácter radicalmente indisponible<sup>279</sup>.

La redención no es, por eso, una corrección tan sólo de ciertas transgresiones por la doctrina y el ejemplo o una alta realización religiosa que repara lo hasta entonces perturbado, sino un proceso del rango de la creación.<sup>280</sup>

En este sentido, la acción llevada a cabo por Cristo bien puede ser comparada con la noche de la titanomaquia dirigida por Zeus. En efecto, al igual que Zeus, Cristo instaura un nuevo orden, hace una nueva repartición de los lotes y potestades otorgados, una redistribución de partes, de dominios y poderes, por ello, al igual que el dios griego, Cristo se presenta como un gran legislador. Ahora bien, puesto que legislar es una noción que en griego está relacionada con la noción de “distribuidor”, y esta noción, a su vez, es por cierto muy comúnmente empleada al hablar de los pastores que llevan a su grey a pacer a un lugar designado<sup>281</sup>, Cristo y Zeus en cuanto legisladores, aparecen como pastores de una grey. Pero mientras que el pastoreo de Zeus se presenta como usurpación y, por tanto, como un ejercicio del poder inauténtico, el pastoreo de Jesús de Nazaret aparece como legítimo y auténtico.

En efecto, al identificarse como el poseedor del sentido de la existencia previsto por el creador, la redistribución promovida por Él no puede nunca ser vista como usurpación sino, por el contrario, como restauración, restitución, restablecimiento y, en este sentido, como reconstrucción, renovación, reparación del orden existente. Es, pues, en este sentido que la imagen de buen pastor atribuida a Cristo puede ser comprendida.

En aquel tiempo, Jesús dijo a los fariseos: “Yo soy el buen pastor. El buen pastor da la vida por sus ovejas. En cambio, el asalariado, el que no es el pastor ni el dueño de las ovejas, cuando ve venir al lobo, abandona las ovejas y huye; el lobo se arroja sobre ellas y las dispersa, porque a un asalariado no le importan las ovejas. Yo soy el buen pastor, porque conozco a mis ovejas y ellas me conocen a mí, así como el Padre me conoce a mí y yo conozco la Padre. Yo doy la vida por mis ovejas.”<sup>282</sup>

Entonces, como buen pastor o, lo que es lo mismo, como buen legislador, Jesús abre el camino que el pecado (búsqueda encarnizada por la supervivencia) había vetado a la humanidad y, así,

<sup>279</sup>. Cf. Finkenzeller, J. “Futuro” en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>280</sup>. Guardini, R. *La esencia del cristianismo*, p. 66.

<sup>281</sup>. Cf. Cornford, F. M. *Op. Cit.*, p. 44.

<sup>282</sup>. *Juan* 10, 11-18.

instaura la posibilidad de un nuevo orden en el mundo. ¿Cuál es ese camino? Un camino del todo contrario al de la dominación, producto de la búsqueda por la supervivencia. Por ello, es el camino de la fraternidad y la amistad, de la tolerancia y el servicio; en fin, de la ayuda mutua y la solidaridad.

Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así también amaos mutuamente. En esto conoceréis todos que sois mis discípulos: si tenéis amor unos para con otros.<sup>283</sup>

Tengan un mismo amor, un mismo espíritu, un único sentir, y no hagan nada por rivalidad o por vanagloria. Al contrario, que cada uno, humildemente, estime a los otros como superiores a sí mismo. No busque nadie sus propios intereses, sino más bien el beneficio de los demás.<sup>284</sup>

Después les dijo: «Eviten con gran cuidado toda clase de codicia, porque, aunque uno lo tenga todo, no son sus pertenencias las que le dan vida.»<sup>285</sup>

Es el camino que conduce directa, aunque fatigosamente, a la abolición de la iniquidad y la esclavitud —en la que, por causa de la codicia, existen personas confinadas a la miseria de la ignorancia, de la pobreza, de la ignominia por una servidumbre sustentada en el temor y la autoridad.

Vuestra caridad sea sincera, aborreciendo el mal, adhiriéndoos a porfía unos a otros. Sed diligentes sin flojedad, fervorosos de espíritu, como quienes sirven al Señor. Vivid alegres con la esperanza, pacientes en la tribulación, perseverantes en la oración; subvenid a las necesidades de los santos, sed solícitos en la hospitalidad. Bendecid a los que os persiguen, bendecid y no maldigáis. Alegraos con lo que se alegran, llorad con los que lloran. Procurad tener unanimidad de sentimientos unos para con otros, no seáis altivos, mas allanaos a los humildes. No seáis prudentes en vuestra apreciación. No volváis mal por mal; procurad el bien a los ojos de todos los hombres. A ser posible y cuanto de vosotros depende, tened paz con todos. No os toméis la justicia por vosotros mismos, amadísimos, antes dad lugar a la ira (de Dios); pues escrito está: «A mí la venganza, yo haré justicia, dice el Señor.» Por el contrario, «si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; que haciendo así amontonáis carbones encendidos sobre su cabeza». No te dejes vencer del mal, antes vence al mal con el bien.<sup>286</sup>

Así las cosas, la desaprobación explícita del pecado (lucha encarnizada por la sobrevivencia, desordenado amor de sí mismo) llevada a cabo por Jesús abre al género humano la posibilidad de

<sup>283</sup>. Juan 13, 34-35.

<sup>284</sup>. Filipenses 2, 2-4.

<sup>285</sup>. Lucas 12, 15.

<sup>286</sup>. Romanos 12, 9-21.

transformación, pues, la acción de Cristo ha quedado testificada como presencia en el mundo y, por consiguiente, como incidencia real en él a favor del cumplimiento del sentido de la existencia dispuesto por el creador de todas las cosas. Por tanto, por virtud de la obediencia de Cristo a la voluntad del creador, el género humano tiene el futuro en sus manos.

Pero conviene que el mundo conozca que yo amo al Padre, y que, según el mandato que me dio el Padre, así hago.<sup>287</sup>

Por tanto, revertir las consecuencias del pecado exige imitar a Cristo. Por ello, Él mismo se presenta como el camino, la verdad y la vida: Él vino a enseñarnos a amar a perdonar, a ayudar al débil, al necesitado. Él mismo es la otra realidad hecha realidad desde la realidad. Es decir, sólo desde él fue posible cambiar la realidad con la realidad misma.

Cristo, pues, representa la energía fundamental en virtud de la cual la existencia empuja hacia lo que ella pretende por causa de la creación (participación de la esencia más íntima de la divinidad). Esta energía se alimenta del acto originario de la creación, el cual no puede pensarse sino como un acto explosivo en forma insuperable, del cual ha recibido su primer impulso toda dinámica creada en el mundo y desde el que se mantiene en curso a partir de entonces.

Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. Todas las cosas fueran hechas por Él, y sin Él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho. En Él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres.<sup>288</sup>

Así, la pretensión cristiana refuerza la posibilidad de transformación presente en la fe de Israel. A partir, pues, de la encarnación del Hijo de Dios, nada es imposible. Por el contrario, siempre existen recursos para transformar, domar, vencer y doblegar las cosas hacia el sentido último de la existencia: la unidad, la armonía, la concordia, la fraternidad, la unidad. Por ello, aunque la visión cristiana del mundo apoya la idea de que nada es imposible, el futuro no aparece como una decisión puramente abierta, no fijada en absoluto. Antes bien, algo está dado de antemano. Se trata, ciertamente, del sentido de la existencia proyectado por el creador en la razón (*lógos*) misma de ser del acto creador; a saber: el deseo desinteresado de compartir la más honda intimidad divina

---

<sup>287</sup>. Juan 1, 1-4.

<sup>288</sup>. Juan 1, 1-4.

que, por las razones que expondré más adelante, es, como ya dije, unidad, armonía, correspondencia, fraternidad, correlación, comunidad.

Por consiguiente, cuando la visión cristiana del mundo supone que nada es imposible, lo hace siembre en el contexto del pecado y sus consecuencias. Eso quiere entonces decir que suponer que nada es imposible no significa otra cosa que, a pesar del pecado, nada está decidido absolutamente. Es decir, siempre es posible mantener abierta la esperanza en el sentido de que todo puede dirigirse al bien, es decir, a la justicia, la armonía, la fraternidad. Y es en este contexto donde cobra sentido la vida y obras de Jesús de Nazaret, el verbo de Dios encarnado. En efecto, él es el ejemplo vivo de la posibilidad de cambio y transformación del mundo, a pesar de la prolongación del pecado a lo largo de la historia humana. En efecto, en Él se ha cumplido el deseo de armonía, unidad y concordia en la humanidad. Por Él y en Él ha sido todo eso posible. Por ello se afirma que Él vino a cumplir la voluntad del dios creador del universo.

Con todo, el entendimiento humano no se conforma con cifrar su esperanza de transformación en función de un solo fenómeno aislado. Así, el propósito primordial de transformar el mundo no está sólo sino que va acompañado de otra íntima certeza. Se trata de la constante presencia y auxilio de otra admonición de la fuerza divina: el Espíritu Santo.

El que no me ama no guarda mis palabras; y la palabra que oís no es mía, sino del Padre, que me ha enviado. Os he dicho estas cosas mientras permanezco entre vosotros; pero el Abogado, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho<sup>289</sup>.

Pero, más adelante hablaré del lugar que esta entidad ocupa en la visión cristiana del mundo y de las repercusiones que su postulación trae consigo. Antes quiero concluir la reflexión que por el momento me ocupa. Por ello, en lo que sigue habré de presentar unas cuantas ideas respecto de la relación que la figura de Cristo guarda con otro importante personaje de la cultura griega. Me refiero a la imponente estampa de Sócrates, picapedrero de Alopeke.

Varias son las ideas que con respecto a Sócrates he presentado a lo largo de esta disertación. No habré de repetirlas ahora. Varias son también las ideas que se han producido a lo largo de la historia, desde que, con la intención de favorecer una conciliación entre filosofía y cristianismo, San Justino llevó a cabo por vez primera la comparación entre Sócrates y Jesús<sup>290</sup>. Por

<sup>289</sup>. *Juan* 14, 24-25.

<sup>290</sup>. Cf. Deman, Th. *Socrate et Jésus*. Paris: L'Artisan du livre, 1954; 306pp., p. 9.

ello, lejos de pretender llevar a cabo un estudio pormenorizado y acucioso de esa comparación, lo que proyecto es tan sólo ofrecer algunas ideas que, a la luz del totemismo y del heroísmo, permitan comprender mejor el lugar y significado de la figura de Jesús de Nazaret en el mundo occidental. El dato que habré de tomar como hilo conductor para realizar tal comparación es el hecho que cada uno haya sido capaz de defender hasta la muerte su ideal de vida, su verdad. Mas, no me detendré a confrontar sus razones, tampoco habré de dirimir si uno y otro mueren inocentes por causa del cumplimiento de una gran obra divina, que ninguno de los dos ignora sino de la que son plenamente conscientes. Simplemente habré de comparar su muerte como un proyecto enfrentado al esquema heroico vigente.

Ya San Clemente reconoció en Jesús y en Sócrates una obra de purificación religiosa. Ahora bien, a reserva de comprobar que uno y otro puede ser considerados reformadores religiosos, cabe señalar que ambos, murieron por causa de lo que enseñaron en una muerte ignominiosa, infamante, deshonrosa, degradante. Ahora bien, por cuanto que uno y otro tiene por contexto cultural "el camino del héroe" uno y otro, por esa muerte deshonrosa que los hermana, deben ser comprendidos, en primera instancia, como antihéroes.

Con todo, mientras que el caso de Sócrates es más claro, pues es un hombre que murió a edad avanzada y acogido en su vejez por su familia, Jesús muere en condiciones muy cercanas a los requisitos previstos para una muerte heroica. En efecto, Jesús muere joven, en la plenitud de su hombría. Al mismo tiempo, su cuerpo, como era el caso de los héroes griegos, no fue destruido. Se mantuvo en lo posible intacto, puesto que no se le rompió ningún hueso aunque, en vida, sufrió otras varias clases de sevicia: azotes, burlas, humillaciones, maltratos de todo tipo.

Por tanto, lo único que le impide ser considerado un héroe es el tipo de muerte en la que pereció. Pero, a decir verdad, el asunto no termina aquí. Antes bien, las razones por las cuales Jesús llegó a la muerte, nada tienen que ver con los motivos que llevaban a un héroe a morir. En efecto, mientras que el primero murió, como Sócrates, por la defensa integral de sus ideales, el héroe moría por defender y, sobre todo, encarnar los ideales de la colectividad. Así, el héroe era una encarnación del marco de referencias colectivo. Por su parte, Jesús, como Sócrates, murió defendiendo su intimidad, su singularidad, su individualidad, sin importar, por ello, enfrentarse al aparato represor de su comunidad. Parece, pues, que uno y otro, fundan una nueva visión de lo que es ser humano y de lo que significa vivir en sociedad.

Cierto, Sócrates nunca quiso transgredir las leyes de su sociedad. Jesús, en cambio, osó ir más allá de ellas.

Los judíos perseguían a Jesús por haber hecho esto en sábado; pero Él les respondió: «Mi Padre sigue obrando todavía, y por eso obro yo también». Por esto los judíos buscaban con más ahínco matarle, pues no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios.<sup>291</sup>

Con todo, esta osadía no tenía otro fin que perfeccionar la Ley:

No penséis que he venido a abrogar la Ley o los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla. Por que en verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra que falte una jota o una tilde de la Ley hasta que todo se cumpla.<sup>292</sup>

En fin, que Jesús y Sócrates son dos seres humanos que se atrevieron a vivir incondicionalmente; por ello, ambos son portadores de una nueva forma de heroísmo que propone asumir en integridad, sinceridad y veracidad la intimidad, la mismidad, la singularidad individual; asunción que no tiene otro fin que promover y procurar una vida en sociedad que, lejos de asfixiar al individuo, promueva el desarrollo personal de cada ser humano. Ciertamente, Jesús buscó, además, originar una sociedad más equitativa y justa, una sociedad donde la pobreza, la esclavitud y la ignominia que esta última acarrea, quedaran fuera. Quiso, también destruir las odiosas consecuencias de la existencia de la sociedad de castas y de las identidades tribales que generan discriminación y segregación, sumisión, servidumbre, sujeción y esclavitud.

Viendo a la muchedumbre, subió a un monte, y cuando se hubo sentado, se le acercaron los discípulos; y abriendo Él su boca, les enseñaba, diciendo:

Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra. Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia. Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque suyo es el reino de los cielos.

Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y con mentira digan contra vosotros todo género de mal por mí. Alegraos y regocijaos, porque grande será en los cielos vuestra recompensa, pues así persiguieron a los profetas que hubo antes de vosotros.<sup>293</sup>

<sup>291</sup>. Juan 5, 17-18.

<sup>292</sup>. Mateo 5 17-18.

<sup>293</sup>. Mateo 5 1-12. (Cf. Lucas 6, 20-26.)

Por ello, bien puede decirse que Jesús de Nazaret es el promotor de un nuevo heroísmo, distinto, incluso, al planteado y defendido por Sócrates. En efecto, bajo sus enseñanzas, ya no se trataba de luchar y entregar la vida para mantener el orden social vigente. Antes bien, se trataba de luchar y entregar la vida para transformarlo, para derrocarlo, al trastocar sus más íntimos cimientos, a saber: el desordenado amor de sí mismo que no trae por consecuencia sino la desesperada búsqueda de la supervivencia y el exasperante deseo de dominio y poder. La recompensa era invaluable: la vida eterna. En efecto, Jesús, al igual que la sociedad heroica, prometía también la inmortalidad. Pero, mientras que los héroes griegos y romanos pervivían por el hecho de ser recordados en la memoria de los hombres, los héroes (mártires) cristianos pervivían por ser asidos en el abrazo eterno del creador de todas las cosas, pues, sus obras les habían ganado la unidad con Él<sup>294</sup>.

Así, mientras que los héroes griegos buscaban la fama y la gloria terrena, los mártires, buscaban transformar el mundo, negándose todo reconocimiento social, pues se atrevían a ser devotos disidentes. Así, el heroísmo de los diletantes cristianos mantuvo una identidad estructural con el heroísmo que era acorde al sistema de opresión y dominación. Cada uno, sin embargo, ofrecía una gloria distinta. La unidad con el todo, sin embargo, era la meta de ambos. Pero mientras que uno se unía al todo de la sociedad que lo acunaba, respaldaba y constituía, el otro se unía a un proyecto más amplio donde lo que se intentaba era conducir la totalidad hacia un nuevo horizonte: la igualdad, la equidad, la fraternidad. Por ello, bien podría decirse que Jesús es el fundador de una religión y un heroísmo únicos en su género.

Cierto, cambiar el mundo nunca ha sido un ideal sin contrapesos y congojas. Muchos han sido los intentos dolorosamente fallidos que a lo largo de la historia se han realizado. Con todo, según puedo ver, la visión cristiana del mundo aparece como la reflexión que, en su momento, alcanzó con más claridad los fundamentos teóricos para suponer razonable la posibilidad del cambio. Hoy podría ser objeto de muchas críticas. Pero lo importante aquí no es eso, sino el hecho que, en virtud de ella, haya tenido lugar la imprevista aparición en la cultura humana de un modo de pensar que parecía no tener visos de algún día llegar a ser. Se trata, en efecto, de una visión del mundo del todo contraria al ejercicio descarnado y desmedido del poder. Con todo, lo más importante de esa visión no está en la profunda crítica que ella representa sino, sobre todo, en el aliento que pudo ofrecer a quien llegara a tener noticia de ella.

---

<sup>294</sup>. En este contexto tiene lugar la creencia en la resurrección de los muertos en cuerpo y alma.

Mas, para explicar los medios por los cuales la visión señalada pudo ser motor y fuente de aliento en la búsqueda de la transformación de la realidad a favor de los subyugados y oprimidos, será menester pasar al apartado siguiente, donde explicaré de qué manera el dios creador trascendente al mundo puede fungir, no sólo como libertador sino, además, como protector, consolador, alentador, estimulante vivificador, en la lucha por la mutación radical de la sociedad.

#### **4. Un dios consolador (Dios que garantiza y promueve la bienaventuranza futura).**

A decir verdad, muchas son las perspectivas desde las cuales puede ser abordada la temática que este apartado encierra. Sin embargo, para dar continuidad a la idea que ha servido como hilo conductor de la exposición en los apartados precedentes, intentaré localizar la utilidad que la idea de un dios consolador puede reportar a la lucha contra la opresión, la dominación y la esclavitud.

He presentado ya los elementos que la idea de encarnación ofrece a favor de la lucha señalada. Se trata, en resumidas cuentas, de la inserción de un hecho en el curso natural de los acontecimientos que rompe de modo tajante y definitivo el inerte sentido que ha gobernado desde los más remotos inicios de la humanidad; a saber: el desordenado amor de sí mismo que conduce a la lucha por la supervivencia y la violencia y a las ansias de dominación y poder que ella demanda.

Desde el fugaz respiro de la rebelión macabea, el judío ortodoxo vivió con esperanza casi desesperada en la expectación del Mesías. Con ello aniquilaba el valor de su propio presente, constantemente desecho por la proyección del alma hacia el bien absoluto que nunca llegaba. San Pablo, en cambio, sabe ciertamente que el Salvador ha llegado y que, en consecuencia, toda la extensión del tiempo, desde la Creación del mundo hasta la Parusía, debe ser ordenada con relación a un centro absoluto de referencia, justamente aquel en que Dios ha querido hacerse hombre. Un suceso histórico muy preciso, el nacimiento de Cristo, parte la sucesión del mundo en dos fracciones cualitativamente distintas entre sí.

Con todo, si bien es cierto que la encarnación del Verbo constituye la raíz del cambio, pues ese solo fenómeno aislado logró romper la inercia de la violencia y el terror como forma de vida humana, para ser razonable, la esperanza de transformación de la realidad debe encontrar, además, otra fuente de apoyo. En efecto, la tendencia a la dominación y al desquiciado ejercicio del poder hace gala de una fuerza tan inquebrantable en la historia de la vida humana que la variable inserta

en la realidad, no propiamente por virtud de la encarnación en cuanto tal sino, más bien, por el singular testimonio de vida de quien se consideró Hijo de Dios, y la transformación del mundo por ella irradiada, no alcanza sino a tomar la forma de un cimiento que ha de ser afirmado, retomado y resumido por todos y cada uno de los seres humanos.

En verdad, en verdad os digo que el que cree en mí, ése hará también las obras que yo hago, y las hará mayores que éstas, porque yo voy al Padre; y lo que pidieréis en mi nombre, eso haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo; si me pidieréis alguna cosa en mi nombre, yo lo haré. Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; y yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado, que estará con vosotros para siempre: el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis, porque permanece con vosotros y está en vosotros. No os dejaré huérfanos; vendré a vosotros... Os he dicho estas cosas mientras permanezco entre vosotros; pero el Abogado, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho.<sup>295</sup>

Esto quiere decir que, para que la liberación total del ser humano se considere plausible es menester suponer que, por virtud del testimonio de vida de Jesús de Nazaret, una posibilidad de renovación, transformación y recreación del mundo se encuentra perpetuamente presente en él. Ello explica la necesidad de asumir una tercera persona divina: el Espíritu Santo, portador, mentor y guía en la sabiduría divina. Mediante la asunción de la presencia del Espíritu en la tierra se recuerda al ser humano que la acción salvífica de Dios no ha concluido, sino que en el futuro incluso irá a más. Desde esta perspectiva, la historia no aparece como el retorno de lo mismo (concepción griega del tiempo), sino como un acontecer donde el tiempo está *condicionado en su contenido* porque el tiempo es siempre *tiempo para algo*<sup>296</sup>. Esto es lo que significa que en la visión cristiana del mundo el tiempo adquiriera una *dimensión escatológica*. En efecto, "se entiende por escatología (del griego *eskhatos*= el último, la doctrina de los novísimos o de las últimas cosas) las afirmaciones de fe sobre el destino final del individuo y la transformación última y definitiva de la humanidad y de todo el cosmos operada por Dios".<sup>297</sup>

La obra de Cristo no se realiza sin la obra del Espíritu, a la cual tiende, pero manteniendo que la obra del Espíritu puede distinguirse de la obra de Cristo y que no se agota en ella. La obra

---

<sup>295</sup>. Juan 14, 12-26.

<sup>296</sup>. Cf. Beinert, W. "Historia e historicidad" en, *Diccionario de teología dogmática*.

<sup>297</sup>. Cf. Finkenzeller, J. "Escatología" en, *Diccionario de teología dogmática*.

del Espíritu establece una relación entre la obra liberadora y redentora de Cristo y la vida, pues es esta vida la que hay que liberar y redimir.<sup>298</sup>

En este contexto, la ascensión del Espíritu Santo no tiene otro fin que recordar o reafirmar que una posibilidad real y concreta de transformación —cuya intención no es otra que poner fin y trastocar el “eterno retorno” de la violencia y la dominación<sup>299</sup>—, quedó abierta en el curso de los acontecimientos por virtud de la obra redentora de Cristo.

El Espíritu Santo comunica también los contenidos de la revelación salvífica de Dios, entre los cuales él mismo se comunica y se da a conocer como «don» de Dios. Él es por tanto una relación de amor; con otras palabras, no sólo es comunicación, sino comunicador. Lo cual le relaciona de forma muy estrecho con Jesucristo y su obra; por cuanto que es él el que permite entender la manifestación histórica de Jesús como una acción salvífica de Dios en y para la creación, y esa manifestación la prolonga en la historia desde la misma fundación pentecostal de la Iglesia. Únicamente en el Espíritu de Dios como don se muestra la historia como lugar de la actuación y presencia de Dios con vistas al hombre.

Al mismo tiempo, sin embargo, el Espíritu Santo pone al hombre en condiciones de dar a esa llamada la respuesta pertinente de la fe. Ese doble hacer posible el ser cristiano confirma que el Espíritu Santo no une realidades que previamente existen ya en sí, sino que crea al hombre como interlocutor de Dios, en cuanto abre la revelación y la respuesta del creyente.<sup>300</sup>

El ser humano se presenta como un ser enfrentado en su presente al reto de asumir una postura de cara a las otras dos dimensiones del tiempo: pasado y futuro y, por tanto, aparece como responsable del estado de la tierra.

El misterio de la Encarnación establece además un método que Dios creyó oportuno para ayudar al hombre a encaminarse hacia él. Este método puede resumirse así: que Dios salva al hombre mediante el hombre.<sup>301</sup>

Así, pues, la ascensión del Espíritu Santo funciona como una variable lógica o, mejor dicho, como una variable que ayuda a hacer ver que todo hecho tiene una consecuencia y que esta última no es otra cosa sino una tendencia abierta en el ámbito del ser que puede o no ser reafirmada en el porvenir. Por consiguiente, el Espíritu Santo bien puede ser visto como la representación de la fuerza

<sup>298</sup>. Moltmann, J. *El espíritu de la vida. Una pneumatología integral*. Traducción de Santiago del Cura Elena. Salamanca: Sígueme (Verdad e imagen 142), 1998; 331 pp., p. 10

<sup>299</sup>. No está de más anotar que, a diferencia de la visión griega, la visión cristiana, al través de la idea de redención, somete a juicio la concepción cíclica del tiempo al negar la concepción del eterno retorno. ¿De qué otra manera podría suponerse que el sistema de dominación vigente podía caer por tierra? [Para una exposición más clara de este asunto remito al lector al capítulo primero del texto de L. Entralgo *La espera y la esperanza*.]

<sup>300</sup>. Neufeld, K. H. “Espíritu Santo” en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>301</sup>. Giusani, L. *Los orígenes de la pretensión cristiana*, p. 132.

o, mejor dicho, tendencia causal abierta en el curso de los acontecimientos por la acción del Hijo en el mundo (cumplimiento y obediencia de la voluntad del Padre que contiene el verdadero sentido de la existencia). Dicho de otra forma, asumir el Espíritu Santo no tiene otro fin que hacer ver que a partir de la acción redentora de Jesús de Nazaret el sentido salvífico de la historia es irreversible o, lo que es lo mismo, “que la historia es realmente la historia de la libertad humana a la vez que la historia del designio de Dios que se impone victorioso.”<sup>302</sup> Por tanto, postular la existencia del Espíritu Santo tiene como meta revelar que la finalidad de la existencia prevista por el dios creador (*lógos*) ya no sólo está abierta por y en Él, sino que también lo está en el mundo y para el mundo, como una presencia cierta y concreta firme e infatigablemente abierta y accesible en todo momento.

Si una realidad tan excepcional ha intervenido en la historia, ha de ser posible siempre y para cualquiera la adhesión a ella. La asunción del método indicado por la realidad de la encarnación implica que el hombre siempre está llamado a adherirse a una idéntica propuesta de salvación, eso sí, en tiempos siempre nuevos, en circunstancias siempre nuevas, con instrumentos siempre nuevos. Si Jesús vino, está y permanece en el tiempo con su pretensión única, irrepetible y transforma el tiempo y el espacio, todo el tiempo y todo el espacio.<sup>303</sup>

El Espíritu es la primera «prenda» o arras de la redención.<sup>304</sup> Por ello, a través de él, se exhorta a la conversión y la vigilancia y la preparación permanentes a la transformación del mundo en sentido contrario a la esclavitud, la segregación y la opresión del hombre por el hombre.

El Espíritu Santo es más que la simple manifestación de su revelación en el hombre y más que el descubrimiento de la fe que la palabra anunciada suscita en los corazones. El Espíritu conduce a los hombres a iniciar una nueva vida y los hace sujetos de su nueva vida en comunión con Cristo.<sup>305</sup>

Por tanto, al recordar que el mundo, por virtud de la imitación o, si se quiere, de la repetición de la obra de Jesús de Nazaret, está en capacidad de promover y proyectar en el porvenir la variable de vida introducida por tal testimonio de vida, el Espíritu Santo funciona como vehículo de relación entre el pasado (vida de Jesús) y el presente y, por tal razón, él mismo se presenta como la repre-

<sup>302</sup> Beinert, W. “Historia e historicidad”, en *Diccionario de teología dogmática*.

<sup>303</sup> Giussani, L. *Los orígenes de la pretensión cristiana*, p. 133.

<sup>304</sup> Cf. *Efesios*, 1,14.

<sup>305</sup> Moltmann, J. *Op. Cit.*, p. 15.

sentación del porvenir. En este sentido, el Espíritu Santo es mediador, que permanece estrechamente relacionado con el «de dónde» y el «a dónde»<sup>306</sup>.

La inhabitación del Espíritu «en nuestros corazones» no se detiene en ninguna capa de nuestra conciencia. Despierta todos los sentidos, penetra también el inconsciente y en el cuerpo y lo vivifica. Del Espíritu parte una nueva energía para la vida<sup>307</sup>.

Y, ¿qué importancia tiene todo esto en la lucha contra la esclavitud? Hacer ver que si bien la transformación tiene como antecedente un hecho singular y aislado, su prosecución no es absurda porque tal hecho dejó ecos en la posteridad al instaurarse como irrefutable referencia de una veta del ser, si bien inexplorada, ya no oculta, virgen o impenetrable.

El uso que San Pablo hace otras veces de la palabra *kairós* (*II Cor.*, VI, 2; *Rom.*, XIII, 11) confirma ese significado de señal en el transcurso del tiempo, impresa en éste por una súbita y bien determinada emergencia de la Divinidad.

Cada uno de esos *kairoí* posee plena singularidad histórica; aunque unos anuncien a otros, todos adoptan la forma y el contenido que convienen al momento de su producción. Son, por tanto, únicos y singulares en el curso de los siglos. Por eso San Pedro (*I Pedro*, III, 18) y San Pablo (*Hebr.*, IX, 12) dirán a una que el *kairós* supremo, la encarnación y la muerte del Hijo de Dios, se produjo "de una vez para siempre (*hápax, ephápax*). De ahí el carácter irrevocable y definitivo de la "novedad", a la vez cronológica y esencial (*kainotēs*), que el hecho del Redención ha traído al tiempo comprendido entre él y la segunda venida de Cristo<sup>308</sup>.

Es decir, si la acción de Jesús de Nazaret se valorara sólo como un hecho aislado, su fuerza argumentativa a favor de la lucha contra la esclavitud sería mínima. Entonces, el consuelo que da la presencia del Espíritu está precisamente en recordar que, si bien el acto redentor como acción en el tiempo dejó de ser, su gestión se extiende como posibilidad abierta en, por, para y desde la historia.

El cristianismo ha innovado con relación a la religiosidad antigua en la valoración del tiempo; en última instancia, en la *salvación* del Tiempo y de la Historia... El Tiempo se convierte en plenitud por el propio hecho de la encarnación del Verbo divino; pero este mismo hecho transfigura la historia.<sup>309</sup>

<sup>306</sup> Cf. Neufeld, K. "Pneumatología" en *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>307</sup> Moltmann, J. *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>308</sup> Entralgo, L. *Op. Cit.*, p. 32.

<sup>309</sup> Giussani, L. *Los orígenes de la pretensión cristiana*, p. 134.

Entonces, lo que se gana con la postulación de esta entidad es que las consecuencias del acto de entrega del Cristo se supongan vivas, como si el acto mismo ocurriese siempre o, mejor dicho, estuviera presente, cada vez completo, total y en absoluta perfección<sup>310</sup>. En este sentido, el Espíritu debe ser visto como una llamada a configurar la vida y la historia en el aquí y el ahora en un sentido completamente nuevo: la total unidad y armonía de los seres.

El Espíritu Santo es más bien el poder de resucitar a los muertos y de recrear todas las cosas, y la fe es el comienzo de renacer de los hombres a la vida nueva. Esto significa que el Espíritu santo no es solamente una cuestión relacionada con la revelación, sino también una cuestión que afecta a la vida y la fuente de donde ésta surge. Es Espíritu santo se llama «santo», porque santifica la vida y renueva el rostro de la tierra.<sup>311</sup>

Así las cosas, el consuelo que el Espíritu Santo ofrece, como representación de las consecuencias abiertas para la posteridad del acto redentor (cumplimiento del sentido de la existencia previsto por el creador), consisten básicamente en promover la convicción en el creyente de un hecho fundamental; a saber: si bien el acto redentor ya dejó de existir, su dirección es una tendencia real y concreta perfectamente presente en el tiempo, en la historia y en el todo de la existencia. Por ello, la presencia del Espíritu es fuente de esperanza. Pero la esperanza no es la apertura a lo imprevisto; antes bien, esta apertura tiene una dirección, un sentido. En efecto, se trata de la posibilidad de construir una sociedad más justa, liberada del lastre del desordenado amor de sí mismo, que es cimiento de todo dominio, de toda discriminación, de toda opresión.

Si Cristo es confesado como el Redentor y como la cabeza de todo el Cosmos, tal como hace la Carta a los colosenses, entonces el Espíritu se halla también allí donde está Cristo y ha de ser comprendido como la fuerza vital divina de la recreación de todas las cosas<sup>312</sup>.

Por consiguiente, la asunción del Espíritu Santo, es útil para lograr que la transformación de la realidad, lejos de aparecer como un hecho realizado de la noche a la mañana, por virtud de un mágico acontecimiento, se presente como un proceso cuya ejecución requiere del compromiso

---

<sup>310</sup>. En este aspecto, la presencia del Espíritu en el mundo parece reunir el tiempo en un ahora eterno que recuerda, sin lugar a dudas, la concepción mítica del tiempo. En efecto, en esta última pasado y presente, vida y muerte conviven en una unidad indisoluble. Así, cualquier tiempo es tiempo para el Cristo y, por tanto, para que su acción salvífica, redentora se haga realidad, es decir, se perpetre, se continúe, se opere. De este modo, se evita que, por causa de la dimensión futura el ser humano corra el peligro de olvidar el presente y, al huir de él, destruir el futuro como tal.

<sup>311</sup>. Moltmann, J. *Op. Cit.*, p. 20.

<sup>312</sup>. *Ibid.* p. 22.

acucioso, constante y pertinaz del individuo humano de todos los tiempos<sup>313</sup>. Así, se abre un tiempo intermedio que se extiende desde la ascensión de Jesús al cielo hasta su regreso. Ese es, precisamente, el tiempo en que actúa y opera el Espíritu Santo<sup>314</sup>. Evidentemente, para que ese tiempo intermedio cumpla su cometido es menester que se enlacen dos elementos fundamentales. Por un lado, la disposición constante de los seres humanos a la transformación ofrecida, por otra parte, la inmediatez intemporal del sentido de la existencia —preparado por la divinidad desde el origen de todos los tiempos— garantizada por la presencia misma del Espíritu.

Porque la esperanza de lo que se ve no es esperanza. ¿Quién espera lo que ve? Si, pues, esperamos lo que no vemos, por medio de la paciencia aguardamos.<sup>315</sup>

Dicho de otra forma, ¿cómo acabar con la violencia? Absurdo sería intentar sanar una quemadura con fuego o, en otro caso, pretender remediar la injusticia con otra injusticia. De esta suerte, la transformación de la realidad no puede comenzar a realizarse sino desde la realidad misma. Por tanto, se convierte urgente que el fin de la violencia se realice en cada ser humano. ¿Y bajo qué influencia, con qué poder habría de poner freno la humanidad a una tendencia que, por ingénita, parece imposible de superar? Es aquí donde entra en juego esa novedosa advocación del dios creador trascendente al mundo; a saber: el Espíritu Santo.

No está de más decir que con la postulación del Espíritu Santo la teología trinitaria, que distingue al cristianismo de la tradición hebrea —de la que toma sus más hondos cimientos—, encuentra su forma de expresión perfecta. Por virtud de ella se logra hablar del Padre, que es el dios creador, el Hijo, que es el dios redentor, encarnación del *lógos* del Padre<sup>316</sup> y el Espíritu Santo, el dios consolador, estimulante, vivificante, alentador de la esperanza en un “mundo mejor”, es decir, de un mundo cuyas líneas de acción señalen la equidad, la armonía, la unión, la fraternidad.

<sup>313</sup>. Por esta razón el cristianismo se presenta como un «humanismo» o, lo que es lo mismo, como una doctrina que, entre otras, enarbola una básica confianza en la realidad humana, es decir, en que ésta no es absurda, en que su «deseo radical» de libertad, igualdad y fraternidad no puede estar simplemente condenado a la frustración. Aunque también es un «humanismo» porque pone la fe en el hombre, pues lo considera básica condición de posibilidad para la transformación de situación y condición.

<sup>314</sup>. Cf. Finkeneller, J. “Espera próxima” en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

<sup>315</sup>. *Romanos* 8, 23-25.

<sup>316</sup>. “El impulso hacia el término «encarnación» lo da Juan. Cristo es el *Lógos* eterno junto al Padre y es personalmente Dios (Jn 1,1). Se hizo carne (*sarx*) y es hombre entre los hombres sin deponer su ser divino (Jn 1.14; jJn 1,1). Así, todo el mundo debe confesar que el Hijo de Dios ha venido en carne (1Jn 4, 2s; “Jn 7).” [Cf. Müller, G. “Encarnación” en, *Diccionario de Teología Dogmática*].

La esperanza —y más la esperanza cristiana— se refiere siempre a lo futuro e invisible; lo presente y visible se goza o se sufre, no se espera. Pero sin mengua de su invisibilidad, los bienes que constituyen el objeto de esa esperanza atañen de manera esencial al cuerpo y pueden ser parciales e incipientemente poseídos por el alma del justo.<sup>317</sup>

Por consiguiente, la transformación de la realidad se presenta como efecto inmediato de la obstinada y ciega afirmación personal, en el tiempo y desde él, de esa otra forma de vida que, por ser contraria a la esclavitud y la opresión, tiene por máxima el respeto irrenunciable de la dignidad de todas las criaturas.

Pero Jesús, llamándolos a sí, les dijo: «Vosotros sabéis que los príncipes de las naciones las subyugan y que los grandes imperan sobre ellas. No ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que entre vosotros quiera llegar a ser grande, sea vuestro servidor, y el que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro siervo, así como el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos.»<sup>318</sup>

Por tanto, el dios consolador, es decir, el Espíritu Santo, aparece, al igual que las otras dos figuras de la trinidad, como un dios personal. Eso no significa otra cosa que se le considera un ser capaz de tomar posición frente a sí mismo y frente a la restante realidad y, por tanto, un ser capaz de disponer de sí mismo en una relacionalidad. En efecto, “ser persona es siempre ser en-relación”<sup>319</sup>. Entonces, por virtud de la presencia del Espíritu, el ser humano refrenda su capacidad, junto con su sociedad, de ser interpelado, en el diálogo con Dios. De hecho, “todo es o puede ser nuevo después de la creación”<sup>320</sup>.

Así, el acompañamiento del Espíritu, su presencia como presencia concreta y asequible en la historia, vuelve de nueva cuenta su mirada hacia el ser humano como canal de comunicación, de relación entre creador y creación. Por tanto, de nueva cuenta la moneda está en el aire. Hay una posibilidad abierta. Se trata, ciertamente, de asumir la voluntad del Padre. Pero, tras el testimonio de vida de Jesús de Nazaret, tal voluntad ya no se presenta como mero ideal, sino, ciertamente, como posibilidad real, concreta y plena, presente en el todo de la historia o, si se quiere, en el espacio circunstancial de la existencia cotidiana y simple de la cada persona humana. Y es precisamente por esta razón, por la que, en todo cado, la esperanza en la transformación, la idea de “un

<sup>317</sup> Entralgo, L., *Op. Cit.*, p. 34.

<sup>318</sup> *Mateo* 20, 25-28.

<sup>319</sup> Moltmann, J. *Op. Cit.* p. 24.

<sup>320</sup> Entralgo, L. *Op. Cit.*, p. 32.

mundo mejor” que aboga a favor del oprimido, del dominado, del esclavo, no resulta inconsecuente, absurda.

El descubrimiento de la dimensión cósmica del Espíritu de Dios conduce al respeto de la dignidad de todas las criaturas<sup>321</sup>.

Por consiguiente, Jesús de Nazaret se convierte en el camino y el Espíritu en el acompañante en ese caminar. Si Jesús aparece como el responsable de llevar o redirigir la creación toda al Padre, no es porque con su acto cumplierse de una vez por todas ese objetivo, sino porque, al poner el ejemplo, ofrece en su más concreta aplicación, un nuevo sentido a la existencia humana en la tierra que ha de cumplirse en cada historia humana concreta.

Dicho de otro modo: esperando en la palabra de Aquel que resucita a los muertos y llama hacia el ser a las cosas que todavía no son, contra lo que en apariencia permite esperar la visible realidad natural del mundo creado. *In spe contra spem*, esperando contra esperanza: alta y ardua fórmula.<sup>322</sup>

Promover, provocar y sustentar la solidaridad de todas las criaturas se presenta, así, como meta del ser humano en su estancia en la tierra<sup>323</sup>. La paz, la libertad, la justicia y la vida, son el horizonte de las cuestiones primordiales de la humanidad en el que se encuentran el mensaje del reino y la vida práctica de Jesús. Por tanto, no puede dejar de afirmarse el carácter liberador del *Reino de Dios*. En efecto, Jesús habla en especial de Dios cuando enseña a los hombres un comportamiento nuevo, que debe liberar de los «poderes» que tienen al hombre atado y lo destruyen: el precepto del amor como liberación de la venganza violenta, la preocupación por la propia impotencia, las discriminaciones de todo tipo, raciales, sociales, culturales. El *Reino de Dios* plantea el mutuo servicio en el amor contra el desordenado amor de sí mismo. Por ello, bien puede decirse que el Espíritu produce libertad<sup>324</sup> y la creación también ha de liberarse para la libertad de los hijos de Dios. Tal liberación es, por tanto, responsabilidad del género humano: liberar la creación

<sup>321</sup> Moltmann, J. *Op. Cit.*, p. 23.

<sup>322</sup> Entralgo, L. *Op. Cit.*, p. 36.

<sup>323</sup> Claro está que aquí se plantea la cuestión de si con la sola exigencia de que el dominio sobre la naturaleza debe estar limitado por la responsabilidad del hombre ante Dios se puede dar una respuesta al problema de situación de desigualdad y pobreza hoy en día existente. Pero este es un asunto que rebasa con mucho los límites y metas de la presente disertación. Por consiguiente su resolución queda postergada para un mejor momento. Con todo, no quise dejar de señalarla. A fin de cuentas, es primordial dejar bien claro que la exposición aquí desarrollada no es ajena a la problemática que la visión cristiana del mundo encierra.

<sup>324</sup> Cf. 2<sup>o</sup> de Corintios 3, 17.

para liberarse a sí mismo, liberarse a sí mismo para liberar la creación. Es un círculo virtuoso que se cobija y alimenta en la conversión.

¿Quién es real y verdaderamente el sujeto del acto humano de esperar? Por supuesto el hombre, todo el hombre; no sólo en consecuencia, tal o cual facultad del alma, sino toda el alma y todo el cuerpo... El hombre, todo hombre es el sujeto principal del acto de esperar. Pero, ¿es el hombre la única criatura animada por la esperanza? ¿Puede ser la única, siendo como es una realidad corpórea y material? "En su impaciente espera —dice San Pablo—, la creación aguarda la manifestación de los hijos de Dios. Porque la creación ha sido sujeta a la vanidad, no de grado, sino a causa de aquel que la puso en sujeción; mas con la esperanza de ser sacada de esa servidumbre a la corrupción hacia la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Sabemos, en efecto, que hasta ahora la creación toda gime y sufre de dolores de parto" (Rom, VIII, 19-22).

En tres proposiciones puede ser explanada la enseñanza contenida en este texto de San Pablo: 1ª La creación entera se halla hasta ahora en estado de servidumbre a la corrupción, a causa del hombre. 2ª Ese estado la tienen en "impaciente espera", en universal gemido y como con dolores de parto. 3ª La "espera" de a creación y su "esperanza" tienen como término final el estado de "libertad gloriosa" que todas las criaturas han de alcanzar por obra de los hijos de Dios<sup>325</sup>.

Así, la teología trinitaria promueve una lucha integral y exhaustiva a favor de la liberación del oprimido, del maltratado, del segregado, del agobiado por el avasallamiento y el dominio que injusta y arbitrariamente los poderosos ejercen. Por ello, bien puede decirse que la teología trinitaria es un grito desesperado que invita a despertar, un grito que dice: "No desesperen, en la historia, en el curso real de los acontecimientos, existe ya un antecedente que ha roto con el "eterno retorno" de la violencia. Pues bien, ese antecedente ha movido y puede seguir moviendo el curso de los acontecimientos en una nueva dirección a favor del sufriente, del maltratado, del perseguido. Así, la visión cristiana invita a no sentir que todo está perdido, sino que se ha dado un primer paso y que, por tanto, todo está por comenzar.

Porque las cosas no están *dadas*, sino *ofrecidas*, lo que en ella se nos ofrece es: o la forzosidad de actuar (instancia) o la que permite actuar (recurso) Por tanto, la recapitulación de las criaturas no humanas y la paulatina satisfacción de su metafísica "esperanza" acontece a través del hombre... El hombre puede "ofrecer" las cosas a Dios porque la realidad creada es en sí misma ofrecimiento, oblación. Con otras palabras: porque la creación entera es sujeto de esperanza.<sup>326</sup>

<sup>325</sup>. Entralgo, L. *Op. Cit.*, p. 37.

<sup>326</sup>. *Ibid.*, p. 38.

Según puedo ver, con el cristianismo, la fe de Israel, encuentra un proceso nuevo. Como en esta última, la fuerza del cambio está en el ser humano. Pero ya no se trata aquí de unos cuantos seres humanos elegidos, llamados (profetas). Antes bien, esta opción se extiende a todo ser humano, pues se dispone abierta en el tiempo por venir. ¿De qué otra forma la posibilidad del cambio habría de considerarse incontestable?

Por consiguiente, bien puede decirse que, con la teología trinitaria, la visión cristiana promueve un ahondamiento y transformación de la idea que el ser humano pudo tener de sí mismo a través de la revelación divina. Al mismo tiempo, se da un énfasis en la redención por virtud de la prolongación de la acción salvífica de Jesús de Nazaret a través de la figura del Espíritu. En efecto, la redención-liberación crea nuevas relaciones del hombre con Dios por Jesucristo en el Espíritu. Es decir, el ser humano aparece como criatura, como pecador, redimido por Cristo y llamado a la vida eterna, por virtud de la transformación de sí mismo que puede lograr a través del Espíritu. Sólo bajo su auspicio podrá el ser humano constituirse en un ser propicio para la justicia, la equidad, la armonía y la fraternidad.

La esperanza cristiana es virtud teologal e infusa, mas no por ello el acto de esperar cristianamente resulta ajeno a la ejercitación, a la *ascética*... Pero, ¿cómo el hombre puede acercarse, con las simples fuerzas de su humana naturaleza, a la sobrenatural recepción de ese regalo divino? Según San Pablo, mediante el ejercicio de tres actividades: la inconformidad, la paciencia y la lectura. Caminará hacia la esperanza quien cultive en sí la virtud de no conformarse con los bienes de este siglo (*Rom.*, XII, 2; *I Cor.*, XV, 19), quien sepa soportar con paciencia la tribulación (*Rom.*, V, 3-4) y quien busque en la Escritura el consuelo de contemplar cómo Dios ha sido fiel a sus promesas (*Rom.*, XV, 4). Ambición animosamente sostenida, tribulación pacientemente sufrida, lectura creyentemente ejercida: tales son, para San Pablo, los caminos reales hacia la esperanza cristiana.<sup>327</sup>

Por tanto, el cristiano no es sacado del mundo, sino que, con él, el mundo es redimido e incardinado al *Reino de Dios*, nuevo cielo y tierra nueva. Las razones por las cuales todo ello es así no las expondré aquí, su explicación queda pendiente para el capítulo siguiente, donde me avocaré de manera exclusiva a expresar las consecuencias que la visión cristiana del mundo trae para la vida en común. Todo ello, claro está, con el fin de dirimir si con ella se ha promovido o no la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige.

Cierto, algo se ha adelantado al respecto. Por lo pronto, se ha dicho que la experiencia y definición específica del ser humano propias de la visión cristiana pueden ser adjudicadas al ser

<sup>327</sup>. Entralgo, L., *Op. Cit.*, p. 40.

humano material y concreto de toda época. Es que, a decir verdad, el ser humano está siempre necesitado de liberación (siempre hay un Egipto de dónde salir). Por ello, se puede encarar la revelación bíblica con lo que es antropológicamente general y plausible. Ello a pesar de que no se encuentre una definición del ser humano universalmente válida. En efecto, de lo que se trata es, ante todo, de combatir las consecuencias nefandas de la dominación, el despotismo y la opresión, situaciones que, bajo diversas circunstancias, han sido constantes inamovibles a lo largo de la historia humana. Hoy más que nunca, en una época de globalización y homogeneización del saber, del querer y del sentir humanos, hace falta una puerta de escape camino a la liberación por la cual la supervivencia de la humanidad sea un objetivo factible. Pero asunto de otro escrito será dirimir si el mensaje liberador de la visión cristiana puede servir o no como exordio de un proyecto manumisor de la humanidad. Valga tan sólo decir que, por virtud de un dios que es por excelencia contemplación, el ser humano creyó abrir la posibilidad de ir al encuentro de su identidad, más allá de toda específica y singular circunstancia. Pero para comprender las razones por las cuales un dios contemplador es fundamento del encuentro y construcción de una identidad humana individual fundada más allá de toda identidad colectiva, será menester dar paso al apartado siguiente, donde abordaré las consecuencias que, en la visión cristiana del mundo trae consigo la idea de un dios contemplador.

## 5. Un dios contemplador (Dios que es comunidad).

Varias son, ciertamente, las características que pueden atribuírsele al dios uno y trino propuesto por la visión cristiana del mundo. Entre ellas, tal vez las más características o, mejor dicho, las que más sobresalen son la Justicia, la Misericordia, la Clemencia, la Lealtad, la Sabiduría, la Inmutabilidad, la Eternidad, la Omnipotencia y la Omnisciencia. Faltarían por señalar la Omnipresencia, la Insondabilidad, la Santidad, la Gloria, la Infinitud, la Invisibilidad y la Cólera<sup>328</sup>. Pero lejos de darme a la tarea de desglosar la importancia teológica de cada una de ellas o, en su defecto, formular con cierta ligereza su descripción, me avocaré a tomar algunas de ellas, a fin de

---

<sup>328</sup>. Cf. Breuning, W. "Propiedades de Dios" en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

conocer las convergencias que la concepción cristiana del mundo y la griega pueden guardar entre sí a la hora de concebir lo divino.

Según puedo ver, algunas de las características de la divinidad una y trina coinciden de modo general con las características de la divinidad puntualizada por la filosofía griega. Me refiero, ciertamente a la eternidad, a la inmutabilidad, a la sabiduría, la insondabilidad, la invisibilidad y la omnisciencia. Ahora bien, por causa de estas coincidencias generales, los simpatizantes de la visión cristiana del mundo descubrieron la posibilidad de echar mano de los recursos teóricos ya desarrollados por la filosofía griega para dar a conocer y afinar su propia y peculiar doctrina. Sin embargo, por causa de esa facilidad, corrieron el riesgo de reducirla a sistemas que en muchos aspectos no eran afines a su postura más característica y última; a saber: la idea de creación. Esta es la razón, por la cual, la visión cristiana tuvo contaminaciones del platonismo, del neoplatonismo, del estoicismo y de otras tantas corrientes que desvirtuaron sus asunciones originales; contaminaciones con las que, por desgracia, pasó a la historia.

Por lo anteriormente dicho podemos explicar al menos dos cosas. Primera, por qué la filosofía pudo convertirse en un momento en ansilla de la fe. Segunda, por qué la visión cristiana del mundo logró, contra su tendencia última; a saber, la lucha contra la opresión, y la construcción y defensa de la paz, de la libertad, la justicia y la vida, ser absorbida, manipulada y adecuada a una visión afín a la dominación, fundamento de la guerra, la discriminación y la esclavitud.

La teología política que se inicia con el edicto de Constantino y más tarde la del imperio bizantino entienden el imperio pacífico de los césares como imagen y presencia del reino de Dios, por cuanto que la monarquía del César representa la monarquía de Dios. De manera similar entiende Carlomagno su imperio como una participación en la monarquía de Dios.<sup>329</sup>

Con todo, según puedo ver, dos son las características del dios trino y uno que permiten hacer un enlace más o menos inmediato con la visión griega de la divinidad. Me refiero, ciertamente, a la sabiduría y la omnisciencia. A decir verdad, en el dios griego, una y otra se conjugan en un solo concepto; a saber: contemplación o, lo que es lo mismo, visión de la totalidad. Pero en el dios trino y uno, mientras que la omnisciencia es la "forma del conocimiento divino respecto de su propio y ser y respecto del mundo y de la historia, la sabiduría es la plenitud de fuerza cogniti-

<sup>329</sup>. Finkenzeller, J. "Reino de Dios" en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

va de dios y de su ejercicio, que se caracteriza por su aplicación a lo concreto y la capacidad de ver lo concreto en el todo y contemplar el todo de una manera concreta<sup>330</sup>.

Por su parte, el dios griego también fue concebido como capaz de autoconciencia, pero al ser un dios único, no implicaba en el saber de sí la idea de comunidad. En cambio, en el dios uno y trino de la visión cristiana, el saber de sí supone unidad unión, conformidad, armonía, aceptación, afinidad, acuerdo, unanimidad, conciliación, concordancia. Así, la vida divina —que es, finalmente, aquello que en su acto creador voluntario y libre el dios creador de todas las cosas busca compartir—, es ella misma comunidad y, por tanto, fundamento de cualquier otra comunidad.

Ahora bien, a reserva de explicar en el capítulo siguiente las vías por las que el dios uno y trino es fundamento de toda comunidad, por el momento he de señalar que, por virtud de su trascendencia y su carácter personal, ese dios también es paradigma de toda identidad individual. Es que, al no sólo ser capaz de tener conocimiento de sí, sino que, por virtud de su sabiduría, estar en posibilidad de ver lo concreto en el todo, tiene la facultad de ver a cada ser único e individual en su singularidad y peculiaridad y particularidad. Por ello, se le considera el único ser capaz de conocer el corazón del hombre o, lo que es lo mismo, el más íntimo secreto de la intimidad humana. Pero, la importancia de esta capacidad no está, ciertamente, en el conocimiento de la intimidad que define a cada ser humano es su singularidad, peculiaridad y particularidad. Antes bien, tal conocimiento es el antecedente para algo mayor. De nueva cuenta se trata de la lucha radical contra la esclavitud.

¿En qué medida la idea de un dios conocedor de la intimidad humana puede ser propicio para la abolición de la esclavitud? Según puedo ver, una concepción tal es propicia para la lucha contra la esclavitud porque logra poner fuera del mundo el sustento último desde el cual cada ser individual encuentra su identidad. En efecto, como señalé en el capítulo sexto, la identidad humana tuvo que ser construida en función de un tú que el ser humano construyó sirviéndose de la oposición presente en la naturaleza. Por ello, expliqué que fue así como surgió la idea de los clanes y de los tabúes. Es decir, toda vez que era menester producir un contrario para, según el esquema de la contrariedad y la oposición presente en la naturaleza, afianzar recíprocamente la identidad de cada grupo, se manifestaba necesario mantenerse aislado e incluso en guerra con el opuesto complementario. Además, cada individuo sólo alcanzaba identidad por virtud de su identificación con

---

<sup>330</sup>. Cf. Breuning, W. "Propiedades de Dios" en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

el grupo. No había, pues, singularidad, individualidad real. Todo era una asunción personal de la colectividad.

Gracias a la postulación de un Dios personal trascendente al mundo, el tú necesario para la construcción y afirmación de la identidad individual quedaba asegurado. Pero lo interesante está en que ese tú no es más una cosa de este mundo sino algo del todo ajeno a él. De esta forma, la afirmación y construcción de la identidad encontraba una vía distinta a la postulada por el totemismo que tomó como modelo a la naturaleza; a saber: la oposición y la contradicción, en resumen, la rivalidad y, por consiguiente, la guerra.

En este sentido, el proyecto de relación social preparado por un dios trascendente al mundo es del todo contrario al postulado por el totemismo y la sociedad de castas. Puesto que sobre las características propias y definitorias de este otro proyecto hablaré en el capítulo siguiente, por ahora sólo diré que la aportación fundamental de la postulación de un dios personal trascendente al mundo no es otro que el descubrimiento de la individualidad, de la intimidad, de la mismidad que toda persona humana conlleva. Así, gracias a la mirada del dios, ya no es menester recurrir a la colectividad para alcanzar identidad. En efecto, la identidad se revela al través de la aguda mirada de ese ser capaz de ver lo concreto en el todo.

Hay, así, una ruptura con la idea de comunidad arcaica —que, a la luz del encuentro de la individualidad personal no aparece sino como un mero y simple colectivismo— que abre el camino hacia una nueva cultura comunitaria cuyo punto de partida es la comunión de vida, íntima y personal, entre Dios y el ser humano. Se trata, por consiguiente de una relación amorosa, que Dios como persona establece con los seres humanos en tanto que personas individuales, únicas e irrepetibles. Los rasgos específicos y peculiares de esa nueva cultura comunitaria quedarán clarificados en el capítulo siguiente. No obstante, antes de pasar a su desarrollo, fundada en Georg Kraus, debo adelantar algunos de sus rasgos más característicos<sup>331</sup>.

La comunión de vida, íntima y personal, entre Dios y el ser humano es, en todo caso, una *convocatoria*, una *llamada* amorosísima y totalmente gratuita. Por ello, su concreción supone un acto libre de elección por parte del ser humano. No obstante, una vez tomada la decisión, la filiación divina tiene una serie de efectos concretos. Entre los efectos *existenciales* más importantes para el hombre individual hay que contar la seguridad y la libertad. En lo que a su contenido se refiere, esa libertad es negativamente la liberación de las fuerzas opresivas y nefastas que son la

<sup>331</sup>. Cf. Kraus, G. "Filiación divina" en, *Diccionario de Teología Dogmática*.

ley (inercia de la relación fenoménica causa-efecto), el pecado (desordenado amor de sí mismo) y la muerte (dominio del hombre por el hombre), mientras que positivamente se deja sentir en la llamada a la conciencia personal al bien (comunidad, fraternidad) y a la vida (armonía y unidad de todos los seres). De ese modo el cristiano como hijo de Dios es libre internamente para hacer la voluntad del Padre celestial, para orientarse según el modelo de su hermano Jesucristo y para obedecer al impulso del Espíritu que lo empuja al amor. Por consiguiente, el problema de la construcción de la identidad individual no toma otro rumbo que el de una invitación a seguir e imitar a Jesucristo; así, sus criterios no son otros que el abandono por la adhesión a Jesucristo. De allí que el encuentro con la individualidad exige, por parte del ser humano, ser desbancado como medida de sí mismo.

La doctrina cristiana afirma, en efecto, que por la humanización del Hijo de Dios, por su muerte y resurrección, por el misterio de la fe y de la gracia, toda la creación se ha visto exhortada a abandonar su aparente concreción objetiva y situarse, como bajo una norma decisiva, bajo la determinación de una realidad personal, a saber: bajo la persona de Jesucristo. Ello constituye, desde el punto de vista lógico, una paradoja, ya que parece hacer problemática la misma realidad concreta de la persona. Incluso el sentimiento personal se rebela contra ello. Someterse, en efecto a una ley general cierta —bien natural, mental o moral— no es difícil para el hombre, el cual siente que al hacerlo así continúa siendo él mismo, e incluso que el reconocimiento de una ley semejante puede convertirse en una acción personal. A al pretensión, en cambio, de reconocer a “otra” persona como ley suprema de toda la esfera religiosa, y por tanto, de la propia existencia, el hombre reacciona en sentido violentamente negativo<sup>332</sup>.

En este sentido, la individualidad se descubre con el fin de desprender al individuo de su agrupación y hacerle capaz de comprender y adherirse a otro proyecto de comunidad donde el modelo a seguir es Cristo. Por consiguiente, la individualidad es medio, no fin; medio para alcanzar la libertad de construir una nueva forma de comunidad, cuyos parámetros están determinados por la vida y obra de Jesucristo.

Por eso, pues, ahora dice aún Yahvé: Convertíos a mí de todo corazón en ayuno, en llanto, en gemidos. Rasgad vuestros corazones, no vuestras vestiduras, y convertíos a Yahvé vuestro Dios, que es clemente y misericordioso, tardo a la ira y rico en benignidad, y se arrepiente en castigar.<sup>333</sup>

---

<sup>332</sup>. Guardini, R. *La esencia del cristianismo*, p. 21

<sup>333</sup>. *Joel 2*, 12-13.

Así, la filiación divina que descubre y cimienta la individualidad tiene una *dimensión social*, que implica una igual dignidad de las personas, en la fraternidad de todos y en la solidaridad universal. Todos los hombres participan de la *misma dignidad personal* de ser hijos de Dios desde la filiación divina que les llega por la creación; la filiación divina de los redimidos por Jesucristo comporta la eliminación de todas las diferencias de raza, clase y sexo;<sup>334</sup> y en la filiación divina que ha de consumarse todos los hombres tienen acceso al Padre por la fuerza unificante del Espíritu de Dios.

Otro efecto social es la *vinculación interna* que se establece entre los hijos de Dios *como hermanos unos de otros*, como hermanos y hermanas de todos entre sí. Esa fraternidad es la característica de los cristianos como hijos de Dios. Pero tal amor fraterno no se circunscribe a la comunidad creyente, sino que la filiación divina otorga una *solidaridad universal con todos los hombres*, que se manifiesta concretamente en el amor al prójimo. Por tanto, los hijos están llamados a una comunión íntima de vida, que se funda en la unidad del Dios trino. Por consiguiente, la nueva cultura comunitaria abierta por la visión cristiana del mundo, es ajena a la esclavitud y al individualismo colectivista que aqueja la vida del ser humano actual. Por ende, las raíces de ese individualismo deben buscarse, como ya quedó aquí comprobado, en la visión griega y, en todo caso, en la fusión o contaminación que, por su necesidad de estructuración teórica, de ella sufrió la visión cristiana. Nada, sin embargo, habré de señalar respecto de este asunto, pues, por su complejidad y amplitud exige un tratamiento que rebasa con mucho las metas y fines planteados en esta disertación. Será, pues, en otro momento, donde habré de rastrear los derroteros que este programa, abierto y planteado por las reflexiones aquí vertidas, tomó en el correr del tiempo.

## Conclusiones.

Varias son las ideas que a luz de lo que ahora se ha expuesto pueden ser recogidas. Me avocaré, sin embargo, a retomar aquellas que de modo directo inciden sobre las metas más fundamentales de esta disertación. En efecto, se trataba de presentar de un modo concreto y puntual

---

<sup>334</sup> Cf. *Gálatas* 3, 26-28 y *Colosenses* 3, 11.

los principios, las tendencias, las conjeturas, por lo menos implícitas, de la estructura básica del universo de pensamiento cristiano para, en su momento, intentar proporcionar elementos de juicio cuyo sentido estuviera encaminado a determinar en qué medida tal universo era o no parte del espacio epistémico que dio origen a la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige. Ciertamente, algunas cosas pueden ser dichas al respecto.

En primer término, es innegable que la individualidad es un descubrimiento básico de la visión que he venido analizando a lo largo de este capítulo. Sin embargo, quedó dicho que tal descubrimiento funcionó como un medio de liberación y no un instrumento de opresión, como sucede en el individualismo colectivista que hoy en día reina en el entramado social. Por ello, bien puede concluirse que el descubrimiento de la individualidad aportado por ella con vistas al resquebrajamiento de los supuestos sociales que dieron vida a la dominación del hombre por el hombre, puede llegar a constituirse en fundamento de la sociedad de tipo individualista que hoy día nos rige sólo en razón de la influencia de elementos ajenos.. Con todo, no será aquí donde ejemplifique y concrete las vías por las cuales tal contaminación pudo llevarse a cabo. Tema amplio y profundo es éste. Por ello, queda abierto para una investigación posterior. Baste, pues, señalar que, por lo que aquí ha sido expuesto, en sus asunciones básicas, la visión cristiana del mundo intenta promover una sociedad más justa, libre de la opresión que trae consigo la esclavitud, la segregación y la dominación, que el poderoso ejerce sobre quien, por su posición en el entramado social, está en incapacidad de protegerse y liberarse. Por consiguiente, fundada en el descubrimiento de la individualidad, ella se presenta como piedra angular de una nueva cultura comunitaria que, sin embargo, se quiere ajena a todo individualismo o, lo que es lo mismo, a toda competitividad y contienda, a toda subyugación y dominio. Por esta razón, la visión cristiana se detalla contraria a todo esquema totémico o sociedad de castas.

En efecto, según tuve oportunidad de señalar, su esquema explicativo del mundo no busca sino dar salida a la inquietud de construir un mundo más equitativo y justo. Así, tuvo que pasar de la idea de lo divino como un poder que ve lo que es, ha sido y será (lo necesario) a la concepción de un poder que ve lo que es, ha sido y puede ser (lo posible, la liberación, la utopía). Ciertamente para lograrlo tuvo que desprenderse, paulatina y concienzudamente de todo esquema naturalista e inmanentista. Fundamentos estos últimos de un mundo de gruesos y escandalosos privilegios que contrastan con vergonzosas desventajas. Por tanto, la visión cristiana del mundo aparece como una innovadora propuesta cuyo fin último es una sociedad donde lo que se considera imposible

pueda hacerse posible y donde lo individual sea capaz de ponerse al servicio de lo comunitario. sin el peligro de poner en riesgo la peculiaridad y la singularidad de cada ser personal.

De los mecanismos y medios por los cuales tal empresa se imagina realizable hablaré en el capítulo siguiente. Por tanto, sólo resta añadir que, a su manera, la visión cristiana del mundo confirma que aquello que Kerényi llegó a considerar el sentido griego de la existencia humana, a saber: *contemplar y ser contemplado*, es motivo básico del existir humano, pues lejos de buscar trastocarlo en su núcleo más íntimo, intentó a toda costa reestructurarlo, a fin de promover una nueva forma de interacción humana. Bajo esta serie de ideas, el universo de pensamiento cristiano aparece como el fundamento teórico de una nueva cultura comunitaria. De ella hablaré en el capítulo que desarrollo a continuación.



## ***Capítulo Octavo***

### **UN CONTEMPLADOR CONTEMPLADO. ALCANCES Y LÍMITES DE LO HUMANO EN LA VISIÓN CRISTIANA DEL MUNDO.**

#### **II. EL DRAMA HUMANO.**

##### **Introducción.**

Después de haber considerado el cristianismo sin reducciones; es decir, después de pensar el cristianismo única y exclusivamente como visión del mundo o, lo que es lo mismo, como una intencionalidad cognoscitiva que de manera muy determinada se dirige a la totalidad de las cosas —o, si se quiere, como ese detenerse final con respecto a la realidad circundante y, por tanto, como esa valoración, medición, estima, como esa toma de posición con respecto a la obra que este mundo precisamente le plantea a quien lo tiene enfrente<sup>1</sup>—, intentaré, en lo que sigue, deducir las consecuencias prácticas que de tal universo de pensamiento se derivan. Así, me daré a la tarea de presentar los contenidos, límites, valores y procedimientos que desde él pueden ser conferidos a la individualidad humana. Por ello, la meta del presente capítulo no es otra que intentar exponer en una línea recta, es decir, sin desviaciones tangenciales, las razones por las cuales la visión cristiana

---

<sup>1</sup>. Cf. R. Guardini, *La esencia de la concepción católica del mundo.*, p. 72pp.

del mundo es capaz de ofrecer un principio comunitario a la vida social sin cancelar la individualidad. Todo ello, claro está, con la intención de establecer en qué medida ese universo de pensamiento, en cuanto eslabón de nuestra historia, ha o no formado parte del proceso que dio lugar al saber implícito, a partir del cual se constituyó el espacio epistémico que posibilitó esa visión del mundo que encontró, en el tipo de individualista de sociedad que hoy nos rige, el único punto de resolución de la existencia humana. Es que, como he venido insistiendo a lo largo de esta disertación, es urgente valorar si, a pesar del estado actual de cosas y del rumbo que ha tomado la historia, es actualmente posible dar salida a una de las dificultades más acuciosas de nuestra época, a saber: la crisis que hoy por hoy atraviesa la vida en común.

### **1. La visión cristiana del mundo como una revisión crítica de su tiempo.**

Según señalé en el capítulo anterior, uno de los principales problemas a los que la visión cristiana se enfrentó fue el problema del determinismo que encierra la visión naturalista sustentada por el mundo antiguo<sup>2</sup>. En ella, al ser considerado algo que brota de la naturaleza, el ser humano quedaba firmemente colocado en un mundo físico preso de la ley causa-efecto que cierra y fija todo suceso, toda aparente contingencia. Sin duda alguna, en este esquema también la acción humana (al ser parte ella misma del orden natural) quedaba determinada por las leyes de la naturaleza. Así, en un aspecto muy esencial, ella escapaba del dominio humano. En este mismo sentido de ideas, la sociedad no puede sino ser considerada resultado de lo que el orden natural ha dispuesto. En un mundo visto desde la perspectiva naturalista la organización social no puede ser considerada producto de un acto autónomo y deliberado, sino resultado del orden natural y, por tanto, algo que ha sido decidido y solucionado de antemano en un cierto nivel y en cierto sentido. La célebre afirmación de Aristóteles, según la cual el hombre es un animal político, puede ser ubicada en este nivel.

También señalé que, cuando el naturalismo determinista del que hasta ahora he venido hablado es aceptado, el precio que se paga en el nivel moral es muy elevado. En efecto, dije que no

---

<sup>2</sup>. Según Becker este mismo problema lo enfrentarán los siglos XVII y XIX al intentar asegurar un sitio para la moral en el mundo determinista newtoniano. [Cf. Becker, E. *La estructura del mal. Un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre*. Traducción de Carlos Valdés, México: F.C.E (Colección Popular, 192); 1993; 597pp., pp. 39-63.]

quedaba espacio para los actos humanos libres o, si así se me permite llamarlos, autónomos o, lo que es lo mismo, independientes, emancipados, exentos de toda posible influencia por parte del orden natural. Por tanto, llegué a la conclusión que, de ser aceptado el determinismo naturalista defendido por la visión antigua del mundo, conservar la libertad (léase de nueva cuenta autonomía, emancipación, exención) en el mundo moral era imposible. Por esta razón afirmé que, bajo el esquema del naturalismo determinista, promulgar y defender una moral subjetiva para el ser humano era imposible porque en él este último no guardaba diferencia con ninguno de los otros fenómenos naturales. Pero, según apunté, la visión cristiana del mundo se enfrenta a la concepción naturalista. ¿Qué intenta ganar con ello?

El mundo, visto desde la perspectiva natural, se concibe gobernado con suma inteligencia y armonía, se lo cree bello, pero, sobre todo, justo, bueno. Por tanto, si la visión cristiana se opone a la visión naturalista es con el fin de atacar la posibilidad de considerar que todo lo que es (o llegue a ser) es justo y bueno, tal cual es. Dicho de otra forma, la razón por la cual el universo de pensamiento cristiano propone una diferenciación del ser humano con la materia no tiene otro fin que introducir una variable que haga posible la crítica, el cambio, la revolución del estado de cosas vigente. En efecto, según he explicado, la visión cristiana del mundo se preocupa por conceder al individuo las mayores opciones posibles para cambiar las estructuras socioculturales vigentes, pues exige que las instituciones más respetables se adapten a la corriente siempre nueva del conocimiento que de aquél se adquiera.

Pero, a decir verdad, para ser razonable, tal exigencia debe venir acompañada de un fundamento ontológico que la apoye. Por ello, el universo de pensamiento cristiano acuñó una idea, la de progreso o perfeccionamiento, con la que intentó rehabilitar al ser humano ante la naturaleza. Se trata de una distinción especial; a saber: la posibilidad de la perfectibilidad infinita y continua, un cambio constante que ya nada tiene que ver con la mismidad implícita en el eterno retorno. Entonces, bajo el auspicio de la idea de progreso (que se apoya, según puedo ver, en la idea de creación y pecado original), la visión cristiana del mundo consigue que el ser humano siempre se encuentre en el centro. Ella abre la opción de cambiar las estructuras siempre que sea necesario.

Mas, contra todo pronóstico, la idea del progreso activo sirve para eliminar el concepto de Dios como un agente providencial, solícito, dinámico, con decisión en el mundo. Es que, como ha sido expuesto en el capítulo anterior, el Dios de la visión cristiana es un Dios opuesto al divino Λόγος del mundo griego, cuyo gobierno hace impensable esperar o desear que el mundo deje de

ser tal cual se manifiesta. En efecto, al hablar de un Dios creador, pero, ante todo, al asumir la idea de un pecado original, la visión cristiana del mundo abre la oportunidad de anular, en la esfera de la acción humana, la influencia, dominio, imperio y predominio de ese Dios ordenador (Λόγος), base de todo determinismo. Así consigue una visión más activa, autónoma, independiente, emancipada, soberana, del ámbito humano.

Por virtud de la asunción de lo que ella considera el estrato más antiguo de la historia humana, a saber: el pecado original, la visión cristiana del mundo logra pregonar varias ideas, impensables, cabe decir, en el esquema de la visión naturalista. Primero, que desde el origen el ser humano toma parte en la dirección de la vida, de la creación. Segundo, que por ese motivo el mundo es, en gran medida, su obra. Por ello, en tercer lugar, hace pública la naturaleza culturalmente creada (contingencia) de las instituciones humanas. Por ello, de manera contraria a lo que el mundo antiguo autorizó, bajo el auspicio de la visión cristiana es posible suponer que en cualquier momento es dable empezar activamente a cambiar, a transformar el mundo, la sociedad y, por tanto, el modo de hacer y vivir en comunidad porque, en un orden siempre creciente, perfeccionante y perfectible, es decir, con vistas a un ideal o proyecto de acción y dirección, ello no sólo es deseable sino, sobre todo, un llamado, un compromiso.

Ahora bien, con respecto a este asunto cabe preguntar si la visión cristiana, tanto en sus inicios como en su desarrollo posterior, fue capaz de hacer descender totalmente la idea del progreso del nivel abstracto de la razón para convertirla en un concepto amplio de ciencia social que se refiriera claramente al progreso de las instituciones humanas, al individuo humano inmerso en una sociedad siempre cambiante. Pero, según puedo ver, esta pregunta no es en modo alguno pertinente. A decir verdad, la visión cristiana nada tiene que ver con las instituciones sociales por que no cree en ellas. Su núcleo está en la prédica de una nueva conducta moral porque se centra en el individuo o, mejor dicho, en el ser humano concreto, en la persona temporal, finita y activa. Tal vez por ello, José Gómez Caffarena se atreve a afirmar que el cristianismo es humanista y que esa dimensión del cristianismo no es accidental sino que pertenece a su misma entraña.<sup>3</sup>

Entonces, lejos de ofrecer un esquema social dirigido y abocado a la transformación y mejoramiento de las instituciones sociales, la visión cristiana se dio a la tarea de ofrecer una imagen constante del ser humano con la cual intentó mostrar lo que realmente era la humanidad en función de la cual cada persona humana, con independencia del tiempo y de la época que le toque

<sup>3</sup> Gómez Caffarena, J. *La entraña humanista del Cristianismo*, Navarra: Verbo Divino, 1987; 305pp., p. 12.

vivir, puede medir la realidad, lo existente, lo cotidiano, lo conocido, lo acostumbrado, lo usual. Así, la visión cristiana trata de poner al ser humano en el centro de manera tal que el gobierno, por ejemplo, se convierta en algo periférico, es decir, al servicio del individuo natural y humano. Por tanto, el modelo ideal que patrocina un individuo "autónomo" o, lo que es lo mismo, responsable, vigoroso, fuente de valores espontáneos y no de valores sociales automáticos, funge como medio para formular una crítica moral cuyo resultado final apunta a una reestructuración social y cultural; producto, ella misma, de una marcada renovación o transformación individual.

Así las cosas, la imagen ideal del ser humano y del mundo propuesta por la visión cristiana funciona como una "profecía prospectiva" o, lo que es lo mismo, como un proyecto siempre capaz de funcionar como una crítica indirecta del presente y, por tanto, siempre apto para cambiar la concepción de la sociedad. Por ello, ese tipo ideal puede muy bien verse como un programa para analizar y remediar los males que sufre el individuo humano en sociedad.

Al suponer, pues, que el ser humano es capaz de *crear* el tipo de mundo en el que desea vivir, la visión cristiana dejó ver la sociedad como un producto de la libertad humana y no de la ciega necesidad como en el fondo suponía el determinismo naturalista de la visión antigua y por este medio buscó eliminar, de una vez por todas, el último obstáculo a una libertad humana plena y verdadera. Por ello, en la visión cristiana, es imposible dudar que al ser humano le corresponde liberarse a sí mismo o, lo que es lo mismo, ir de lo real individualmente a lo posible socialmente<sup>4</sup>. Así, por virtud de un plan conceptual ofrecido por un tipo ideal, la meta más crucial de la visión cristiana del mundo consiste en intentar dar un lugar al individuo humano en un universo concebido de manera mecanicista y, en gran medida, ateo (el Λόγος es una razón informe)<sup>5</sup>. Por tanto, a través de la instauración de un tipo ideal, la visión cristiana del mundo intenta salvar una importante dificultad; a saber: preservar al ser humano de la prisión del mito colectivo.

En efecto, por cuanto que el ser humano necesita modelos de dignidad y grandeza para seguirlos, al no contar con guía alguna acerca de las cosas que valen la pena adquirir o, mejor dicho, sin modelos realmente valiosos para seguir, queda a merced del mito colectivo. Así por ejemplo, en la actualidad, por ausencia de este modelo, el ser humano da inicio a una carrera por alcanzar

<sup>4</sup>. Si bien el tipo ideal humano propuesto por la visión cristiana no puede representarse adecuadamente por ningún individuo, sí puede ser representado por muchos.

<sup>5</sup>. Según lo anterior, parece que la visión cristiana es germen y fundamento de una idea triple que gradualmente fue desarrollándose a lo largo del tiempo (esta es una tesis por comprobar que no se probará aquí): libertad, progreso y el tipo ideal, un plan conceptual interdependiente. En efecto, progreso, libertad e ideal moral son conceptos inseparables que vinculan al individuo con la vida social de una manera abierta y no determinista que fundamentalmente se basa en la posibilidad de ser es decidir y concretar el rumbo que han de llevar las cosas en el mundo.

una posición basada en gran parte en el consumo de bienes siempre nuevos, en el orgullo de ser propietario, y no en la excelencia. Por ello, el ser humano moderno aprende a vivir para las propias metas, rodeado de otros individuos que hacen lo mismo. Pero, actuar así no es vivir en comunidad. Por tanto, la peor consecuencia derivada del hecho de encontrarse preso del mito colectivo es, tanto en la antigüedad como en la actualidad, la pérdida gradual del sentimiento de vivir en comunidad, de la búsqueda común de elevados bienes espirituales y de metas comunes valiosas, de verdaderos desafíos sociales, y de la posibilidad de continuar teniendo dignidad humana. En otras palabras, el ser humano vive la muerte de la responsabilidad individual en la construcción de un proyecto comunitario. Al plantear un tipo ideal, la visión cristiana del mundo trata de producir una nueva sociedad basada en el *amor* y, por tanto, una nueva *comunidad al servicio del individuo* o, lo que es lo mismo, una nueva sociedad interesada en promover el interés social, y no los egoístas intereses particulares.

Entonces, la visión cristiana supone una sociedad guiada por el *amor* o, lo que es lo mismo, una sociedad dedicada al *culto del ser humano*. Por ello, a fin de promover la crítica de la realidad y suscitar su transformación, trata de distinguir el "es" del "deber ser". Así, el universo de pensamiento cristiano intenta poner en la mira la visión de un cambio social activo, que es humanamente alcanzable. Luego, a partir de una visión de lo deseable, se ofrece como una visión del mundo cuyos principios intentan ser aptos para promover continuamente el apetito de remodelar lo usual y, así, alcanzar el estado de cosas *que sirve al individuo humano*. Pero, para que esta idea pueda ser aceptada es menester que los conceptos cíclicos y estáticos de la historia propuestos por el mundo antiguo sean abandonados. De no ser así, sería impensable, y mucho menos posible, llevar a cabo una aplicación activa de la idea de transformación social.

Mas, ¿cómo ponderar esta fundamental idea? La solución está en tomar al ser humano como centro. Y, ¿qué significa eso? Para comprenderlo es menester entender eso que Johannes Lotz en su texto *La soledad del hombre* llama *experiencias fundamentales*. Tales vivencias, sostiene nuestro autor, han funcionado como focos en los que la situación del hombre brilla instantáneamente, pues ellas actúan como un espejo en el que convergen y se reflejan lo que, para cada época, el ser humano concibió como las líneas de su existir. Pues bien, será a través de tales vivencias que con ineludible premura, obligan al hombre a hacerse cargo de eso que ha definido como su esencia auténtica, a despecho de caer en la inautenticidad que, en lo que sigue, lograré definir

quién es realmente el hombre antiguo y quién supuso el cristianismo que tenía propiamente que ser<sup>6</sup>.

El doloroso sufrir la inautenticidad obliga a volverse eficazísimamente hacia la autenticidad.<sup>7</sup>

## 2. La soledad del hombre, una experiencia fundamental.

Por cuanto que el mundo romano es en gran medida, con sus matices y diferencias, repetición del mundo griego al cual dominó, es dable suponer que, de modo general, los valores e ideas vigentes para la vida heroica griega se conservaron en el contexto cultural que existían en tiempos de la venida de Cristo. Por tanto, bien se puede llegar a creer que, al igual que en el mundo heroico, las leyes promulgadas en el mundo romano en tiempos del nacimiento de Cristo no defendían ni fomentaban el desarrollo del individuo humano porque no lo tomaban en cuenta. Antes bien, provocaban la existencia de seres humanos colectivizados o, en su defecto, inadaptados y, sobre todo, excluidos. Pero, ¿con base en qué puedo suponer que en tiempos de la vida de Cristo, el ser humano se encontraba asfixiado, herido, esclavizado por el proyecto colectivo?

Ocioso sería repetir todo lo que al respecto he dicho en capítulos anteriores. Por ello, tan sólo recordaré que la vida heroica sostiene una compleja sociedad administrada por la distinción y el privilegio donde, la existencia de cada individuo está expuesta de manera invariable a la mirada del otro, y, además, está matizada no sólo por la distinción entre clases sino, primordialmente, por la confrontación, la vergüenza, el honor y la competición, en pos de la gloria, entre individuos que se consideran iguales entre sí. Y ¿para qué recordar todo esto cuando lo que intento es probar que las leyes en la época de la venida de Cristo mantenían asfixiado, esclavizado al individuo?

Si tomamos en cuenta que el ideal de vida heroica es un dispositivo sumamente complejo para dotar al individuo de la afirmación de su específica y particular identidad y que, tal afirmación se configuraba a partir del otro, reconoceremos que, en gran medida, el individuo humano se debía a la comunidad y, por tanto, era incapaz, en el fondo, de vivir su individualidad, su peculiaridad. En efecto, ella quedaba todo el tiempo a merced de la colectividad. ¿Qué hace, pues, la vi-

<sup>6</sup>. Cf. Lotz, J. *De la soledad del hombre*. p. 11.

<sup>7</sup>. *Ibidem*.

sión cristiana del mundo para saltar todos estos obstáculos y tomar al ser humano como centro? Recuperar una experiencia fundamental. Esa experiencia surge de aquel *centro esencial* del hombre que se mantiene a través de todo cambio histórico y constituye el núcleo más íntimo o la última profundidad del ser que le es propio<sup>8</sup>. Me refiero, en efecto, a la experiencia de la soledad. Ella ocupa un lugar destacado, porque se encuentra indisolublemente ligada a la existencia humana. En efecto la experiencia de la soledad no es ajena a ninguna época, sino que irrumpe en todas, por más diversas que sean. Y se anuncia, además, en todo ser humano. ¿Cuál es, pues, el contenido de esa experiencia que logra dar con el *centro esencial* del ser humano?

La soledad hace referencia a una característica privativa de todo ser humano en cualquier cultura o sociedad o, mejor dicho, a un hecho fundamental y hartamente señalado de la mente humana en general; a saber: el hecho que *el ser humano* no se contenta con conocer, sino que, además, *se ve a sí mismo* en el acto de conocer. Por ello, la experiencia de la 'soledad' es equivalente a la experiencia de la identidad individual, personal y, por tanto, conciencia de sí, identidad, unidad consigo mismo, mismidad. Pero, ¿es verdad que la conciencia de sí, la conciencia de la propia identidad es equivalente a la experiencia de la soledad?

En el capítulo sexto señalé que al tener conciencia de sí, el ser humano experimentaba cierta clausura, cierto recogimiento, cierto encierro. Es que, según expliqué, en el descubrimiento de la propia mismidad cada cual queda absorto en sí mismo porque, en tal descubrimiento se hace evidente que cada uno es él mismo lo mismo para consigo mismo. Por ello, la conciencia de la individualidad, de la identidad, al ser experiencia de la unidad que cada cual guarda consigo mismo o, en otras palabras, de la propia intimidad, singularidad, inconmensurabilidad, en el fondo es experiencia de soledad o, si se quiere, del aislamiento, del retraimiento que cada cual en su propia intimidad, singularidad, guarda para con los demás.

¿Puede decirse, entonces, que la forma bajo la cual el ser humano ha manejado, asumido y conducido el asombroso, sorprendente, fascinante, desconcertante y perturbador contacto consigo mismo puede ser el punto de partida ideal para dar cuenta de las diferencias que entre sí han guardado y pueden guardar las muy diversas culturas y épocas de la humanidad? Según puedo ver, sí. Pero, nada de esto podré corroborar. Muy por el contrario, partiré de esta idea como una hipótesis de trabajo que sólo se confirmará parcialmente al dar cuenta, en lo que sigue, de la discusión que con respecto a este asunto la visión cristiana del mundo entabló con la antigüedad. Por tanto, de lo

---

<sup>8</sup>. Ibid., p. 12.

que enseguida hablaré es de la especial conducción que de la experiencia de la soledad llevó a cabo el universo de pensamiento cristiano, pues convencida estoy que en ella se plantea una forma peculiar y novedosa de vivir y conducir esa experiencia.

### 3. La experiencia de la soledad en la visión cristiana del mundo.

La imagen de un Dios crucificado es, a mi parecer, la denuncia de ese mundo vacío, incapaz de asumir y procurar lo humano. Dicho de otra forma, Cristo crucificado representa la situación generalizada del ser humano en un mundo donde la ley no está al servicio de lo humano y se ha convertido en una mera compulsión fatigosa y estéril que sacrifica al individuo porque, convertida en un artificio colectivo, asfixiaba al ser humano hasta hacerlo morir. En efecto, toda vez que el ser humano de la antigüedad vivió volcado hacia el exterior, es decir siempre logrando la afirmación de su existencia individual por virtud de, por un lado su relación con los demás y, por otro, por la posible aceptación y aprobación que pudiera obtener de ellos, se encuentra inmerso en un sistema de ineludible compulsión física y moral que consumen su decisión y el ser propio de su individualidad. Esta es la razón por la cual, en un sistema social de este tipo los individuos se hunden en la gran masa hasta verse reducidos a vacíos átomos sin rostro. De hecho, al ser puestos sin consideración al servicio del todo, utilizados sin medida alguna, apenas queda en los individuos algo de su propio ser<sup>9</sup>.

Pero, el problema no para aquí. Toda vez que el ser humano queda diluido en el proyecto colectivo, es imposible que entre unos y otros se reconozcan, se respeten y se vivan entre sí como semejantes, como iguales. Así, pues, cada cual sólo alcanza a ver al otro como el competidor peligroso al que hay que superar y hacer inofensivo o como el hostil contrincante del que hay que guardarse<sup>10</sup>. Por ello, ante todo entre los hombres, se tensa la lucha de todos contra todos, la cual

---

<sup>9</sup> Cf. la interesante exposición que ha llevado a cabo F. Savater en su texto *Panfleto contra el todo* [Madrid: Alianza (El libro de Bolsillo, 190); 1978; 200pp.]

<sup>10</sup> Eso en cuanto al igual, al otro capaz de luchar. Ni el esclavo ni la mujer están incluidos en consideraciones de este tipo. Tampoco lo están los hijos, que pueden llegar a convertirse en el inoportuno perturbador del propio ámbito vital que le presenta a uno obligaciones impertinentes.

tanto más despiadada, dura y desconsideradamente cuanto más numerosos son los combatientes que intentan conquistar su lugar bajo el sol o progresar hacia arriba<sup>11</sup>.

Por ello, en el mundo antiguo la impureza es una categoría de orden y organización social que inicia con el tabú y que, con el paso del tiempo, alcanza diversas y muy complejas formas. Borrar las impurezas es fundamental para la comunidad, pues sólo mediante esos actos de purificación pueden sus miembros considerarse “dignos ante la mirada de los dioses”. Sobre todo cuando la visión de los dioses que la antigüedad promovió los presentó volubles, inconstantes, antojadizos y frívolos. En efecto, un mundo gobernado por la incertidumbre no puede menos que fomentar la compulsión o, lo que es lo mismo, la necesidad obsesiva por procurar buenos auspicios<sup>12</sup>.

La antigüedad vivió a su modo un estallido religioso incomparable. El ansia religiosa era intensa y auténtica... manifestándose en la plétora de dioses y religiones que presentó aquel mundo... Casi para cada predisposición y para cada necesidad había un camino dispuesto; en las grandes metrópolis se erigían altares a todas las deidades, incluso al Dios Desconocido, para no descuidar nada de lo debido a cualquier poder divino.<sup>13</sup>

Bajo este esquema, la crucifixión pasa a formar parte de una necesidad colectiva de “lavar, purificar” la sociedad. Así, lo que importa no es el individuo. Antes bien, la comunidad está por encima de aquél. Al crucificar a alguien, la comunidad “se lava las manos”, es decir, intenta deslindarse, desdecirse, negar, separar de sí, aborrecer, toda impureza. Se manifiesta contra el culpable y por esta vía deslinda o, mejor dicho, intenta deslindar la culpa que, por otra parte, consideraría colectiva sí y sólo sí se reconociera al infractor como miembro de la comunidad.<sup>14</sup> Crucificar, por tanto, resulta ser el modo más poderoso, más majestuoso de ponerse lejos del culpable, de desmarcarse de su radio de acción, de tomar distancia. Desaprobar públicamente, a la vista de los demás, las acciones y credos impuros del infractor, al aborrecer, despreciar y renegar del mal, del acto reprochable y atroz que caracterizó su conducta, es un recurso por medio del cual se intenta dejar “limpia de todo pecado” a la comunidad. Así, crucificar es lo mismo que expresar públicamente que el infractor no se identifica con los valores y creencias de la comunidad que lo condena. La comunidad se desdice de él para mantenerse intacta en su identidad, para no perder su rumbo, su seguridad.

<sup>11</sup>. Cf. Lotz, J, *Op. Cit.*, p. 50.

<sup>12</sup>. Cf. lo que al respecto ha señalado M. Mauss en su texto *Sociología y antropología*.

Cf. Lotz, J, *Op. Cit.*, p. 24.

<sup>14</sup>. Cf. las ideas que respecto a este punto ha desarrollado R. Girard en su texto *El chivo expiatorio*.

Así, la crucifixión aparece como un modo de sevicia, pues estaba reservada para aquellos que, de antemano, no eran considerados miembros de la comunidad. La crucifixión no era nunca un castigo aplicado a los judíos. Por ello, era una vía segura para afirmar y prolongar la identidad de la comunidad judía pues, como ya señalé en el capítulo sexto, el individuo es comprendido y toma un lugar en el clan por virtud de la conexión o vínculo que logre guardar con los demás<sup>15</sup>. La crucifixión revela, pues, que en la antigüedad, el ser humano vivió bajo el auspicio de una cultura comunitaria en la que, en primer lugar, el todo resulta, más incondicional que nunca, lo único importante y decisivo en pureza, mientras que, en segundo lugar, el individuo queda subordinado totalmente a la colectividad y obligado a servirle con todo lo que es y tiene. Por eso, los lazos en la comunidad antigua no parecen en modo alguno desgarrados, ni parece en todo caso que exista en este terreno la amenaza de un asilamiento destructor<sup>16</sup>.

Pero, la compulsión que caracteriza al mundo antiguo no puede darse sino en un ambiente de incertidumbre, de vacilación, de perplejidad, de inseguridad. Puesto que este ambiente surge allí donde el ser humano no cuenta con la idea de un principio de regulación que obra a favor de los seres humanos, el principio regulador que ofrecen la filosofía y la visión cristiana del mundo, al borrar la incertidumbre en la que vive el hombre antiguo por causa de la creencia en unos dioses caprichosos, busca transformar la forma de vida social, dar al ser humano un nuevo sentido en la vida o, aún mejor, dar sentido a la vida.

En efecto, sólo en una época en la que nada está claro, puede el ser humano considerar que, al rechazar públicamente lo que debe ser rechazado, se queda "jimpio de culpa" y, de nueva cuenta vuelve a ser propicio ante la mirada de los demás miembros de la comunidad y, al mismo tiempo,

---

<sup>15</sup>. Lo mismo, puede decirse, sucedió cuando el nazismo. Se trataba de una respuesta desesperada, de una necesidad de pureza, de una lucha contra la angustia y lo informe de lo indeterminado que trae consigo la idea de un mundo abierto, sin límites, en una palabra, sin dioses. Por ello la angustia del hombre moderno fue mayor que la del hombre antiguo y, por consiguiente, su acción aún más terriblemente compulsiva. En efecto, tras la muerte de Dios o de los dioses, aquello a lo cual el ser humano se unió para encontrar cobijo fue algo aún más incierto que los dioses (paganos) mismos. Se trataba del hombre mismo, del hombre abandonado a sus propias y solas fuerzas, por ello, el deseo, la necesidad de purificación fue aún más grande en la época moderna. Y, al igual que antaño, ese acto de repudio debía ser un acto público. Es decir, cada cual, como en los buenos (viejos) tiempos, a los ojos de todos debía renegar del hombre impuro, debía desdecirse de la culpa para ser considerado digno miembro de la comunidad. De otro modo, como antaño, quien no se atrevía a desdecirse, a rechazar públicamente a aquél que "por ley" debía ser motivo de censura y desaprobación, sería considerado digno de sospecha y, llevado a sus extremos, también digno de exterminio (crucifixión). Es que, en la muerte de Dios "hay algo monstruoso en dos sentidos: el de lo enorme e indomable, fuera de toda comprensión, y en el de lo impropio del hombre, lo absolutamente extraño y siniestro para él. En efecto, con la muerte de Dios se pierde toda medida, desaparece todo sostén, nos precipitamos adelante, hacia atrás, en todas direcciones. Así, el ser humano se administra un *asilamiento* cuyo espanto supera la más extrema audacia de su imaginación y de su fuerza."<sup>15</sup> Por ello el espanto es el problema del mundo pagano y del mundo sin Dios.

<sup>16</sup>. Cf. Lotz, J, *Op. Cit.*, p. 24.

de “los dioses”. Mas la colectividad sólo sirve para eso, para ser reconocido y poder afirmarse, identificarse. Una vez expuesto públicamente el rechazo, cada cual se limita a intentar, individualmente, ser propicio a los dioses. Ello explica por qué la opresión del individuo por la colectividad suscita el *individualismo más exacerbado, más ilimitado*.

Este individualismo prolifera ya bajo la forma social colectivizada, porque bajo ella el individuo, en parte por sano instinto de conservación y, en parte por espíritu de autoafirmación, intenta asegurarse tanto espacio vital y tantos bienes cuantos le sea posible<sup>17</sup>. Por tal razón, “para que las fuerzas protectoras que emanan del prójimo y de la comunidad abarquen realmente al hombre, es necesario que se desarrolle una auténtica cercanía humana que madure constantemente. La exigencia de esa proximidad se manifiesta en la superación del *individualismo* —petrificado en el aislamiento— y en la fundación de una nueva *cultura comunitaria*.”<sup>18</sup> Esa es la urgencia que la visión cristiana del mundo busca resolver; a saber: la creación, la fundación de una nueva cultura comunitaria.

Por consiguiente, la visión cristiana del mundo está destinada a combatir *el colectivismo* o, lo que es lo mismo, ese sistema de organización social que subordina todo a la totalidad; ese sistema de organización social en el que el individuo no tiene más misión que la de servir como mero medio a la finalidad del todo y en el que la ineludible compulsión física y moral, consumen la decisión y el ser propios de los individuos<sup>19</sup>. En este sentido, la visión cristiana del mundo bien puede ser vista como reacción contra ese cerrado colectivismo, dominante en el mundo arcaico, en el que los individuos se hunden hasta verse reducidos a vacíos átomos sin rostro en la gran masa. Por ello, en el capítulo anterior afirmé que con la visión cristiana irrumpe, por vez primera, la idea de individuo.

Pero, con la noción de individuo, esta concepción no quiere tocar el otro extremo, a saber: el individualismo. En efecto, la visión cristiana quiere fundar una nueva cultura comunitaria donde el individuo exista, una cultura en la que pueda hablarse del valor único y propio y de la dignidad intocable de la persona, Pero, sin menoscabo de la comunidad, es decir, sin caer en el estado de cosas según el cual el individuo fuerte lo subordina todo a su propio despliegue y capacidad y donde, por consiguiente, el prójimo y la comunidad no son para él más que medios al servicio de sus propios y particulares objetivos. Por ello, aunque afirma el individuo, la visión cristiana está

<sup>17</sup>. Así, la acumulación se tiende a identificar con la inmortalidad.

<sup>18</sup>. *Ibid.*, p. 41.

<sup>19</sup>. Cf. Lotz, J, *Op. Cit.*, p. 42.

muy lejos de afirmar el individualismo. Antes bien, ella logra desenmascarar y, simultáneamente, ponerse lejos de la influencia de los dos extremos de la vida social humana hasta hoy día conocida; a saber: individualismo y colectivismo, en los que por diversos motivos es imposible hablar del valor único y propio y de la dignidad intocable de la persona.

Por tanto, el cristianismo puede ser visto como una opción crítica frente al colectivismo asfixiante defendido por el mundo antiguo; y viviente aún hoy a través de lo que conocemos como "cultura global" o "globalización" donde, al reinar las leyes y criterios del libre mercado, también el individuo queda sometido al todo. No obstante, en este caso, el asunto funciona de modo inverso que en la antigüedad. Es decir, al fomentar un espíritu de autoafirmación (libertad, individualismo), el ser humano queda oprimido y atrapado en la totalidad, en los valores e ideas colectivos que, por otra parte, sólo sirven para justificar y favorecer los intereses de unos cuantos. Por tanto, en la era de la globalización y el libre mercado, el individualismo que somete al prójimo y a la comunidad en función de los deseos y despliegues de unos cuantos, somete a la gran mayoría bajo la forma social colectivizada que, a su vez, aparece revestida como el ejercicio más pleno de la individualidad.

Pero, en la era de la globalización, cada cual cree que ejerce su propia decisión, sin saber que todo está ya preparado para que elija "lo conveniente". Cualquier cosa que elija ya está calculada, ya está prevista de antemano en función de intereses egoístas que diseñan el todo con vistas a un beneficio particular. De este modo, en la era de la globalización y el libre mercado, la "libertad del individualismo" funciona como una útil herramienta para oprimir, asfixiar al individuo en su dignidad de persona única e irrepetible. En efecto, "ejerciendo su libertad" el individuo se masifica y se pierde creyendo alcanzar y expresar su individualidad. Por ello, como el colectivismo antiguo, la globalización promovida por el libre mercado también permite la mitificación y el vaciamiento del hombre. Así, antes como ahora, en el sistema de la globalización el individuo queda subordinado a la totalidad y esta última, por su parte, queda subordinada al despliegue de los deseos, expectativas y anhelos de unos cuantos *individuos fuertes, los diseñadores del todo*, el puñado de héroes que, en palabras de Nietzsche, hace de su querer *poder* y de su fuerza *afirmación*. Por tanto, en la actualidad el cristianismo tiene una vigencia inusitada, pues frente al individualismo colectivista está llamado a defender el valor único y propio de la dignidad intocable de la persona y, a través de él, el valor de la comunidad.

La consideración del individuo sólo como factor útil dentro del todo provoca que lo humano en él no goce de suficiente atención y quede en gran parte baldío en la industria<sup>20</sup>

En efecto, sólo cuando el ser humano se encuentra liberado de la presión de la colectividad, es capaz de voltear la mirada hacia los demás y, entonces, reconocer a un igual en cada cual y, luego, ser capaz de poner con alegría su propio corazón junto al ajeno. Hecho que no ocurría antes, porque, la mirada del corazón ajeno representaba siempre una amenaza por razón del poder de aprobación o desaprobación que se consideraba le pertenecía. Y en esa soledad (el hombre bajo la mirada de Dios) surge una nueva forma de comunidad. El individuo pierde su referencia comunitaria para convertirse en ciudadano del mundo, libre de todo accidente de relación, lugar, pasión o cualquier otra cosa semejante. Todo entra en un mismo núcleo de acción y realidad: la mirada de Dios que todo lo cubre y unifica. Por tanto, uno de los elementos fundamentales y novedosos de la visión cristiana del mundo está en la concepción que ofrece del ser humano en su individualidad, en su singularidad.

Mientras que para el mundo antiguo el ser humano ganaba su individualidad a través de la mirada de la comunidad, en el mundo cristiano, la individualidad se gana por virtud de la mirada de Dios (lo completamente otro). La mirada de Dios provoca una atmósfera que se despliega como *intercambio y encuentro*, como contemplación recíproca y marcha de dos seres el uno al otro. Por ello he dicho que Dios es un Dios personal, que habla y se dirige, que convoca, que habla y dialoga con el ser humano. Dije, además, que gracias a tal mirada, este último *sale de su mundo habitual*. Es que, por virtud de la mirada divina empieza a manar la sepultada interioridad que se encuentra presa de la compulsión social a seguir y mantener un esquema. Así, en la mirada de Dios parece resolverse la rigidez o convulsión de la existencia cotidiana media, por que, con ella se rompe la costra, estalla la coraza, que separan al ser humano de su profundidad.

Entonces, por virtud de la mirada divina, el ser humano logra descubrir su interioridad y, en ella, una riqueza, pues ha logrado *llegar a sí mismo*, estar de vuelta en sí mismo, pues logra alcanzar y asir su identidad más propia y verdadera. Ya no cumple un rol, simplemente se encuentra con que es, reanuda la aventura originaria: tener conciencia de sí y saber que es y que existe. Así logra comprender cuánta riqueza encierra realmente su vida y qué pálida sombra de ella es su cotidianidad. Por ello, le salta el sentimiento de estar empezando a vivir. En efecto, al romper su costra y reventar su coraza, el ser humano se encuentra por encima de su cotidianidad, liberado

---

<sup>20</sup>. *Ibíd.*, p. 45.

para su *mejor mismidad*. Y esto es válido para hombres y mujeres. No hay diferencia de sexos, no hay diferencia de roles. Ante la mirada de Dios todo resurge, todo recobra su más íntimo sentido. Es que con ella cada cual es llevada hacia *las profundidades de su mismidad* (el Señor conoce los secretos del hombre, el corazón del hombre), además que consigue irradiar vida a la vida humana, pues el descubrir la propia mismidad transforma.

El encuentro con la mirada de Dios es, pues algo salvador, algo liberador; el ser humano encuentra un renacimiento, una *nueva vida*. Por ello, a partir de tal encuentro, la criatura humana se halla llena de agradecimiento y felicidad. Es que encontrar al otro (Dios) es condición de posibilidad de encontrarse a sí mismo, de hallar las profundidades de la propia mismidad. Por ello, por virtud de la asunción de un dios contemplador, el universo de pensamiento cristiano es condición de posibilidad de la defensa del valor propio y único y de la dignidad intocable de la persona humana. En efecto, según quedó explicado, el Dios vidente que tal universo incluye es causa del encuentro y apoyo de ese valor.

Así las cosas, rápidamente encuentro una distancia entre los conceptos mismidad e identidad. En efecto, mientras que esta última fue la manera bajo la cual la antigüedad griega denominó el encuentro con el sí mismo, la segunda puede ser considerada la forma específica que el universo de pensamiento cristiano acuñó para ese mismo fin. ¿Por qué habrían, entonces esos términos de reportar diferencias? Según puedo ver, mientras que la identidad implica y entraña siempre la comparación con el otro que trae consigo la negación o en su defecto la competencia, la mismidad supone una profundización que deja fuera todo espíritu de rivalidad y antagonismo.

De este modo, la acotación no es menor. En efecto, de alguna manera, una y otra categoría señala un tipo de sociabilidad humana de índole completamente distinta. 'Identidad' apunta, según he dicho, a la competitividad, la jactancia, la rivalidad, la competencia, en fin, el dominio y la fuerza. 'Mismidad', en cambio, señala la intimidad, la camaradería, la confraternidad, la hermandad, la fidelidad, la lealtad. Es que, según puedo ver, existe mismidad allí donde el ser humano decide su participación en la sociedad a partir de un viaje interior. Se trata, pues, de un reconocimiento de sí, íntimo y profundo, que acontece en la intimidad de cada ser individual. Por ello, según puedo ver, a la idea de 'mismidad' está asociado el concepto 'sí-mismo' (*self*) que, en su texto *Aion*, Jung propuso a mitad del siglo veinte<sup>21</sup>. Por tanto, 'mismidad' hace también referencia al

---

<sup>21</sup>. Cf. Jung, C. G. *Aion. Contribución a los simbolismos del sí-mismo*. Traducción de Julio Valderrama. Barcelona, Paidós (Psicología Profunda, 113), 1997; 301pp.

proceso por el cual se lleva a cabo el reconocimiento del sí-mismo. Por su parte, 'identidad' apela a un espacio residual referido a un todo, a un sistema que echa mano de cada una de sus partes para adquirir funcionalidad.

La determinación de un concepto se produce siempre en conjugación con la de otros conceptos, de tal manera que cada concepto viene a ser determinado por otros conceptos y, simultáneamente, sirve como determinante para ellos. Además, todo concepto se encuentra sometido a una determinación incesante y progresiva, a través de la cual se penetra cada vez más en el conocimiento de sus procesos, de sus propiedades y de sus relaciones. La determinación de cada concepto se va desarrollando, entonces, a través del descubrimiento de las relaciones que guarda con otros conceptos.<sup>22</sup>

Ahora bien, sin lugar a dudas el descubrimiento del sí-mismo requiere, como en el caso de la identidad, de la presencia de otro. Sin embargo, ese otro, para ser eficaz para el encuentro del sí-mismo, no puede ser sino *lo completamente otro*. De otro modo, siempre se corre el riesgo de quedarse en la comparación y, por tanto, en el nivel de la rivalidad y la competencia. Eso lo comprendió muy bien el universo de pensamiento cristiano, por ello, en él, el encuentro individual se lleva a cabo por virtud de una fuerza divina ajena y del todo distinta a cualquier realidad mundana. Así, en la visión cristiana del mundo el individuo no está delimitado o definido por otro individuo (procedimiento intrasistémico de la identidad), sino por un "tú" que, por no ser cosa alguna de este mundo (procedimiento intersistémico de la identidad) se presenta como *lo completamente otro* y, por tanto, como un auténtico "tú" que logra anular toda competitividad, toda diferencia. Por ello, la mismidad parece dismantelar todo proyecto totémico y de sociedad de castas.

Pues bien, el modelo de la mismidad aquí descrito cuestiona la concepción parmenídea de la identidad. En efecto, si la identidad es, como señalé anteriormente, el espacio marginal del todo de un sistema social, nada ni nadie puede ser idéntico a sí mismo. Por tanto, la realidad interior así pensada, es germen de rivalidad y competición. Ciertamente, es en esta concepción donde el ser humano encontró por vez primera un proyecto social viable que, ha decir verdad, ha sido largamente aplicado y sigue vigente hasta nuestros días; sea ya en las relaciones internacionales, en el sistema de partidos, en la democracia (bien se hable de un sistema parlamentario o uno de corte presidencial) o en el sistema de mercado englobado en lo que Wallestein llama "sistema-mundo"<sup>23</sup>. Me refiero, ciertamente a un procedimiento de identidad en el que cada cual es parasitario del otro para afir-

<sup>22</sup>. Gortari, E. de. *Iniciación a la Lógica*. México: Grjalbo (Tratados y Manuales); 1969, 289pp., p. 41.

<sup>23</sup>. Cf. Ianni, O. *Teorías de la globalización*. Traducción de Isabel Vericat Núñez. México, Siglo XXI, (El mundo del siglo XXI), 1999; 184pp.

mar y mantener su identidad, que no aparece sino como el resultado de la repartición de lotes y derechos. Por ello, puede decirse que, en el fondo, toda identidad es un sistema de poder que sólo puede afirmarse en la medida en la que aniquila, anula o debilita al otro<sup>24</sup>.

Pero, nada más lejano al modelo de la mismidad anteriormente descrito. En él la identidad no esté referida al *otro* sino a *lo completamente otro*. Así, lo divino funciona como una variable independiente que da equilibrio. Por tanto, bajo su ejercicio, no es menester competir o aniquilar a ningún elemento del mundo. Es que, a decir verdad, por virtud de la asunción de lo divino como algo trascendente al mundo, cada elemento cuenta con un complemento que, de entrada, no requiere ser negado, porque de suyo *no es nada* de este mundo. Por ello, el modelo de la mismidad parece garantizar, al menos en el terreno teórico, la armonía entre los seres y, por tanto, la comunidad. En lo que sigue, me concretaré a describir cómo puede ser todo esto posible.

#### **4. De la individualidad o del sustento de la comunidad: el amor.**

En el capítulo sexto señalé que el presentimiento o búsqueda de *lo otro* que el ser humano alimenta al encuentro con su propia singularidad se vuelve una exigencia que, por otra parte, tiene el carácter de experiencia existencial o, lo que es lo mismo, de tejido fundamental de la vida. Ahora bien, según puedo ver, en la visión cristiana del mundo, una vez que el significado de la existencia ha sido clarificado a la luz de la experiencia de la mismidad, del propio y singular encuentro del sí-mismo, que se da por virtud del encuentro con *lo completamente otro*, la vida se convierte en una trama de exigencias que tienen tal encuentro por sustento y guía. Siendo, entonces, que para la visión cristiana del mundo el significado de la existencia descansa en tal mismidad, en tal singularidad, no es extraño que ella sostenga que el sentido de la vida se resume en buscar, tratar de ser uno mismo, de hacer aflorar el misterio que es cada cual. Por ello, el amor es el sentido último del universo.

En efecto, el amor se comprende como una actividad edificante y edificadora de la singularidad, de la individualidad<sup>25</sup>. Así las cosas, la función del ser humano es amar o, lo que es lo mismo, edificar y ser edificado. Por tanto, la estatura humana implica ser algo hecho en y con los de-

---

<sup>24</sup>. Recuérdese todo lo que, en el sexto capítulo, se ha dicho respecto del complemento lógico.

<sup>25</sup>. Cf. Scheler, M. *Ordo amoris*.

más, pues si ser humano implica ser edificado, estimulado, instruido, educado, resulta que el ser humano no se hace a sí mismo, sino que subsiste por otra cosa, se apoya en otro. Allí está su carácter contingente, su cualidad de ser algo dado o, como dije antes, algo hecho, algo apoyado en otro ser. Es que toda mismidad está en ciernes, apenas descubierta, si no es cultivada, posibilitada y concretada en y por la mirada del otro. Ya no del *otro* que es presencia silente y pura (lo divino, *lo completamente otro*), sino del *otro* que es como yo y que, al igual que yo, sabe de sí, es decir, ha tenido experiencia de su mismidad. Es que, si bien es verdad que en Dios puedo reconocerme, sólo en el otro igual a mí puedo explorarme, investigarme, buscarme. Por tanto, la intimidad es un fundamento primordial del amor. Así lo corrobora Robert J. Sternberg. En su texto *La experiencia del amor* sostiene que “la intimidad, la pasión y el compromiso desempeñan una función primordial en el amor por encima de otros atributos.”<sup>26</sup>

Ahora bien, en opinión de Sternberg, la intimidad consta, como mínimo, de diez elementos. Por tanto, el deseo de potencial el bienestar del amado, el sentirse feliz en compañía del amado, el tener al amado en gran consideración, el poder contar con el amado en los momentos difíciles, el comprenderse mutuamente, el compartirlo todo con el amado, el recibir y dar apoyo emocional al amado, el comunicarse íntimamente con el amado y el valorar al amado, son elementos fundamentales de la intimidad y del amor, son, a su vez, los elementos que la caracterizan. Por tanto, el amor se distingue por el intercambio profundo de experiencias, diálogo, encuentro de mismidades, de singularidades.

La intimidad es el resultado de intensas, frecuentes y diversas interconexiones entre las personas<sup>27</sup>.

De este modo, la exigencia de verdad que caracteriza al amor implica no un deseo de conocer sino, más bien, un profundo deseo de hacer, de incidir, de transformar la realidad; donde nada aquietta, nada.

Por tanto, cuando se habla de hacer comunidad, de lo que se trata es de ser *capaz de y contar con* el ambiente necesario idóneo para propiciar que cualquier cosa alcance su nexo con el fondo, con lo último, es decir, con su singularidad, con su mismidad, con su irrepetibilidad. Por tanto, el ardiente deseo por la verdad, fundamento de toda verdadera edificación, implica acción, movili-

<sup>26</sup>. Sternberg, R. J. *La experiencia del amor. La evolución de la relación amorosa a lo largo del tiempo*. Traducción de Joan Carles Guix Vilaplana. Barcelona, Paidós, (Contextos, 50); 2000, 213pp., p. 17.

<sup>27</sup>. *Ibid.*, p. 20.

dad y responsabilidad. Además, este deseo por la verdad no termina nunca. En efecto, por su carácter móvil, viviente, siempre es menester que cada cosa vaya al fondo, alcance lo singular de su ser particular. Se trata, pues, de apoyar el ser de cada cosa sin ambages, otorgándole confianza para su pleno desarrollo y desenvolvimiento en todo momento y bajo cualquier circunstancia.

No hay auténtica identidad cristiana sin dimensión humanista<sup>78</sup>,

Así las cosas, desde la visión cristiana del mundo, la humanidad de una sociedad, su grado de civilización, se define por el apoyo que, a pesar de todas las conveniencias e intereses que estén en su contra, otorgue a esta exigencia de verdad. Cuanto más humana es una cultura, una sociedad, más lugar ha de dejar y más ha de propiciar el encuentro con la singularidad, con la mismidad, con la interioridad, con la individualidad que cada ser carga en su seno. Por tanto, no se trata de saber, sino, primordialmente de ejercer (ascesis). Cierta la preocupación por el ser humano y su destino constituye siempre el interés principal de todos los esfuerzos por saber. Pero, el saber sirve, debe servir, a la realización del destino humano. Por tanto, en la visión cristiana del mundo no es lícito, como sí lo fue en el mundo antiguo, saber por saber. El saber no es, en la visión cristiana, un valor por sí mismo, es tan sólo una herramienta, un camino para alcanzar un fin más alto; a saber, coadyuvar a la plena realización de la humanidad. Saber con independencia del destino humano es una insensatez, pues según lo que ha sido expuesto en el capítulo anterior, en el universo de pensamiento cristiano, saber exige, al mismo tiempo, reconocer la necesidad de transformación.

Mientras que el deseo de saber por saber es un deseo empapado de contemplación, el deseo de saber para hacer, es un deseo invadido de transformación (ejercer y participar de la historia). Cierta, ni uno ni otro pueden considerarse de una vez por todas acabado. El objeto que los ocupa es, siempre, incommensurable, la verdad es algo que rebasa la capacidad humana. La perfección también lo es, pues, cada ser que viene a la vida no deja de traer consigo esta exigencia.

De este modo, aunque una sociedad llegara a ser perfecta, es decir, a fomentar del modo más sobrado y completo el encuentro y la realización de la singularidad, nunca sería, ni podría ser vista, como una sociedad acabada, sino siempre en construcción, pues, cada día, con cada nuevo nacimiento, estaría constantemente puesta a prueba y en renovación. Por tal razón, la exigencia de verdad se identifica o empalma con la exigencia de justicia; cosa que no ocurre allí donde el mun-

---

<sup>78</sup>. Gómez Caffarena, J. *Op. Cit.*, p. 13.

do se ha considerado bello y bueno. En efecto, en ese caso, la exigencia de verdad no es, necesariamente, exigencia de justicia. Por ello, en tanto exigencia de justicia, la búsqueda de verdad, es, a su vez, búsqueda de felicidad o, lo que es lo mismo, aspiración del pleno cumplimiento de nosotros mismos o, mejor dicho, la plenitud, la perfección en la realización de nuestra singularidad, individualidad, mismidad que, por su parte, se traduce en realización, perfección, plenitud de la totalidad. Es la exigencia de justicia que, por su necesidad de encontrar pleno cumplimiento de su individualidad, de su singularidad, está en cada individuo, en cada ser.

Por consiguiente, el amor aparece como el dispositivo por medio del cual tal realización, tal perfección, tal plenitud, tal exigencia y tal búsqueda, podrán concretarse. En efecto, por cuanto que la individualidad es algo que se apoya en otro y que subsiste por otra cosa, puesto que su ser es contingente (inicia, concluye y dura en un lapso de tiempo), el amor, para ser completo, no puede ser nunca sólo amor de sí mismo.

Si no es posible salir de la medida del momento para unirse al todo, entonces no puedo ya establecer ningún nexo, estoy bloqueado en mi momento; nada tiene ya significado, porque el significado es un nexo que tú estableces saliendo de ti mismo, saliendo del instante, poniéndote en relación.<sup>29</sup>

Por tanto, en la visión cristiana del mundo, la perfección, la realización, el cumplimiento de cada cual no depende sólo de sí mismo (como quería la visión griega del eudemonismo Aristotélico, según la cual cada ser tendía *per se* a su perfección). Antes bien, se trata de una interacción. Puesto que el yo se concibe como algo dado y, por consiguiente, como algo hecho, la exigencia de justicia y la búsqueda de la felicidad es algo que se vive en corresponsabilidad con el otro. Cada cual tiene el deber de ayudar y procurar la realización individual de sí y de los demás y, sobre todo, de los demás, pues de ellos depende su realización personal. Por tanto, ya no se cree más que cada cual haya nacido con su dote personal para ser esclavo o rey. Antes bien, lo que se considera cierto es que todos los individuos pueden llegar a ser lo mejor, el caso es fomentar, promover esa posibilidad. Así, cada cual se vuelve coautor o, si se quiere, cocreador, de la justicia, de la felicidad particular y global. La realización de cada cual se presenta, entonces, como responsabilidad de cada cual, además de ser responsable de sí mismo. Por ello, en la visión cristiana del mundo, el amor es considerado la razón, una explicación adecuada y total del sentido último de la existencia.

---

<sup>29</sup>. Lotz, J. *Op. Cit.*, p. 146.

Vemos claramente en qué medida esta postura está en contra de la visión esclavista de la antigüedad. Suponer que cada cual alcanza *per se* su perfección, no permite criticar nada de lo que hasta el momento hay. Suponer, en cambio, que la perfección es producto de una corresponsabilidad, hace tambalear el sistema en el que, los poderosos, nada tienen que preocuparse por el ser y el existir de sus esclavos. A fin de combatir tan cruel indiferencia, la visión cristiana del mundo asume que el amor es el impulso del dinamismo vital y, a decir verdad, tal asunción se traduce en la exigencia de algo que se imagina que puede llegar a ser tan real como lo que ahora se ve, aunque eso sí, «otro» o, mejor dicho, distinto de lo que ahora se ve. Por ello, la asunción del amor supone una certeza de lo invisible. Cabe advertir que eso invisible es algo a lo que remite la realidad que cada ser tiene dentro de sí (su individualidad, su mismidad). Pero, que no coincide con nada de cuanto cada cual tiene por el momento a mano, y por ello no sabe imaginarlo.

Ahora bien: es la fe la garantía de lo que se espera, la prueba de las cosas que no se ven... Por la fe abandonó Egipto sin miedo a las iras del rey, pues, como si viera al Invisible, perseveró firme en su propósito.<sup>30</sup>

De este modo, por virtud del amor, la percepción de algo realmente existente, pero, completamente desconocido (hasta el momento no plasmado, no realizado ni, mucho menos, visto), se presenta como aquello hacia lo cual se dirige todo el movimiento de la humanidad, porque depende de ello. Se trata de la idea de la comunidad, de la fraternidad, de la plena realización de cada singularidad, de cada individualidad. Por tanto, la idea del amor se convierte, a su vez, en signo del destino incommensurable, infinito, de la existencia toda, que está siempre en construcción, en renovación y, por ende, en constante exigencia de verdad, justicia y felicidad. Así las cosas, al anticipar la certeza de un algo invisible, el cristianismo acredita una visión del amor como irrupción del misterio (lo escondido, lo oculto, lo inaccesible) en la vida humana.

Con todo, no es el encuentro con el misterio donde la búsqueda del ser humano viene a parar, sino donde ella viene a comenzar. En efecto, el encuentro con el misterio de la mismidad lleva al ser humano a buscar construir y promover la realización de ese misterio en la realidad. Por tanto, bajo su auspicio, quiere cambiar todo, transformar su entorno con vistas a la realización práctica de esa recién descubierta realidad. La cual, por su parte se convierte en signo del destino in-

---

<sup>30</sup>. *Hebreos* 11, 1 y 27.

commensurable, infinito, de la existencia humana y, por tanto, en su razón, en su ser. Por ello, para la visión cristiana, el mundo aparece como el vestíbulo de la luz, el comienzo de la luz.

Mas, ¿acaso esa exigencia, concluyente y total para la conciencia, lo es también para la libertad o, lo que es lo mismo, para la capacidad que cada ser humano tiene de asentar el propio significado? También lo es, pues en la mansión de la mismidad, se descubre que para alcanzar significado es menester unirse al todo, salir del momento y, por tanto, establecer un nexo. Así, voluntariamente, libremente, uniéndose a los demás, el ser humano es, por mí mismo, llevado a su destino, es decir, a la búsqueda y consecución de su plenitud. Por tanto, acepta que es endeble, esto es, que su plena realización está supeditada a todo lo demás, porque descubre que es hecho en el tiempo y desde él. Ello explica, a su vez, otro hecho fundamental; a saber: la razón por la cual el destino, el significado de la existencia es algo ante lo que el ser humano es responsable. Hay mil y una maneras de alcanzar cada cual su destino, su plena realización en relación con los demás. Ese es el privilegio de la vida.

Ciertamente, es probable que, tras la experiencia de la mismidad, alguno intente cosa distinta a la opción abierta por el amor. Tal decisión es posible, aunque es, por todo lo que hasta ahora he expuesto, una decisión *contra natura* o, lo que es lo mismo, contra la constitución más íntima de lo humano. No obstante eso no impide que sea practicada y fuertemente sostenida durante todo el largo de la existencia. ¿Necedad, terror, qué es lo que permite llevar a cabo esta práctica? No lo sé responder, aunque tampoco puedo hacer caso omiso de su presencia.

El ser humano, en efecto, afirma con su libertad lo que ha decidido de antemano desde un recóndito punto de partida. La libertad no se demuestra tanto en el momento llamativo de la elección; la libertad se juega más bien en el primer sutilísimo amanecer del encuentro de la conciencia con el mundo<sup>31</sup>. He aquí la alternativa en que el ser humano *casí* insensiblemente decide su destino en una circunstancia que, para cualquier distraído, aparece como un simple juego de azar: o caminar por la realidad, abierto a ella de par en par, con los ojos dilatados de un niño, lealmente, llamando al pan, pan y al vino, vino, y abrazar, entonces, toda su presencia acogiendo también su sentido; o, de lo contrario, ponerse ante la realidad en una actitud de defensa, con el brazo delante del rostro como para evitar golpes desagradables o inesperados, llamando a la realidad ante el tribunal de su parecer, y entonces sólo buscar y admitir en ella lo que tiene consonancia consigo,

---

<sup>31</sup>. De esos criterios y sus fundamentos he hablado en el capítulo anterior.

estar potencialmente lleno de objeciones contra ella, demasiado avisado como para aceptar sus evidencias y sugerencias más gratuitas y sorprendentes.

Crear en el hombre incluye como requisito previo una actitud de aceptación: acogemos cordialmente el hecho de ser la realidad que somos. Cada uno de los humanos no podemos ser otra cosa que «hombres». Pero, podemos rebelarnos contra ello. Poderos auto-engañarnos de modos diversos como si fuéramos lo que no somos. O bien, resignarnos simplemente a ser «hombres» al convencernos de que no nos cabe otra alternativa. Pero, podemos también —cada uno y de modo operativo— decir un sí cordial al hecho de ser lo que somos y al hecho de que los demás son lo que son.<sup>32</sup>

Por consiguiente, la visión cristiana del mundo es consiente de que la libertad humana se debate en el ejercicio de una existencia auténtica o inauténtica, es decir, apegada a la realidad, a la verdad más última, o alejada de ella. Allí donde no hay nada que defender y, por tanto, se tiene la opción de aferrar la realidad tal como es, allí mismo se encuentra la autenticidad. Pero, según puede ver, el encuentro con la mismidad, la experiencia de la mismidad, no puede darse sino en la autenticidad, es decir, en la apertura a lo real, pues la mismidad y la individualidad son parte fundamental de la estructura y existencia humanas y, también, de todo lo real. No aceptar las consecuencias de tal experiencia puede ser fruto, o bien del hecho que ella no haya sido vivida con profundidad, o bien que, aunque convenientemente vivida, haya provocado terror en quien la ha experimentado, por causa de todo lo que para su materialización es menester abandonar.

Se trata, pues, de un pánico excepcional provocado por la experiencia del riesgo, el cual surge, no porque las buenas razones para dar el salto no existan ni, mucho menos, no estén a la vista de quien está preso del pánico. Antes bien, resulta que esas razones, aunque evidentes parecen como escritas en el aire, pues no logran tocar a quien las tiene enfrente. Así, ese pánico excepcional puede ser descrito como un hiato, un abismo, un vacío entre la intuición de la verdad, dada por la razón, y la voluntad, pues en la base de ese pánico excepcional yace una disociación de la razón, que es percepción de la verdad, con la voluntad, que es afectividad, es decir, energía de adhesión a la verdad.

Entonces, en esa separación entre la razón y la afectividad, entre la razón y la voluntad nace la experiencia del riesgo. Mas, ¿cuándo o por qué se da esta experiencia? Giussani supone que esto ocurre cuando el objeto (la verdad, diría yo) afecta el *significado* de la propia existencia, cuando afecta el significado total de la vida. Parece, entonces, que sólo una gran fuerza de voluntad podría

<sup>32</sup>. Gómez Caffarena, J. *Op. Cit.*, p. 17.

hacemos superar el miedo de afirmar el ser. Pero, esto es altamente improbable. Por tanto, en la visión cristiana del mundo, el verdadero drama de la posibilidad de construir una nueva forma de vida no está en la fragilidad de las razones, sino en la voluntad que debe adherirse a la evidencia revelada por la experiencia que da sentido a tal deseo de transformación, a saber: la experiencia de la propia individualidad que es, a su vez, experiencia de unidad esencial con los otros miembros de la humanidad.

Uno ve las razones, Pero, no se mueve. No se mueve, es decir, le falta la energía de la coherencia: de la coherencia, no en el sentido ético de comportamiento consecuente, sino en el sentido teórico de adhesión intelectual a la verdad que las razones hacen entrever. Es esta coherencia el primer paso para la unidad del hombre. Es esta coherencia el primer paso para la unidad del hombre. La coherencia, pues, es la energía con que el hombre se toma a sí mismo y se adhiere, «se pega» a lo que la razón le hace ver.<sup>33</sup>

¿Cómo, entonces, sobreponerse al riesgo que entraña la verdad que se descubre a partir de la experiencia de la propia mismidad? El fenómeno comunitario es la respuesta. Pero, ya no se trata de una comunidad, como en el colectivismo del mundo antiguo, donde la dimensión social representa la sustitución de la libertad y de la energía y decisión personales, sino sólo la condición para que estas se afirmen. En efecto, en la visión cristiana, la comunidad no sustituye la energía irreductible de cada individuo, singular, único e irrepetible. Por tanto, la personalidad, incomunicable, se mantiene allí, y la comunidad funge como condición para que esa personalidad florezca, se revele, tenga lugar en el mundo. Allí donde varios se animan, se apoyan, se educan para ser capaces de dar el salto, se vive la experiencia de la comunidad y, al mismo tiempo, una experiencia de libertad más adecuada. En eso consiste el humanismo que la visión cristiana entraña. La comunidad apoya a la persona, la impulsa a ser porque está animada por un mismo espíritu: hacer real aquello que parece imposible, lejano, inalcanzable.

Para la visión cristiana, entonces, todo el caminar humano, todo el intento de esa laboriosidad que la mueve sin descanso de aquí para allá, se resume en el deseo de alcanzar ese “otro mundo”, esa otra realidad, aún no presente, Pero, considerada del todo factible y realizable por virtud de un fuerte deseo de justicia, de verdad y felicidad. Por tanto, la aventura que el ser vive en el más acá (mundo gobernado por el proyecto del poder) es posible gracias a la relación con el más allá (mundo de justicia y verdad, fundado en el apoyo y promoción de la experiencia y vivencia de la individualidad). De no actuar así, el proyecto impulsado por el sistema de poder se adueñaría

<sup>33</sup>. Giussani., *El sentido religioso*, p. 160.

fácilmente de cada conciencia individual y cada una de ellas se vería presa de una presunción evasiva e ilusoria o de una desesperación aniquiladora. Todo depende de aquello que el proyecto del poder defienda respecto de la constitución última del ser.

Así, desde la visión cristiana del mundo, la grandeza del ser humano descansa en la lucha, es decir, en la tensión, en la relación, nexos o goznes (en la oscuridad) con el más allá (otro mundo inexplorado e ignoto), que tiene lugar a través de la pura circunstancia inmediata, del aquí y el ahora, desde el presente, en el presente y para el presente; simplemente obedeciendo a la presión de las circunstancias. Ello explica por qué, aunque la verdad más íntima del ser humano está en su naturaleza individual, no hay un último sentido para lo humano. En efecto, al pender de las circunstancias, la individualidad ha de resolverse de ilimitadas e impensadas maneras. Por tanto, en todo instante, el ser humano se mueve en el terreno de lo desconocido, de lo incierto y, por esta razón, se vive desde una confiada apertura.

Desde esta perspectiva, el amor, en cuanto actitud ante la vida, puede describirse como un ojo abierto de par en par a la realidad, como una apertura al ser, en el que jamás se acaba de entrar, pues por su naturaleza desborda toda humana capacidad. En efecto, el amor, es una apertura que acompaña y aprende, que conoce y deja ser porque, al comprender ayuda a ser, pues asume el compromiso de asistir, favorecer, sufragar, proteger, acoger, cuidar, apoyar y reforzar aquello que conoce y comprende. Es la recreación de la persona y de la responsabilidad humana. Por consiguiente, el amor no es asunto de fuerzas sociales sino de personas, es decir, de individuos y de individualidades. No por otra cosa, sino porque el lugar del significado del todo descansa en lo divino, en el absoluto que descubre toda mismidad y, como timón, guía el hacer individual para, de esta forma, concretarse, actualizarse y ejercerse en cada ser humano que acepta correr el riesgo de hacer a un lado todo lo antes aprendido para intentar construir algo que nunca ha visto ni, mucho menos, vivido. En efecto, este absoluto, sin olvidar o renegar de algo, es capaz de engendra unidad y totalidad en el mundo, pues en él todo está incluido, todo está contemplado, todo está conducido. Mas, ese absoluto logra llegar a ser, mejor dicho, logra concreción y realidad por virtud de la adhesión a él en cada ser humano, sea ya, por ayuda (educación, cultivo) o por una íntima e insólita experiencia de la mismidad que, como ya he dicho, es la base para el reclamo y la búsqueda de otra realidad (exigencia de justicia, verdad, plena realización y felicidad) que libera al ser humano —y, con él, al mundo en general— del orden social vigente, en el que, por fuerza del cautiverio, la individualidad se asfixia y termina finalmente en la ruina.

Tal es la urgencia que constituye todo movimiento humano; aún cuando lo que se anhela no esté ligado al tiempo ni al espacio, ni a ninguna de las medidas de la razón, la fantasía o la imaginación que se puedan usar. Me refiero, ciertamente, a la utopía o, lo que es lo mismo, a lo que aún no ha tenido lugar. Por tanto, en la visión cristiana del mundo, idealmente, el ser humano que viva la capacidad de su grandeza hasta el fondo, debería ser un ser a plena merced de esa búsqueda con toda su voluntad de vida, con todo su afecto a lo real; instante tras instante, totalmente pendiente de ese anhelo supremo, ignoto, inalcanzable, indescribible, inefable. Todo el tiempo de su existencia vivido en tensión con esa otra realidad, de la que no conoce el rostro. De esta forma, las relaciones a través de las cuales esta clase de ser humano intenta asumir el universo y, por consiguiente, intenta entrar en contacto con las otras personas y con todo lo otro que constituye su realidad, se apoyan en un punto de vista que deriva del nexo con el absoluto. Nexo que, por otra parte, no suprime la libertad operativa del ser humano, sino que, muy por el contrario, la hace posible.

En efecto, por cuanto que todo el tiempo en el proyecto descrito el ser humano se mueve hacia lo ignoto, hacia lo desconocido, todo el poder inteligente, imaginativo, intuitivo, ingenioso y penetrante del ser humano se pone en juego. Y, por virtud de este juego, bien puede decirse que ese otro mundo desconocido está haciendo al ser humano en cada instante, le engendra su camino y le guía en su destino aun cuando (y precisamente por que) ese otro mundo permanezca en el misterio. Al mismo tiempo, por virtud de su búsqueda, ese otro mundo, en cada acto, no deja de estar cada vez más dentro, más cercano a la carne y, por tanto, cada día es más familiar. De este modo, es necesario que esta apertura permanezca como algo determinante para que la vida alcance su objetivo. De no ser así, resultaría imposible que todos los impulsos, todos los pasos de la actividad humana estén determinados, se hagan posibles y se lleven a cabo en virtud de esa energía global y totalizadora.

## **5. La nueva cultura comunitaria y la divinidad.**

Los valores defendidos por la nueva cultura comunitaria, propuesta por la visión cristiana del mundo, nada tienen que ver con sustituir la deficiencia de la humanidad por la organización social o civil. Antes bien, ella tiene muy claro que esa solución da lugar precisamente a que los injustos se mezclen en todo sin tener autoridad ni derecho a ello. Por consiguiente, lo que en la

nueva cultura comunitaria importa es el calor humano que se contraponga al *frío sin alma*, frío por el cual cada individuo, preso en su propio trabajo y en sus propias preocupaciones (tratar de ser propicio a los dioses y cumplir la ley, tendría que decirse para el caso del hombre antiguo), rígido muchas veces en su egoísmo, no tiene ya ni una mirada para el prójimo y vive precipitadamente sin dar con él, como si no existiera. Por ello, en el centro de la nueva cultura comunitaria, propuesta por la visión cristiana del mundo, resuena el impresionante grito evangélico: "*hominem non habeo!*, es decir, no tengo un hombre, ni uno sólo que me salga al encuentro como hombre y me haga experimentar cercanía humana. Es que, como ya ha quedado dicho, en una cultura de la competitividad "respiran todos una desconfianza que encierra a cada cual en su propia fortaleza y le separa de los demás, una desconfianza que les impone silencio ante los otros o el habla, a lo sumo, para engañarles. Parece la conversación como propia apertura, como comunicación de sí mismo, porque todo el mundo oculta sus verdaderos pensamientos, planes e intenciones, por no hablar ya de sus secretos sufrimientos ni de sus ansias profundas."<sup>34</sup>

Pues bien, la cercanía humana tiene lugar "cuando los individuos se encuentran realmente como seres humanos, cuando penetran hasta la *profundidad que les une*"<sup>35</sup>. Por tanto, lo que el cristianismo debe lograr para fundar una nueva comunidad es "abrir la armadura, reventar la costra en la que anda encerrado cada cual y separado de los demás."<sup>36</sup> Y, entonces, hacer del ser humano algo más que un rol, algo más que un papel a representar; por virtud de un proyecto general encaminado a hacer aflorar lo auténtico. ¿Cómo supone que puede ser alcanzada esta inusitada meta? En contraste con el mundo arcaico, la visión cristiana del mundo propone que "el sostenimiento y el cobijo últimos no se encuentran ni en el prójimo ni en la comunidad"<sup>37</sup>. Antes bien, confiere a Dios esa responsabilidad, asume, así, que sólo en Él puede ponerse absoluta confianza y sólo en Él hay cobijo cumplido. Por ello se da a la tarea de anunciar la existencia de un Dios racional, amoroso (no caprichoso) y vidente.

Ahora bien, al proponer un Dios vidente, un Dios que ve a cada cual en lo que cada cual es, la visión cristiana del mundo ofrece al ser humano eso que Lotz llama la despedida de la dispersión. Cierto, Lotz se refiere a la dispersión como ese entregarse al ruido de la industria, a la prisa de los asuntos o de los placeres, a la inesencialidad de la vida cotidiana. Pero, la dispersión de la

---

<sup>34</sup>. Lotz, J. *Op. Cit.*, p. 50.

<sup>35</sup>. *Ibid.*, p. 51.

<sup>36</sup>. *Ibid.*, p. 54.

<sup>37</sup>. *Ibid.*, p. 45.

que salva la visión cristiana tiene que ver con un hecho más general, en el cual queda subsumida y resumida la dispersión actual. Me refiero a que el ser humano vive en lo exterior (se debe a la sociedad y vive para la colectividad), errando lo interior, pues ni siquiera lo conoce. Apenas la visión cristiana ofrecerá esa opción porque, aunque conocida, la experiencia de la mismidad había quedado rezagada en los confines de la más remota historia humana. El hecho es que, en tiempos del surgimiento de la visión cristiana del mundo, el olvido de esa experiencia originaria había conducido al ser humano a la dispersión. Y tal dispersión, hay que decirlo, llegaba para ese entonces tan lejos que el ser humano no tenía ya contenido propio alguno. Se debía a la sociedad, vivía por y para la colectividad. Sus valores eran los de la sociedad, su personalidad quedaba definida por la colectividad (un prístino ejemplo de ello es el caso de los héroes expuesto aquí en el capítulo sexto). Por ello, los individuos del mundo antiguo poco a poco se habían quedado sin sentido y gusto. Por lo cual sólo guardaban espacio para la turbadora y nula multiplicidad y, por ello mismo, habían perdido progresiva y totalmente la receptividad y el órgano de recepción del otro, de lo enfrentado. En efecto, el otro no era considerado otro yo, antes bien, sólo era visto como medio de afirmación del propio yo, un mero instrumento o, en todo caso, un estorbo (como es el caso de las personas consideradas impuras a las que hay que destruir para evitar ser poco propicios ante la mirada de los dioses).

Mas, la colectividad que se funda en esta clase de afirmación propone un límite para el ser humano; mejor dicho, no hay en ella ser humano ninguno. En efecto, esta última, es una categoría que surge con y por la visión judeo-cristina del mundo. Por tanto, cuando la visión cristiana ofrece el paso a la individualidad y, por tanto, a la interioridad, no rompe los lazos. Antes bien, la experiencia de la soledad lanza puentes que llevan a una comunidad más profunda. En efecto, esa comunidad ya no está fundada en lo exterior, es decir, en la mera apariencia y la asimilación individual de valores colectivos que asfixian y sacrifican al individuo. Antes bien, toda vez que tal soledad permite descubrir lo interior, la propia mismidad, despierta el órgano de receptividad de lo otro, de lo enfrentado (en este caso Dios, la utopía) por el que la persona humana surge y se manifiesta en toda su complejidad, esplendor y plenitud. Así, la comunidad fundada por la visión cristiana del mundo es una comunidad cimentada en la persona, está hecha por y para la persona. Se trata de sustentar y promover la persona como, en su momento, lo hizo la moral aristotélica con respecto al ciudadano. El asunto es que, en la visión cristiana del mundo, la ciudadanía pasa a se-

gundo término o, si se quiere, es concedida a cualquiera, a cualquiera que sea o tenga la forma humana, sea esclavo, mujer, niño u hombre libre.

Por consiguiente, el problema es que el ser humano de la antigüedad (y aún el actual, pues esa primera forma en la que fuimos humanos, en la que aprendimos, conseguimos, alcanzamos, ser humanos sigue vigente bajo nuevas figuras y modalidades) identifica vida y dispersión (vivir hacia el exterior). Por ello ve en la despedida de esta última la misma muerte, una marcha al desierto que le aterra y le hace retroceder. Y tal presentimiento no es en lo absoluto equivocado. En efecto, resulta que la despedida de la vida vivida hacia el exterior tiene algo de desierto, pues "el que se aparta de la impiedad no se encuentra por ello ya enseguida instalado en lo propio y en medio de sus fuerzas realmente consumidoras. Tiene, por el contrario, que atravesar una zona en la que carece de aquello sin poseer aún esto. Esta intranquilizadora situación es lo que hay que soportar, aunque sea más dolorosa y duradera de lo que el hombre sospechara al principio. Sólo en ese camino de sufrimiento puede madurar lo nuevo, sin que pueda olvidarse que los desarrollos internos requieren aún más tiempo que el crecimiento natural."<sup>38</sup>

Y lo que es válido para el individuo es válido, también, para la cultura. En efecto, ese mismo proceso debe vivir la cultura para generar un cambio, para producir la transformación. Yo creo que aún no se ha logrado ese tránsito. Estamos aun en el desierto, pues, por el estado actual de cosas, a saber: creciente incremento de la desigualdad, se verifica que no hemos logrado instalarnos del todo en lo propiamente humano. No hemos comprendido bajo qué términos es posible construir una comunidad más profunda. El problema está, según puedo ver, en que para llegar a la profundidad humana es menester contar con la mirada de *Otro*, de Dios y, esto implica un encuentro, un hallazgo, una fe. Negar a Dios es cerrar todas las fronteras a esta opción. ¿Cómo encontrar a ese Dios que mira y recorre con su mirada la totalidad de cada ser y persona? Ese es el problema en todo este asunto, asumir a Dios. Ahora bien, explicar por qué esta asunción permite lanzar puentes que llevan a una comunidad más profunda, no es un asunto fácil de resolver. Pero, según puedo ver, todo esto tiene que ver con el asunto de la exterioridad y la interioridad.

Vivir lanzado hacia el exterior, en función de la mirada de los otros genera muchas renuncias. Sólo se es parte de la colectividad en la medida en la que se cumple con las exigencias y los lineamientos de la colectividad. Así, esa sociedad no acoge al individuo. Muy por el contrario, sólo lo copta, lo limita, lo guarda. La visión, cristiana, en cambio, al partir de la interioridad, rom-

---

<sup>38</sup>. Ibid., p. 97.

pe con esos lazos e intenta ofrecer la posibilidad de construir una nueva comunidad fundada en la interioridad. Es decir, trata de respetar al otro en su diferencia y singularidad para, desde ella, construir una comunidad que asuma al individuo en lo que tiene de particular y único. Por tanto, esa comunidad más profunda se funda en el respeto, la defensa del valor único y propio de la persona humana en lo que tiene de singular, único e irrepetible.

Ahora bien, la comunidad fundada en tal respeto es más profunda y real, porque corre el riesgo de la originalidad y, desde ella, intenta fundar y promover algo común, algo que se pueda compartir. Eso que se comparte es, en efecto, una esencia que llevada hasta sus últimos extremos, a su realidad más íntima, forma comunidad. Se trata de lo que cada uno alcanza cuando ha sido liberado e incitado a desarrollar plenamente lo que cada uno, en su singular e irrepetible individualidad, contiene.

Entonces, respetar el misterio del otro y coadyuvar a ser lo que en su individualidad es, conforma el centro de la comunidad humana desde la perspectiva de la visión cristiana. La apuesta está, precisamente en que, el respeto del misterio del otro no conduce a un caos, sino a un orden, a un acato amplio y profundo del otro que lleva a la compasión y a la ayuda mutua. Por ello, se trata de una comunidad que, lejos de asfixiar al individuo, lo libera y lo hace encontrarse cada vez más con su singularidad. De esta forma, en la visión cristiana del mundo se logra defender o, mejor dicho, construir valores comunitarios por vía de la defensa del individuo en su singularidad. Se trata de construir una comunidad por virtud del crecimiento y la afirmación del misterio que cada uno es.

### **5.1. Individualidad, soledad y comunidad.**

Bien se puede pensar que el dar rienda suelta a la singularidad es un riesgo grande. Así puede ser. Pero, allí donde se respeta el ser de cada cual no puede haber camino para la atrocidad. Antes bien, es atroz no respetar la singularidad que, a fin de cuentas conduce a lo mismo en todas las personas. Una singularidad fomentada forma comunidad porque cuando aquella es promovida, lleva hacia el mismo lado: personas plenas capaces de respetar y fomentar a otras. ¿Qué se puede entonces decir de la pobreza y las guerras? No existirían, pues el respeto mutuo no alcanza sino positivos y grandes resultados.

Así, frente a la antigüedad, la visión cristiana del mundo parece funcionar como una enérgica despedida que busca alcanzar las mieles del recogimiento, el cual crece de ella como fruto natural, pues la despedida no es más que una recogida de fuerzas para la autenticidad, desligándolas de la inautenticidad. Pero, ¿qué es la autenticidad hacia la cual se orienta el recogimiento? Provisionalmente diré que se trata de la *mismidad más propia y propiamente dicha del hombre*<sup>39</sup>, que está garantizada por la mirada de un Dios vivo, vidente y parlante, que escucha e invoca al hombre en su singularidad e individualidad.<sup>40</sup>

El recogimiento facilitado por la mirada de Dios que implica, a su vez, una despedida de la dispersión (vivir hacia el exterior), pues acapara las fuerzas del hombre de la división y el derroche en que estaban cuando se vivía hacia el exterior, posibilita por vez primera una aplicación poderosa y de concentrada intensidad. Es que, a decir verdad, el recogimiento reabsorbe la superficie en el núcleo, poniendo en funcionamiento lo más profundo del hombre y de sus fuerzas; ya no yace yermo lo más profundo, sino que irradia, formando y fecundando en todo su hacer. Por consiguiente, el recogimiento libera al hombre del torbellino de las impresiones y le devuelve su mismidad, de tal modo que ésta puede desplegar su riqueza e imponer su ley al torbellino. De esta suerte, el recogimiento lleva al hombre desde la rigidez hasta la vida, de la superficie a la profundidad, de la humanidad vacía a la colmada. Entonces, mientras se pierde a sí mismo en la dispersión, el ser humano se conquista a sí mismo, o su mismidad propia, por la despedida de la dispersión, la exterioridad y el recogimiento que trae consigo la mirada de Dios<sup>41</sup>.

Pero, este recogimiento, este encuentro con la *mismidad más propia* no implica un encapsamiento del hombre en sí mismo; es decir, que el hombre se encuentre absorto en sí mismo y enamorado de sí mismo, como un narciso. De ser así, el hombre giraría estéril y convulsamente dentro de sí mismo y en torno de sí mismo y debido a ello sería incapaz de encontrarse abierto a todo. Pero, tras el recogimiento, el hombre es capaz de extenderse en todo momento hacia todo y sólo por este extenderse consigue ser completamente él mismo, plenamente ser humano. Así, recogido en el fundamento más íntimo de su mismidad, el ser humano empieza ya sin más a asir lo otro desde el más íntimo fundamento. Lo tiene en uno todo en la medida en que lo abarca todo en el fundamento único. Así, por virtud de este contacto, el ser humano es capaz de unirse, comprender y conocer todo lo demás. Se abre al todo y concursa con él en su acción y su sensación. Por

---

<sup>39</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 98.

<sup>40</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 99.

<sup>41</sup>. Cf. *Ibidem*.

ello se abre camino a la comunidad más profunda. Veamos este mismo proceso explicado con más claridad por Lotz:

Cuando el hombre avanza hacia su interioridad, se alcanza por de pronto a sí mismo como ser natural, gracias a lo cual se le abre desde dentro la naturaleza entera, con todo lo que contiene. Si sigue entonces caminando por el camino hacia adentro, llega a sí mismo como ser humano, con lo cual se le hacen accesibles todos los hombres y todo lo humano. Por último, si llega al final de esa vía, se aferra a sí mismo como ente, con lo cual se le ilumina absolutamente todo desde dentro y se le muestra así el fundamento de los fundamentos, u origen primero. En los dos estadios previos se manifiesta sólo el fundamento que es *relativamente* el más íntimo, a saber, el más íntimo de los ámbitos correspondientes, razón por la cual es limitado en su alcance. Sólo el último estadio descubre el fundamento que es *absolutamente* el más íntimo, razón por la cual su alcance se extiende sin límites... Consiguientemente, la soledad, y con ella la renovación, no se consuman en verdad sino cuando, a través de los estadios previos, madura hasta el tercero, esto es, se está en el Ser y ante Dios.<sup>42</sup>

En la visión cristiana del mundo es, pues, Dios quien posibilita todo encuentro y toda relación. Por ello, la propuesta humana defendida por ella está fundada, ante todo, en una comunidad formada por individuos singulares, únicos e irrepetibles, abiertos a la opción para el verdadero y auténtico contacto. Así, pues, estamos ante el postulado de que un Dios vidente, parlante y amoroso abre la posibilidad de fundar una comunidad más profunda y real, pues en ella el ser humano está abierto a amar y comprender todo. Se trata de una comunidad fundada en la compasión y no en la condena, en la fraternidad y no en la discordia, en la esperanza y no en la incertidumbre o el temor. Por ello, a la propuesta de la visión cristiana, bien podría llamársele "la renovación de la soledad sanadora".

En efecto, en el encuentro consigo mismo el ser humano alcanza una verdad más profunda de su razón de ser en el mundo y descubre, así, una nueva forma de vida fundada en la compasión, la fraternidad y el amor que pone como valor primordial la valiosísima e insustituible dignidad de la persona humana. Por tanto, esta reorientación y transformación ofrecida por la visión cristiana del mundo promueve el *ingreso* en el fundamento más íntimo al que convierte en *acaecer capital y dominante* o, dicho de otra forma, en proceso, motivo y móvil de la historia. Es que el ingreso en el fundamento más íntimo es y será lo que dará sustento y vida a la acción humana en el tiempo. El destino de la humanidad, por tanto, se decide por la transformación del corazón aislado y cerrado a todo, en *corazón que vive en todo y en el que todo vive*.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 103-104.

Cierto es que la reorientación ofrecida por esta opción tiene que ser realizada por el hombre entero y con todas sus fuerzas, con su conocimiento, con su amor y con su corazón. En efecto, no se puede dar este cambio sin que el ser humano se halla encontrado consigo mismo en su intimidad y, por virtud de ella, haya recuperado la intimidad del todo, fundado en el amor eterno de Dios que vive en todo y en el que todo vive.

La comunidad nueva, mas profunda, está fundada en la soledad (encuentro con la propia mismidad) y se opone al aislamiento (desvío y omisión de la propia soledad, mismidad, individualidad, en la colectividad) que tiene su origen en una vida humana dirigida siempre al exterior. Por consiguiente, Dios, que es condición de posibilidad de todo encuentro, debe ser él mismo soledad o, lo que es lo mismo, encuentro consigo mismo, amor de sí mismo, que se evidencia y hace manifiesto en el amor del otro. Por ello, el Dios de la visión cristiana es considerado persona. Se trata de un Dios personal que habla y que, por su perfección (su divinidad) actúa como eterno Tú, como único y verdadero Tú. Dios es el gran Tú en el que todo hombre, todo ser humano se reconoce, se purifica, se libera y encuentra la plenitud de sí mismo. Dios es amor porque es persona o, mejor dicho, Dios es persona porque es amor, encuentro de sí mismo y, por tanto, verdadero amor del otro.

Por tanto, en la soledad, el hombre encuentra el camino hacia sí mismo, hacia su mismidad propia y a su verdadera realización comunitaria, colectiva. Es que la soledad es el estadio en el cual el ser humano ha logrado alcanzar su mismidad propia y exclusiva, plétórica de singularidad y, por virtud de tal alcance, ha logrado alcanzar "lo protector y colmador, la suave fuerza y la obvia seguridad de la naturaleza, no sólo en lo grande y terrible, sino también en lo pequeño, que no mueve el corazón menos que lo grande."<sup>43</sup> Por tanto, en y por la visión de Dios el ser humano alcanza certidumbre, esperanza, consuelo y regocijo, pues tiene la opción de prever y cambiar su vida. Así, no pierde de vista que la naturaleza, como potencia portadora y protectora, tiene límites.

En efecto, en la naturaleza reina la muerte, la cual devora sin remedio todas sus formaciones; por eso no es la naturaleza una potencia portadora y protectora última; en ella se manifiestan trágicos desgarramientos que parecen comprometer toda la protección que por otra parte ofrece. Por lo que hace al hombre, la naturaleza le toca en definitiva con infamiliar frialdad, con una impersonal lejanía que pone en interno riesgo todo diálogo y hasta amenaza con suprimirlo. Pues bien, ante esas dificultades, si no se asienta en una potencia *portadora y protectora* superior que

---

<sup>43</sup>. *Ibid.*, p. 109.

no esté sometida a esa problematicidad y que asegure y de en última instancia firmeza a la misma naturaleza en tanto que potencia protectora, el hombre volverá a caer en el extremo aislamiento<sup>44</sup>.

Entonces, la visión cristiana vuelve a poner al ser humano frente a su soledad (ser consciente de sí, de su individualidad, de su mismidad) y, mediante este mecanismo, le coloca en la mejor posición para repensar o, mejor dicho, sentir la necesidad de replantear y responder el problema de su destinación. Este replanteamiento aparece como una opción siempre abierta, jamás cancelada, pues cada ser humano está, siempre y en todo momento enfrentado a la posibilidad de encontrar su mismidad y corresponder a la invitación que este encuentro le hace para suscitar el problema siempre inconcluso de su destinación. Esta aportación es fundamental y, al mismo tiempo, representa su motivo más último. En efecto, en tanto crítica radical del proyecto del poder, la urgencia inminente de la reflexión exige la presencia y la posibilidad siempre abierta de condiciones que la procuren y establezcan. ¿Qué mejor condición que el encuentro inminente con la singularidad, con la individualidad, con la soledad (mismidad) para propiciar la crítica, la reflexión? En efecto, encontrar la soledad es, al mismo tiempo, encontrar una esencial compañía, es decir, aquello que abraza mi soledad y, al encuentro con esa compañía escondida, pero inminente en su presencia, logro caducar toda una serie de valores y prejuicios respecto del mundo, de la vida y de la relación con los otros. A través de esa compañía esencial y escondida se abre una nueva concepción de la comunidad.

Así, al devolver al hombre a sí mismo, a su más propia mismidad, la soledad que, por su parte se posibilita por la penetrante y omnisciente mirada de Dios, le abre ante todo los ojos para descubrir *aquello que el hombre es*, a la peculiaridad de lo humano que permite ver *quién es el individuo* y, así, percibir el carácter único e insustituible de su persona y de su destino.<sup>45</sup> Hallazgo este último fundamental para producir una nueva forma de vida. En efecto, al profundizar en la soledad, es decir, en la peculiaridad de lo humano, “el hombre toma clara conciencia de su alteridad e irreductible extrañeza respecto a la naturaleza. La aparición de lo propiamente humano le coloca pues, por una parte, por encima de la naturaleza, y le excluye de ella según su más íntima mismidad. Pero, por otra parte, también le posibilita la vinculación a sus iguales y le permite experimentar la potencia portadora y protectora de la comunidad.”<sup>46</sup> Esto significa que, en la mirada de Dios, queda superada la visión totémica. Se despierta de ese sueño en el que el ser humano, para

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 111-112

<sup>45</sup> *Ibid.* p. 112.

<sup>46</sup> *Ibidem.*

hacer manifiesta su individualidad, se identificaba con un elemento o ser de la naturaleza. Por ello, bajo la mirada de Dios, el ser humano está en capacidad de, como en el principio, reconocer, como con ojos recién abiertos su peculiaridad, diferencia y distancia de todo otro ser natural. Pero, en virtud de esta distancia surge una especial cercanía. Se trata de la cercanía con sus iguales.

Una vez más, como lo hizo en un principio, el ser humano es capaz de reconocer la igualdad, la intensa e íntima semejanza que todos y cada uno de los seres humanos guardan entre sí. Pero, además, por virtud de esa conciencia, el ser humano logra experimentar la potencia portadora y protectora de la comunidad que queda fundada en tal igualdad. Se trata, en efecto, de una comunidad de índole completamente distinta a la idea de colectividad hasta el momento conocida. Es una comunidad que surge por la conciencia de la igualdad sustancial, fundamental, primaria, existente entre seres humanos, que lleva a la afirmación y defensa del propio valor de la dignidad humana. ¿Y por qué el descubrimiento de la mismidad lleva, en esta segunda instancia, a la defensa del valor único y propio y de la dignidad intocable de la persona humana, mientras que en la primera llevó a buscar construir una identidad personal a través de la colectividad? La respuesta puede darse en términos de experiencia. En efecto, volver a tener contacto con el carácter único e insustituible de la persona (saber de sí, saber que muere), tras la experiencia de la asfixia que el colectivismo había generado, no podía menos que procurar asir con fuerza ese invaluable hallazgo. Esta es la razón por la que, como afirma Lotz, "el que accede a la soledad (a la mirada de Dios, diría yo) no siente ya ni trata a sus prójimos como esquemas sin rostros, como números sin importancia o indiferentes átomos de masa; más bien rastrea a través de todo ello al ser humano, le toma en serio, le habla y se dirige a él en amor y respeto.

Así es como la soledad (la mirada de Dios) lleva a la *profundidad* en la que el ser humano se encuentra con el ser humano y en la que por vez primera puede acaecer un encuentro verdaderamente humano o desarrollarse el diálogo.<sup>47</sup> Por ello, sólo, "a aquel que se ha hecho sabio en la soledad (en la mirada de Dios) le interesa el hombre ante todo y por encima de todo."<sup>48</sup> Y es este el fundamento de esa nueva cultura comunitaria abierta por la visión cristiana del mundo. En efecto, soledad o, lo que es lo mismo, el encuentro de sí mismo, es condición que posibilita esa nueva cultura comunitaria, esa fraternidad, pues sólo el amor de sí mismo es también verdadero amor del otro.

---

<sup>47</sup>. Ibid., p. 112.

<sup>48</sup>. Ibid., p. 113.

Entonces, sólo quien ama al otro puede liberarlo, purificarlo, llevarlo a la plenitud de sí mismo. Empero, sólo quien es amado puede amar, y el dios de la visión cristiana, al ser considerado creador, es quien, se supone, amó primero. Por ello, es él quien en primerísimo lugar es capaz de reconocer el valor único propio de la dignidad intocable de su persona. Así, quien se acoge en su mirada, puede reconocer y defender y posibilitar el valor único y propio y la dignidad intocable de toda persona habida y por haber.

Por consiguiente, la visión cristiana del mundo ofrece una visión del ser humano donde la soledad aparece como el factor básico e inevitable de la existencia humana. Se trata, en efecto, del encuentro con el fondo más profundo del ser humano; a saber: su mismidad, su singularidad, su individualidad, su carácter de ser único, irrepetible, inconmensurable, inigualable. Por tanto, el hallazgo de esta verdad última y largamente olvidada es, a ciencia cierta, la aportación más pura de la visión cristiana del mundo. Se trata del hombre y su soledad, del hombre en la soledad y del hombre para la soledad.

Pero, soledad no quiere decir aquí aislamiento, mucho menos individualismo, separación, desunión, egoísmo, egolatría. Es que la individualidad, que es el fondo más profundo de cada ser humano descubre, al mismo tiempo, que la soledad es el factor básico, central e inevitable de la existencia humana. Así, el horizonte de una esencia compartida se abre para cada cual en su singular, propia e individual existencia. Una confraternidad, por tanto, se abre de inmediato. Es una confraternidad de soledades, de individuos que viven y comparten la misma experiencia fundamental, a saber: su singularidad, su ser únicos e irrepetibles, inigualables e incomparables. Pero, a su vez, su inconmensurabilidad los iguala, los hermana, los identifica, los une. Es que cada uno puede acompañar, comprender, reconocer, sustentar al otro en, por y desde su soledad. Por ello, se trata de la compasión, de la capacidad de comprender al otro en lo que de manera más profunda lo caracteriza, lo define, lo diseña y lo proyecta en el mundo. Así, se trata de un cúmulo de sensaciones, de expectativas y de visiones que tienen lugar a través de eso que es la soledad o, si se quiere, desde la individualidad, la mismidad.

La inconmensurabilidad es, por tanto, un camino de unión, es la unión. Cada uno, en su ser él mismo lo que es, puede unirse al otro, precisamente por la diferencia que lo define. Pero, que, a la vez, lo hermana con quien es, sólo por un instante, distinto a él. En efecto, ningún ser humano puede ser distinto a otro, pues cada uno de ellos vive la misma experiencia, la experiencia de la singularidad, de la conciencia de ser uno y de saber de sí como único, como uno, como individuo.

Es, pues, la mismidad el camino de la unión, por ello, la individualidad no es signo de separación, sino de unión. Se trata, pues, de hacer que el otro sea lo que es y que, a su vez, su ser permita a los otros ser lo que son. Es, pues, un proceso reversible en que se reconoce que, en el fondo, somos, sin lugar a duda, lo mismo. Somos uno que está en proceso de individuarse. La individuación y no el individualismo es, pues, la meta de una cultura que se funda en la diferencia, en la individualidad, en la singularidad.

Pero, ¿cómo subsanar las individualidades? ¿Cómo hacer de la diversidad una unidad? A decir verdad, la conciliación de las individualidades es un falso problema. Es que, a ciencia cierta, la individualidad es una experiencia común que se resume, a fin de cuentas, en la soledad del hombre. La individualidad es, así, un factor común que une y compromete a todos y cada uno de los individuos. Así, puesto que el factor básico, central e inevitable de la existencia humana es la individualidad, el clima permanente y siempre presente de la vida humana es la soledad y, el amor su florecimiento insólito y precioso. Se trata, en efecto, de la fraternidad que se funda en la unidad y concordia de las experiencias, del reconocimiento de la afinidad de las individuales experiencias. Dicho de otra forma, se trata de reconocer que en cada tú existe y resalta un yo. El yo que define y determina cada existencia individual y que, por otra parte, es igual, aunque no el mismo, en cada cual.

Por tanto, cuando el ser humano es capaz de reconocer en cada tú un yo, la vida humana florece insólita y preciosamente porque sólo así es posible romper el abismo de aislamiento que cada singularidad trae consigo. Así, la soledad humana, como factor común en las vidas humanas posibilita el amor entre los seres humanos, es decir, la adhesión, la simpatía, el apego entre unos y otros, pues todos se saben copartícipes y cómplices de una misma experiencia y, al mismo tiempo, urgidos en una misma necesidad; a saber: comprender, mantener y pervivir el secreto de su individualidad. El descubrimiento de la singularidad no puede, por tanto, acabar en el *error de Narciso*. Por ello, la experiencia de la soledad conduce a descubrirse y amarse a sí mismo en otro que, por virtud de esta misma experiencia (mismidad), resulta ser lo mismo que yo soy<sup>49</sup>. Ahora bien, según puedo ver, este mismo esquema es aplicable a identidad personal del Dios trino. Enseguida explicaré cómo y por qué.

---

<sup>49</sup>. Esto explica por qué la visión cristiana afirma que no es este sí mismo que el ser humano se justifica sino que, por el contrario, es gracias al amor de dios por el que puede actuar a favor del otro. De esta suerte, si el ser humano tiene la capacidad de despreocuparse de sí para poder preocuparse por el otro lo es en razón de la identidad que gana, ya no en la negación del otro, sino por la penetrante mirada de un dios que es capaz de alcanzar lo escondido y concreto; a saber: el corazón del ser humano.

## 5.2. La comunidad divina, ¿modelo de toda verdadera comunidad humana?

En lo que sigue, de manera breve y concreta, trataré de explicar la razón por la cual considero que, en cuanto paradigma de la experiencia de la soledad que conduce al descubrimiento y amor de sí mismo a través de otro, la idea de un dios trino, asumida por la visión cristiana del mundo, es fundamento de toda comunidad.

Según dejé dicho, el dios trino y único, al igual que el dios griego, fue concebido como un dios contemplador. Ahora bien, a diferencia, de este último, el dios defendido por la visión cristiana del mundo no sólo es un dios que contempla lo externo (la talidad del ser, creado) sino también y, ante todo, lo interno, pues, al ser considerado creador, el Dios de la visión cristiana, no se reduce, cómo sí ocurría con el dios de los filósofos, al mundo. Entonces, por cuanto que el dios de la visión cristiana, es concebido como el contemplador por excelencia, es capaz de contemplarlo todo. Así, además de contemplar el mundo, también es capaz de contemplarse a sí mismo. Por ello, el dios trino y uno, creador de todas las cosas, es considerado un dios distinguido por la autoposeción o, lo que es lo mismo, por el saber de sí mismo; donde ese sí mismo es por completo distinto al mundo<sup>50</sup>. Y, a decir verdad, por virtud de esta autoconciencia el dios trino es paradigma de toda comunidad. Ahora explico por qué.

La primera persona de la trinidad, es decir, Dios Padre, al ser capaz de saber de sí y reconocerse, engendra, por su capacidad reflexiva, un otro idéntico a él. Se trata, en efecto, de lo que conocemos como el *Lógos* o Hijo de Dios, segunda persona de la trinidad. Pero, a decir verdad, este otro yo, un yo idéntico al padre, autoconsciente como él, al pensarse a sí mismo o, mejor dicho, al ser consciente de sí, no requiere como referencia un otro yo creado por él al pensarse; como es el caso del Padre. Por tanto, el Hijo cierra el círculo que, de otro modo, quedaría abierto hasta el infinito. Al ser consciente de sí, el *Lógos* (Hijo de Dios) descubre que es como el Padre. Entonces, al descubrir al Padre, el Hijo descubre su mismidad, su intimidad. Así, el Hijo se reconoce en el Padre. Con todo, el Padre también encuentra en el Hijo su mismidad, pues es en el encuentro consigo mismo (saber de sí) donde engendra al Hijo. De esta forma, es en otro y por otro que Padre e Hijo descubren y ubican su mismidad. De no ser así, cada cual, en la búsqueda de su mismidad, tendría que reproducirse como el Padre lo hizo por vez primera y única en el descubrimiento de su mismidad, en el pensamiento de su propia intimidad. Entonces, una sola persona se pensaría, una

---

<sup>50</sup>. Con respecto a este asunto recuérdese todo lo he apuntado en el capítulo anterior y, sobre todo, las discusiones que sobre este asunto entabló San Agustín en el capítulo XII del libro IV de su *Ciudad de Dios*.

sola persona sabría de sí en un juego de reflejos que, podría ser interminable, si el reconocimiento entre uno y otro fuera imposible. Pero, tal reconocimiento existe. El reflejo descubre su identidad en quien lo engendró. Por ello, la mismidad es, al mismo tiempo, un sentido de pertenencia y, así, el Hijo no requiere pensarse a sí mismo en el aislamiento de su intimidad, como un hecho particular e insólito. Antes bien, la mismidad descubierta en el Padre impide al Lógos (Hijo de Dios Padre) enloquecer en un juego de espejos y reflejos sin fin. De esta forma, el Padre se descubre en otro, que es semejante a sí mismo y el Hijo se descubre en otro igualmente semejante a sí mismo. Y de esa semejanza, de esa mutua aceptación, de ese mutuo flujo de aceptación y reconocimiento, surge una tercera persona, es decir, el Espíritu. Una persona semejante al Padre y al Hijo.

El Dios Trino es, por tanto, símbolo y origen y revelación del misterio de toda humana comunidad<sup>51</sup>. Sin lugar a duda, él es prototipo y fuente originaria de esa unificación. Prototipo porque expone el mecanismo de toda comunidad y origen no sólo porque, al ser considerado lo primero, es él mismo fundador de la comunidad primera y perfecta, sino porque, al ser prototipo, es fuente de inspiración de toda comunidad. Por tanto, sin este Dios Uno y Trino, la existencia se precipitaría en aquella ausencia de relaciones que es producto del absurdo total, posibilitado por la presencia de divinidades múltiples e individuales, incapaces de compartir su innegable singularidad. La comunidad, por tanto, se funda en la mutua aceptación, producto de la semejanza, de la unión que surge a la luz de la compasión que trae consigo la sólida y compartida experiencia de la soledad.

Así, bajo la unidad de una experiencia compartida de la mismidad, los seres humanos quedan liberados de su separación para encontrarse enlazados por la común corriente vital de una misma experiencia: la experiencia de su soledad. Por tanto, sin esa filiación, todo posible tú se degrada en mero ello o, lo que es lo mismo, en mero objeto. En efecto, ¿qué puede suponerse que une a un ser humano con otro, sino la simple coincidencia, la llana coexistencia y la casualidad? Sin la experiencia de la soledad, nada hay que, de modo central e inevitable, una a un ser humano con otro. Por tanto, en ausencia de esta experiencia, todo se ve reducido a una plana e insignificante coincidencia. Por tanto, cuanto más profundamente acceden los hombres a esa su máxima intimidad, tanto más claramente perciben que todos son uno en esa interioridad (analogía). Así crecen

---

<sup>51</sup>. En un apartado anterior, he señalado que, al perseverar en la visión cristiana del mundo se acredita una oposición sistemática contra una disputa contra la teoría de la identidad parmenidea. La razón de esta oposición parece ahora revelarse; a saber: la defensa de la comunidad contra la colectividad.

superando todo lo que los separa y se abre todo corazón a todo otro corazón o, lo que es lo mismo, toda soledad a toda otra soledad.

Prototipo y fuente originaria de esa unificación es, pues, el Dios Trino. Prototipo porque expone el mecanismo de toda comunidad. Origen, porque al ser considerado lo primero, es él mismo autor de la comunidad primera y perfecta. Aunque también es origen porque, al ser prototipo, inspira toda otra comunidad y, al mismo tiempo, la posibilita. En efecto, al ser concebido un Dios tan personal como el ser humano y en tan perfecta unidad e identidad consigo mismo, alcanza un estatus fundamental, a saber: el de único e imprescindible Tú en el que, y por el que, toda individualidad se manifiesta.

Entonces, puesto que el ser humano descubre que la única vía para destruir su separación es colocar al Tú más allá del mundo, más allá de cualquier humana existencia. El Tú perfecto (*lo completamente otro*) no puede ser sino *otro yo en el más allá*. Por eso, el Dios propuesto por la visión cristiana es el Dios desconocido, el Dios nunca antes pensado, un Dios personal, ajeno, distante y distinto del mundo; Tú perfecto, capaz de destruir cualquier desavenencia, diferencia u oposición humana.

Por consiguiente, desde la visión cristiana del mundo, "la unidad entre los hombres, y por tanto la posibilidad misma de una colaboración realmente constructiva, exige un factor que trascienda al hombre; sin él sólo se puede estar provisionalmente yuxtapuestos y de manera absolutamente equívoca, porque no se puede estar seguro de nada."<sup>52</sup> Así, la solidez en la unión radica en «otra» cosa, dicho más genéricamente, en una tarea. Mas o menos confusamente, más o menos nebulosa o conscientemente, es el destino, su camino como ser humano; es este sentido el que provoca y dicta la actitud de emoción real, de compromiso seguro, de sentimiento amoroso en su sencillez y en su totalidad. Sin algo que supere la relación, la relación misma no dura. Es necesaria una razón para la relación, y la razón verdadera de una relación debe conectar con el todo. Esa es la crítica más importante de la visión cristiana del mundo al mundo antiguo y su más fundamental aportación a la posteridad. La variable independiente de un Dios escondido y vidente es el punto de partida para toda crítica, fundamento de toda transformación y toda individualización.

Tú es la palabra más connatural que emerge de la profundidad de tus orígenes.<sup>53</sup>

<sup>52</sup>. Giussani, L. *El sentido religioso*, p. 79.

<sup>53</sup>. *Ibid.* p. 95.

Es que, a partir de ese Dios se alcanza la mismidad y, a través de la mismidad surge la pregunta por la destinación, que es crucial y fundamental para toda crítica y transformación de la realidad.

La facilidad suprema para captar la existencia de Dios se identifica con la inmediatez en el percibir la existencia de uno mismo. En efecto, Dios es la implicación más inmediata de la conciencia de uno mismo.<sup>54</sup>

Por eso, ese dios contemplador es, además, un Dios de paz. Aunque es, también, un Dios de guerra, pues viene a oponerse al mundo previamente construido. Un mundo donde el tú era mundano y generaba destrucción y guerras. Por ello, el Dios desconocido, Dios de paz y de guerra supera todo lo anterior, penetra en el hombre entero y lo transforma desde sus fundamentos, pues es un Dios que puede ver y comprender el corazón del hombre y hacer, por tanto, brillar la mismidad, la soledad humanas y, por consiguiente, la hermandad, la amistad, la fraternidad, la unidad que entre los seres humanos impera. Por tanto, un Dios de este tipo, no puede más ser causa de compulsión y de angustia. Es que, con él se asegura la presencia en el mundo de un principio que actúa a favor de los seres humanos. Así, bajo el auspicio de un Dios bondadoso, el cristianismo logra desactivar la compulsiva necesidad que tuvo el ser humano de la antigüedad de ser propicio a la mirada de los dioses y de los hombres. Por consiguiente, con la asunción de un Dios amoroso y solícito la visión cristiana del mundo intentó desterrar la angustia de la vida humana y dar paso a la esperanza<sup>55</sup>.

En este sentido, cuando se declara la muerte de este Dios, es imposible creer en ningún otro Dios (ni siquiera en los dioses caprichosos de los hombres antiguos), pues las fuerzas protectoras en las que el ser humano encuentra cobijo, no pueden sino quedar emplazadas a simples y meras cosas terrenas, aún más volátiles y mudables que el capricho de los dioses olímpicos. Estos Dioses se asemejan al *humus* de la tierra, a los cielos que encierran un sin fin de formas y transformaciones. Por ello, se trata de cosas efímeras y mundanas. Son las modas que tienen cuerpo en las mercancías, con las cuales se piensa poder acceder a otras cosas "menos terrenales"; es decir, al poder.

---

<sup>54</sup>. *Ibid.*, p. 105.

<sup>55</sup>. Existe una amplia literatura que reflexiona respecto de los fundamentos de la esperanza de la fe cristiana y del papel que ésta tiene en el pensar y obrar ajeno a la teología. Recomiendo, pues, para una profundización en el tema la obra de J. Moltmann, *Teología de la esperanza*. [Traducción de A. P. Sánchez Pascual, Salamanca, Sígueme (Verdad e Imagen, 46), 1999; 475pp.] Por otra parte, la colección de ensayos de autores varios, entre los que destaca E. Bloch, titulada *El futuro de la Esperanza* [Traducción de Luis Bittini y Ángel García Fluxá, Salamanca, Sígueme (Séptimo Sello, 12) 1973; 141pp.] y los textos de L. Entralgo y L. Boros antes citados pueden ser de mucha utilidad para ampliar y profundizar en tan interesante y poco explorado tema.

Por consiguiente, las mercancías son, hasta el momento, los dioses más mundanos, efímeros, volátiles y terrenos que la humanidad haya conocido hasta el momento.

Pero, el cristianismo se opone a todo este tipo de dioses, porque lo que se propone es remediar la compulsión en que el ser humano cae cuando pone su fe en ellos. Por esta razón, su Dios no es caprichoso y tampoco es sólo ley, pues tampoco es un Dios implacable, ciego, como el Dios *lóγος* de los filósofos. Antes bien, es un Dios que perdona, que se abre siempre a la corriente tornadiza de la vida. No es, pues, un Dios implacable y cerrado. Antes bien, es un Dios al cual se le considera Padre Amoroso, pastor de sus criaturas. Así, es un Dios que inspira y funda la esperanza humana. Por consiguiente, el Dios propuesto por la visión cristiana no puede ya ser más un Dios de compulsiones, sacrificios, chivos expiatorios, ni mucho menos, un dios de ambiciones o vacuidad. Antes bien, es un Dios que, por virtud de la esperanza, ofrece calma a la vida humana y cierra así, la opción de vivir la vida colectiva por medio de rivalidad y jactancias. Sentirse sostenido en todo momento por su Omnipotencia y cobijado en su Amor, hace la gran diferencia.

Mas, como ya hemos visto, nada de esto ocurre ni con el hombre antiguo que creía en Moira que es considerado un poder ciego e implacable que cumple su ley ni con aquél que ponía su fe en los dioses caprichosos que no dejan abierta posibilidad alguna para la mínima certidumbre. Tampoco con el dios de la filosofía. Ciertamente, podría pensarse que los filósofos alcanzan algo muy parecido a la visión cristiana, al postular un principio racional que actúa conforme al bien. Pero, un Dios racional no puede dejar puerta abierta a la esperanza. Antes bien, refuerza la convicción de que lo que es, es bueno y, por tanto, sólo ofrece la posibilidad de llegar a conocer algo que es imposible de transformar. No obstante que bajo el auspicio de un principio racional, el implacable curso de las cosas no tiene un tinte de oscuridad e inclemencia, como lo llegó a tener bajo el auspicio de Moira. El hecho que el mundo se conciba gobernado conforme al bien, no niega que en él exista rigor, dureza, severidad y que, por tanto, crueldad, insensibilidad, e inclemencia, hayan quedado fuera. De este modo, la certidumbre total tampoco es espacio propicio para la esperanza.

¿En que ambiente puede tener lugar la esperanza? Allí donde se asume la posibilidad de traer a la presencia otra forma de existencia, otra realidad. Sólo de una posibilidad de cambio surge la esperanza. Por tanto, la esperanza está compenetrada con la posibilidad de permutar, de acercarse o acceder a algo que aún no ha tenido lugar. Por ello, la autenticidad, como categoría contrapuesta a la situación actual, es una idea eje de la visión cristiana. Se trata de una noción que logra sacar a flote la entraña misma de la propuesta cristiana. En efecto, ella revela que esta visión no

tiene otra meta que criticar, replantear, contraponer, trastocar el orden vigente y, con él, la concepción del mundo que asume que lo que es, es bueno. Por ello, también lucha por acreditar que el orden social vigente no es más que inautenticidad que impide vivir en plenitud.

Cierto es que, siempre que se considere que la autenticidad encubierta no puede jamás desatarse, puede llegar a suponerse un asenso indefinido (indeterminado, infinito) hacia la plenitud total de la inautenticidad. Pero, a decir verdad, desde otra perspectiva, el asenso infinito a la perfección simplemente puede ser interpretado como la puesta en marcha de algo siempre actual. Por ello, la visión cristiana del mundo supone que la esperanza y la búsqueda fundan el carácter más último de las líneas de existir con respecto a quién es realmente y quién tiene propiamente que ser el ser humano.

Sin embargo, allí donde la esperanza y la búsqueda son los ejes rectores de la existencia humana, nada está hecho, todo está por hacerse. Pero, esto no significa que lo que la autenticidad exige se mantenga como una pretensión abierta, es decir, como algo provisional que pueda cambiar o ser modificado. Antes bien, tal exigencia es cerrada, determinada y única. Pero, queda abierta al tiempo, es decir, a su perfectibilidad y concreción en el hacer humano temporal e histórico. Por ello, el ejercicio de ese ideal puede ser siempre cambiante aunque este último se encuentre siempre bien definido y claro. Por tanto, tal ideal no puede ser arrastrado ni, mucho menos, modificado por fuerza de la azarosa concreción humana. Antes bien, esta última es la que puede y debe ser modificada y arrastrada por esa preclara prospección abierta y defendida por el ideal. Así, el ser humano aparece como cocreador o, lo que es lo mismo, copartícipe de la vida.

De este modo, mientras que el sentimiento de criatura, abierto por la filosofía, denuncia la clara conexión del hombre con un poder invisible (λόγος) que es ley, el cristianismo hace de ese poder invisible persona y entonces el λόγος de la filosofía se convierte en *amor*, es decir, en una acogimiento más cálido que implica la flexibilidad, la posibilidad de cambio. Tal vez, así es como deba traducirse la idea de ser llamado y amado por Dios. Es, pues, por este medio que la visión cristiana aspira a una nueva cultura comunitaria.

## **6. La nueva cultura comunitaria y la individualidad: tiempo e historia en la visión cristiana.**

Mientras el mundo antiguo supuso que el curso que habrían de correr las cosas era algo ya decidido, algo que no se podía cambiar, la visión cristiana del mundo presume que el curso que habrían de correr las cosas es algo aún no terminado. Por ello, consideró la vida como una invitación, un llamado, una opción a realizarse, a tomarse, a alcanzarse. Así, mientras que en el mundo griego la humanidad resultó ser algo natural, algo que se asumía, se vivía, se cargaba y, hasta cierto punto, se padecía. En la visión cristiana, la humanidad resultó ser una expectativa, una posibilidad, una esperanza, algo que está en construcción. Por consiguiente, al ofrecer, primordialmente, la idea de un Dios creador racional y bondadoso, capaz de amparar el destino del mundo, la visión cristiana busca dar un giro a la compulsión religiosa y a la falta de solidaridad y fraternidad entre los seres humanos, causadas ambas por la necesidad de ser propicio a los dioses.

Así, donde hay certidumbre para el cambio, hay esperanza y, donde reina la esperanza se abre ampliamente las puertas a la solidaridad y la fraternidad y, por consiguiente a los valores propiamente humanos (sentimientos situados más allá de la sobrevivencia) de compasión, solidaridad y fraternidad. Por ello, queda muy claro que para fomentar la cercanía humana es menester llevar a cabo un radical cambio de paradigma. Por tanto, un Dios personal, trascendente al mundo es la nueva propuesta, la solución al terrible problema humano. Se trata de un Dios que descubre la hermandad entre los hombres en la singularidad que los acompaña y define. Así se funda una nueva idea de comunidad, una nueva idea de sociedad, de cultura, una nueva idea de mundo y una nueva opción para la vida humana en la tierra. ¿Qué rumbos tomó esta idea? ¿Por qué no maduró en la historia? Estas y otras preguntas no quedarán aquí resueltas. Lo único que se intenta en el presente capítulo es verificar en qué medida el ser humano se concibe como símbolo de otro ser (sea divino o humano) que lo completa en la mismidad de su experiencia de soledad y como a través de tal simbolismo encuentra la oportunidad de emprender la búsqueda de su singularidad y cómo trabaja en pro de su individualización. Esa opción está abierta por la visión cristiana del mundo.

En un mundo preso de la incertidumbre (como es el caso del mundo griego) son varios los caminos que el ánimo humano puede tomar para solventar las demandas de sentido que constituyen la expresión del mecanismo esencial, del motor de la personalidad humana. Uno de los caminos se reduce a la afirmación de uno mismo a través de la voluntad, que es su instrumento. Se tra-

ta, pues, de una afirmación del sí mismo *per se*, es decir, más allá o, haciendo caso omiso de los avatares y límites que tiene la vida<sup>56</sup>. Otro camino consiste en dar a la voluntad un fin, una meta no reconocida objetivamente, pues se trata de una meta que la voluntad se impone a ella misma. Esto sirve para ser capaces de afrontar el tiempo con un sentimiento ideal producido por este esfuerzo. Pero, a fin de cuentas se trata de una invitación sin rumbo, pues se le ha negado puerto *a priori*. Otra opción es aquella en la que se busca realizar un proyecto de sociedad distinta. Pero, ¿un proyecto hecho por quién? Se trata, una vez más, de una meta que la voluntad se impone a ella misma. Pero, sin una meta reconocida objetivamente, es decir, sin el sustento de algo trascendente que legitime y justifique ese fin. Es un énfasis voluntarista que se traduce en un reduccionismo abstracto, en un olvido impotente porque tan sólo se trata de hacer como si hubiera un fin cuando, la certeza parece estar del lado contrario<sup>57</sup>. Por ello, en este énfasis voluntarista se dice: «Debemos caminar. Pero, ¿adónde vamos? No lo sé, Pero, es necesario caminar»<sup>58</sup>.

Según puedo ver, así también pensó el hombre griego de la edad Olímpica. Es que, allí donde la incertidumbre es la única certeza y el ser humano es preso de la demanda esencial, de la demanda de significado, no queda otra alternativa que buscar o, mejor dicho, imponer un sentido a lo que, según parece, no lo tiene. La Sofística fue incluso un paso más allá al preguntar: ¿Para qué buscar un sentido? ¿Acaso no era cierto, preguntaba, que ciega al bien y al mal, sin importarle las destrucciones, la omnipotente materia prosigue, implacable, su camino? Por ello, desde su perspectiva, se trata sólo de asumir el curso de la naturaleza y todo será conforme a lo que es real. Mas, al postular la idea del destino ideal, la visión cristiana busca alejarse de todo ello.

Por tanto, su meta es promover nuevos “puntos de partida” y liberar, así, potencias antes adormecidas e, incluso, muertas. Así, clama una nueva forma de vida. Se trata de ir más allá de una cultura que asfixia al individuo y al valor único y propio de la persona humana. Ciertamente, la visión filosófica, con la muerte de Sócrates, también denuncia esto. Sócrates es un individuo nuevo, diferente, no asimilado a los roles y esquemas de la colectividad. Incluso, en su sacrificio, en su muerte, ganó para sí su autenticidad, su personalidad, su mismidad. Lo mismo sucedió con Cristo. En él, a diferencia de los otros muchos que tuvieron la misma muerte, la crucifixión es un signo de personalización extrema, de singularización, de llevar hasta sus últimas consecuencias su individualidad, su personalidad. Así, con la muerte y por ella, tanto Cristo como Sócrates fueron, cada

<sup>56</sup> Me parece que en este caso se encuentra el heroísmo griego. Piénsese, por ejemplo, en el caso de Odiseo.

<sup>57</sup> Cf. Giussani, L. *El sentido religioso*, p. 82.

<sup>58</sup> Cf. *Ibid.*, p. 84.

uno a su manera, en un mundo que asfixiaba, reprimía e impedía la manifestación de la singularidad, individuos, verdaderos sí-mismos.

Pero, mientras que la filosofía griega plantea la presencia de un *λόγος*, la visión cristiana ofrece la presencia de Dios que mira a cada uno, y que, por virtud de ese silenciosos y constante mirar, fomenta y propicia la manifestación de la singularidad, de la individualidad de cada cual. Por tal razón, la visión cristiana va más allá de la realización de la posibilidad pasiva del ser, propuesta por la visión griega, que consiste en llegar a ser sabido. En efecto, en la visión cristiana del mundo, ver lo que Dios ve no significa ver el mundo en su organización y distribución. Antes bien, implica ver el origen y, al mismo tiempo y, por lo mismo, lo que puede ser. Es que en ella el origen funciona, a su vez, como proyecto ideal.

Así las cosas, en la visión cristiana, ver lo que Dios ve ya no implica ver sólo lo que es, ha sido y será (debe ser), sino además y, ante todo, lo que puede ser. Así, pues, se da un paso del deber ser (necesidad) al poder ser (contingencia). Por tanto, en la visión cristiana, el ser humano no sólo es, como sí lo fue para la filosofía griega, el ente por el cual, al interior del ser, el ser se conoce a sí mismo (posibilidad pasiva del ser de ser conocido). Antes bien, el ser humano es, ante todo, el ente por el que el ser se reconduce y transforma (posibilidad activa de ser de ser reconducido al ser conocido). Por ello, subrayo que la exigencia, la aportación de la visión cristiana del mundo a la cultura occidental está en la opción de praxis, de acción, de transformación. En la visión cristiana del mundo el conocimiento implica acción, exige acción, conlleva acción, y, en este mismo sentido, realización de un ideal, pues reclama transformación, modificación, reconducción de la realidad en un sentido muy específico y concreto; a saber, la igualdad, la fraternidad, la justicia, la comunidad.

Esa es la idea de la vuelta al origen, de la vida como un obrar perpetuo y abiertamente religioso que intenta penetrar cada vez más hondamente en el fundamento interno del ser a través y en función de la transformación. ¿De qué otro modo podría decir que alcanza el origen, un origen lejano, abandonado y relegado, un origen, sin embargo, «más real que lo real»?

Por tanto, así como en su momento ocurrió con el surgimiento de filosofía con relación al mito, tras la aparición de la visión cristiana del mundo también se invierten las cosas y, entonces, aquella sentencia griega que afirma que «nada hay más real que lo real (lo visto)» deja de ser vigente. En efecto, como en su momento ocurrió con la filosofía, en la visión cristiana del mundo lo

real es lo invisible. Pero, ya no lo invisible fundamento (λόγος) o, mejor dicho, no sólo, sino, también, y sobre todo, lo invisible posible. Y ¿por qué es así?

Mientras que la visión cristiana del mundo parte de la idea según la cual lo que es (existe), no es bueno, sino que es menester transformarlo, la visión griega al considerar que lo real es racional, suponía que lo que es, era bueno y, por tanto, nada había que mejorar, cambiar, remplazar. Por ello, mientras que la visión del mundo defendida por la filosofía aparece como una visión protegida por el noble (individuo en el poder), la propuesta por la visión cristiana aparece como una visión sostenida por el cliente (individuo subyugado por el poder). Es que, mientras la una habla desde la comodidad que da el poder, la otra lo hace desde la desazón, el dolor, el sufrimiento, producto del sometimiento, la dominación y la opresión.

De esta forma, aunque al proponer el λόγος la filosofía trata de terminar con las situaciones irracionales vigentes en el mundo antiguo; en el que Sócrates mismo fue muerto por fuerza del colectivismo, no alcanza las fronteras conquistadas por la visión cristiana, porque hace de la mera contemplación el ideal de vida. Por su parte, la visión cristiana pone en juego la transformación, la praxis, la acción. Así, al tiempo que logra asumir el λόγος logra comprobar que el mundo no está organizado conforme a él. Ese es el reto que asume la visión cristiana; a saber: aceptar la racionalidad del mundo y, al mismo tiempo, denunciar su irracionalidad, denunciar su ilegítima ordenanza y disposición.

Por consiguiente, bien puede decirse que, para el hombre, el encuentro con un Dios racional, bondadoso y lleno de certidumbre tiene que ver con un *nuevo* estadio de la humanidad. En efecto, en el origen, el encuentro con lo divino fue siempre el encuentro con un poder terrible, implacable y ciego. La filosofía hizo de ese poder un poder racional, aunque no dejó de representarlo como terrible e implacable, por cuanto que lo consideró necesario. Sólo la visión cristiana hizo de ese poder un poder comprensivo, compasivo, benévolo y clemente. La negación de lo divino así concebido, es, por tanto, una regresión, un hábito repetido por el ser humano desde la antigüedad, por el cual se descubre inmerso en un mundo incomprensible, amenazador, preso de un movimiento frenético que no parece tener fin. Por tanto, cuando la visión cristiana quiere “evangelizar” lo que busca es, como la filosofía, arrebatarse al hombre de su “estado de naturaleza” para conducirlo a un *paraje* nuevo, libre de todo temor y angustia. Evangelizar es “civilizar” o, mejor dicho, convencer al hombre de que el mundo es racional y bueno y que, por consiguiente, puede confiar, planear y, sobretudo, transformar la realidad con vistas a una sociedad más justa y equilibrada.

Entonces, la visión cristiana del mundo pone el destino del mundo en manos de la humanidad. Ya no pertenece más a dioses caprichosos y soberbios. Todo está en manos de los seres humanos. Ellos, pues, son los únicos que pueden cambiar, revolucionar el curso de las cosas. ¿A qué viene este deseo de cambio o, mejor dicho, por qué cambiar las cosas? Por que ahora son los oprimidos los que hablan. Ellos destruyen esos dioses caprichosos (*pater familias*) para hacer descansar en un Dios racional y amoroso el destino de los hombres. Lo que sucede es que, curiosamente, este Dios libertario y amoroso ha puesto, desde el origen de todos los tiempos, el destino del mundo en manos de la humanidad. Es, pues, con ella contra la que hay que luchar, no hay más enemigo que la humanidad perdida y descarriada en el vicio del poder y la posesión material. Solventar esta circunstancia, trascenderla y dominarla es la meta de la visión cristiana del mundo.

#### **6.1. La vivencia de la temporalidad humana en la visión cristiana del mundo.**

La visión cristiana del mundo puede ser vista, o bien como una respuesta a la necesidad de superar la presencia temporal y efímera que caracteriza a la existencia humana, o bien como una visión del mundo contestataria, revolucionaria, destructora del proyecto del poder hasta el momento conocido (castas, esclavitud opresión, desigualdad). Mas estos dos ángulos de análisis no se repelen, antes bien, se complementan. Es que, como nueva opción de heroísmo, el universo de pensamiento cristiano echa mano de lo absoluto o, si se quiere, asume la existencia de una entidad perfecta y pura que existe más allá de la existencia y, por la afirmación de esta entidad “supraexistencial” es capaz de criticar el estado actual de cosas y proyectar, desde el presente, con él y a pesar de él, una nueva forma de vida. Y aquí se abre un nuevo valor ofrecido por la visión cristiana del mundo. Desde ella el ser humano se ve comprometido con el presente y, por tanto, con la necesidad de actuar en el presente.

En efecto, en cuanto crítica acérrima del proyecto del poder, la necesidad de partir del presente es irrevocable. Descubrir los factores de los que este último está constituido, es el paso inexcusable de toda crítica y transformación. ¿Cómo habrá de conocerse el proyecto a criticar sino a través de eso que él mismo ha producido? El presente es efecto inmediato e innegable de ese proyecto. Luego, la crítica exige cobrar plena conciencia de él. Primero, porque “este presente casi imperceptible, que desde cierto punto de vista parece nada a nuestros ojos, un instante, sopesado

con más detenimiento, se muestra cargado con la riqueza de todo lo que nos ha precedido. En la medida en que yo soy yo mismo, estoy lleno de todo aquello que me ha precedido.”<sup>59</sup> Amén que uno es más ser humano, cuanto más abraza y vive, en el instante presente, todo lo que le ha precedido y le circunda. Y, en segundo, porque el presente es siempre *una acción*, no obstante toda la indolencia, la fatiga, la distracción posible de su protagonista. Por tanto, el presente “no indica la mera actualidad del instante, sino que sugiere todo el dinamismo que late en el instante y proviene como «material», del pasado y, como iniciativa misteriosa, de la libertad. *El presente, en efecto, es el lugar enigmático y espléndido al mismo tiempo, de la libertad, la energía que manipula el contenido del pasado desprendiendo una creatividad responsable.*”<sup>60</sup>

El presente abre, pues, toda capacidad de transformación. Así, toda vez que el pasado fue y es, sólo en un sentido, presente (es presencia), el pasado debe ser comprendido y asimilado como acción. Y, como tal, debe ser comprendido como un ámbito propicio de la decisión y, por consiguiente, de la elección libre y, así, como una esfera cerrada en sí misma, única, hermética en sí misma, atomizada y, por consiguiente, alterna y contigua a otra unidad simple de decisiones. El pasado visto como acción se vislumbra, así, como un todo cerrado. Pero, al mismo tiempo contingente, lleno de múltiples vías de resolución y conducción. Concebido el pasado del mismo modo como puede ser visto el presente, es decir, como acción y exigencia de acción, aparece tan sólo como alternativa resuelta, Pero, no cerrada, como vía alterna y no única, como un simple hecho posible aunque, finalmente, consumado. Aunque, no consumidor de otras alternativas, de otras posibles resoluciones, de otras posibles vías de decisión y de elección. El pasado aparece, pues, como una acción, si bien no sin importancia, sí carente de trascendencia absoluta, es decir, sin la capacidad de influir y sellar toda otra posible decisión, deliberación, resolución posterior. En una palabra, el pasado no lo es todo, es simplemente, una acción más que hay que enfrentar y confrontar con las acciones por venir.

Empero, eso no implica un olvido o ruptura con el pasado. Antes bien, para comprender, en el instante presente su significado, su finalidad, el ser humano requiere asumir la invisible presencia de una densidad y consistencia que ha de dar razón a la afirmación de su significado. De otro modo, si el ser humano corta los lazos con todo lo que se ha construido hasta el momento, corre el riesgo de encerrarse en una simple reacción instintiva. En efecto, al cortar los lazos con la riqueza

---

<sup>59</sup>. *Ibid.*, p. 54.

<sup>60</sup>. *Ibid.*, p. 55. [El subrayado es mío.]

de la historia (sea personal o de la humanidad) y de la tradición; es decir, cortar los lazos con el pasado, el ser humano corre el riesgo de que el criterio de vínculo con la realidad no sea otro que la mera reacción instintiva, la irreflexión procurada, lo he dicho ya, por la incapacidad de reconocer en la realidad un ordenamiento hacia un significado causado por la ruptura con el pasado.

Mas, la asunción del pasado no corresponde a una simple conciencia de que cualquier cosa deriva simple y directamente de otra, que todo pasa y que todo se equilibra. Antes bien, asumir el pasado es acercarse a un significado reconocido del presente, dar sentido a una totalidad que, si bien sitúa al ser humano en el instante, no lo encierra ni lo reduce a él. Asumir el pasado, por tanto, le permite ser capaz de ordenar hacia un significado todos los asuntos presentes o, lo que es lo mismo comprender el presente como algo que se ha construido. Así, situarse en el presente implica la ejecución de un diálogo con lo que ha sido y con lo porvenir. Al pasado, se ofrece una sentencia y, al futuro, se hace una llamada<sup>61</sup>. Asumir, pues, el presente no quiere decir otra cosa que sumir y enfrentar el pasado con honestidad y coraje. Es que, para la visión cristiana, es claro que el futuro se fabrica con el pasado porque el presente, que es el punto de partida de toda transformación, encuentra energía, riqueza y abundancia de sentimientos en el pasado. Asumir, vivir el presente no significa, entonces, reaccionar en, por y desde el instante sino ser capaces de recuperar el pasado desde la libertad, es decir, desde la capacidad de dar sentido y rumbo a lo que ya ha sido hecho, en virtud de la originalidad de la condición humana; la que en y por su especificidad se formula las preguntas últimas. Así, la libertad se ejerce como un diálogo que pone en ejercicio la capacidad de comunicación humana. Hacer historia es hablar con la historia, con el pasado y con la posteridad desde la resolución personalísima y única que cada presente puede y debe hacer de su mismidad. Hacer historia es, por tanto, dar solución a las exigencias de la mismidad, ver la particularidad de cada cual por el pasado y, desde él, unificarse con y proyectar la posteridad.

Por tanto, para la visión cristiana del mundo, es en el pasado donde el compromiso con el presente cobra sentido, encuentra apoyos, luces, paradigmas, auxilios, evidencias y pistas para constituirse legítima prospectiva (palabra) ante el futuro. Es que, si la historia es un diálogo y el diálogo brota de la experiencia o, lo que es lo mismo, de la capacidad de valoración procurada por el descubrimiento o el entendimiento del sentido de un hecho o conjunto de hechos, la historia no es sino un diálogo con el pasado enfocado a la posteridad. O, lo que es lo mismo, el juicio que la

---

<sup>61</sup>. Así, pues, la asunción del presente se mueve siempre, para la visión cristiana del mundo, como un péndulo que corre entre la aceptación y la esperanza, y este vaivén del péndulo abierto es la manera de alcanzar, engarzar o relacionar eso que es aceptación con aquello que es esperanza.

inteligencia hace del pasado con vistas a la resolución del porvenir. ¿Y con base en qué lleva a cabo este juicio? Con base en el destino ideal que al empalmarse con la imagen del origen lo proyecta y emplaza como imagen final. Se trata de un ideal trascendente que pone en marcha la crítica y hace de todo presente un cúmulo de acciones por pensar, por refrendar o reencausar. Razón por la cual, desde la visión cristiana del mundo, la historia aparece como el dinamismo de la acción humana que se cimienta y promueve en participación y la comunicación general.

El único calor que puede convertir al pasado en construcción del presente es el reconocimiento de una plenitud de inteligencia y amor, de «significado», en aquel «fondo del que brota», tal como lo exige la mirada total de la conciencia humana.<sup>62</sup>

Entonces, en la visión cristiana del mundo, el ser humano está en diálogo constante con el ser humano, pues es la acción del pasado su confidente, su compañera, su luz para el contraste. Y, así visto, ni el pasado pierde sentido, pues se concibe antecedente del estado de cosas presente, ni el porvenir pierde camino, pues el pasado concebido como acción, es posible vivirlo como un hecho contingente cuyo radio de acción puede ser acotado o, mejor dicho, limitado, inmunizado, desactivado. ¿De qué otra forma es posible que el ser humano considere posible transformar, desde una creatividad responsable, el porvenir? Así, una creatividad responsable que se desprende del pasado y que, por consiguiente, no se deslinda de él, puesto que lo asume, lo enfrenta y lo confronta, permite al ser humano considerarse capaz de salir al encuentro del destino ideal desde el cual confronta el pasado y construye el porvenir.

Cortar los lazos con la tradición no puede tener otra consecuencia que la muerte de la personalidad, de la singularidad, que, bajo la forma de exigencias constitutivas de nuestra humanidad, es fuente de fecundidad que impulsa hacia el futuro. Pero, este arraigo al pasado no es gratuito, bien se sabe que, sin un presente lleno de riqueza por la herencia del pasado, se redonda en la debilidad del individuo, pues, sin pasado, éste se encuentra cada vez más vulnerable dentro del sentido social, es decir, a merced de las fuerzas incontroladas del instinto y del poder que, como hemos visto, es, para la visión cristiana, el enemigo a vencer. No hay que dar armas al enemigo, sino al aliado que habrá de combatirlo: el individuo prendado de su mismidad, de su originalidad, urgido de respuestas para dar respuesta de su razón de ser en el mundo, de su destinación y en capacidad

---

<sup>62</sup>. Giussani, L. *El sentido religioso*, p. 95.

de ya no estar más determinado por la mentalidad común que, por venir de y servir al poder, asegura la esclavitud total, la alienación total.

En la visión cristiana del mundo se vive, por tanto, desde el presente, un eterno presente que, en su dinamismo y movilidad, ofrece dos caras complementarias y contrastantes; a saber: el pasado, acción consumada y, en este sentido irrevocable en su existir y consumación y el porvenir, acción independiente, liberada, confrontada y enfrentada al pasado y su posible y ya decidida dirección. Porvenir y pasado confluyen y se definen en el presente, en la acción que está por definirse, por consumarse, por decidirse, por encaminarse. Por el pasado, que es acción, el porvenir está estructural e indefinidamente abierto por el presente, que ciñe las amarras o construye, mediante una creatividad responsable, las vías transitables para el porvenir. Y en todo esto Dios ya nada tiene que ver. Es el ser humano quien decide, es el ser humano quien construye. Con todo, eso no significa que Dios esté ausente. Antes bien, Él funciona como ese lugar, enigmático y espléndido al mismo tiempo, de la libertad (por eso el Dios cristiano es un Dios salvador, liberador), es la energía que manipula el contenido del pasado al fungir como centro motivador de la acción humana, como piedra de toque para el contraste.

Pero, Dios, como presencia que se cieme incesantemente en el horizonte del actuar humano, no se hace presente sino es por virtud del querer y del hacer humanos. Dios, por tanto, como energía que manipula el contenido del pasado no es una entelequia cuyo campo de acción esté más allá del fuero o jurisdicción humanos. Como ser y modelo de ser, está allí, siempre presente, incólume, perfecto, claramente definido. Mas, como móvil de acción, como horizonte desde el cual se concibe y proyecta el porvenir de la humanidad, es un factor que depende única y exclusivamente del dominio humano, del querer en el obrar, del juicio al reflexionar.

Así, filosofía griega y visión cristiana del mundo encuentran un vínculo profundo, íntimo. Es que, según lo que hasta ahora se ha dicho, el universo de pensamiento cristiano, al igual que la filosofía, se caracteriza por el replanteamiento crítico de la realidad y por la posibilidad de una crítica que no puede ser posible sin una ascesis o, lo que es lo mismo, sin "un trabajo sobre sí mismo, sobre su inteligencia y voluntad"<sup>63</sup> que surge como resultado de enfrentarse —con la libertad, es decir, con la singularidad, la mismidad y la particularidad personal— al pasado, legado constante de la humanidad, por virtud de la urgencia de un sentido a través del cual cada ser humano resuelva y clarifique el alcance de su destinación. Se trata, pues, de encontrar y procurar

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 115.

el método, el camino por el cual lograr la satisfacción total, la realización total del yo, de la persona, de la singularidad y mismidad que la constituye, a pesar de y en función de la realidad presente.

Por ello, bien puede decirse que “la libertad es para el hombre la posibilidad, la capacidad, la responsabilidad de completarse, es decir, de alcanzar su propio destino”<sup>64</sup> por el ejercicio pleno y profundo de su mismidad que, por otra parte, es condición indispensable para plantear e intentar responder las preguntas últimas que, por su carácter último, unen al ser humano con el origen; el cual, a su vez, se proyecta como destino y, por ende, como aspiración de toda posible destinación.

De esta forma, la singularidad es causa y camino de unificación, pues toda singularidad, si es auténtica, es decir, si se asume con profundidad, urgirá las preguntas fundamentales y estas, a su tiempo, revelarán, en su resolución, el origen que hondea como destino último y único de la humanidad. Por ello, la libertad que, vista desde otro ángulo, es mismidad, puede ser comprendida como “la aspiración total al destino”. Ello explica por qué, según la visión cristiana ella es el origen de todo. En efecto, sólo desde ella cada ser humano aspira a alcanzar, a completar, a dar satisfacción y realización total de su yo. Por ello, también es dable decir que “la libertad es la experiencia de la verdad de nosotros mismos”<sup>65</sup> o, lo que es igual, encuentro con el origen y ansia de retorno a él. Así, con profundidad, mucho más que una capacidad de elección, la libertad es, en la vida cotidiana, una dedicación total, humilde, apasionada y fiel al origen, que es destinación final. Al encontrarse, se le busca y al buscársele se le quiere realizar, concretar, cristalizar, materializar, encarnar, reproducir e incorporar al mundo. Por ello, la fe es el gesto fundamental de la libertad. Se espera lo inesperado y se busca lo jamás alcanzado, con la solemnidad que da la más íntima certeza de la presencia, realidad y actualidad del destino final que es origen y fuente de toda destinación. Pender o, mejor dicho, hacer pender la vida de esa presencia es, por tanto, culmen, ejercicio pleno, de la libertad.

Hacer de Dios una presencia, hacer presente la divinidad, es un asunto de la humanidad y para la humanidad. ¿Cómo alcanzar este ideal, como realizar lo ideal a pesar del pasado y desde él? Ese es reto del presente que pone en juego toda la capacidad creativa de lo humano. La búsqueda del sentido de la vida, la urgencia, la exigencia de encontrar sentido a la vida comporta un compromiso de la libertad propia, un compromiso personal del yo que quiere verse realizado en el

---

<sup>64</sup> Ibid., p. 111.

<sup>65</sup> Ibid., p. 111.

presente y para la posteridad. Así, la resolución personal es, al mismo tiempo, resolución del destino colectivo, de la humanidad.

De esta suerte, la libertad propuesta por la visión cristiana del mundo se funda en una evidente paradoja: la libertad se identifica con la dependencia de Dios. La esclavitud, en cambio, con negar o censurar esta relación. Dado que la conciencia vivida de esta dependencia se llama religiosidad, la libertad, por tanto, parece estar en la religiosidad. Luego, ella es la única rémora, la única frontera, el único límite a la dictadura del hombre sobre el hombre, la única objeción a la esclavitud del poder<sup>66</sup>. Así lo vislumbró la humanidad en los albores del cristianismo. Por ello, entre antigüedad y cristiandad media un Dios, porque el ser humano descubrió que una religiosidad auténtica es un límite al poder, a la posesión, un desafío real, concreto y factible a la posesión. Así, la concepción cristiana del mundo cumple el desafío de defender al ser humano de otra concepción del mundo que favorecía el poder y, por ende, negaba el valor único y propio y de la dignidad intocable de la persona en la defensa de un ideal colectivo (Grecia) o de ideales particulares (Roma).

Sin la defensa de su relación con Dios el hombre está a merced de la concepción útil al poder y favorecida drásticamente por él mismo<sup>67</sup>.

Como en el círculo cerrado del mundo todo se reduce al poder y la arbitrariedad, el ser humano no tiene, desde sí, nada que rescate su propia persona. Por ello, le es menester ir más allá, plantear un absoluto. Pero, ese absoluto no puede ser natural (como en Aristóteles), pues eso generaría una cárcel: se llega a afirmar que lo que es, es bueno y que, por consiguiente, no hay nada que hacer sino contemplar. Pero, el cristiano quiere transformar y, para ello, el absoluto tiene que ser ajeno a este mundo. Esa es la única vía por la cual se puede considerar racional la crítica al proyecto del poder. De no ser así, ni siquiera la expresión «proyecto del poder» tendría sentido, pues lo que es, no podría ser considerado sino bueno.

El cristianismo hace, pues, de la afirmación del ser humano como capacidad de libertad, algo divino, es decir, algo anunciado y enunciado por y desde Dios. Y es que sólo un Dios, es decir, un *poder terrible* puede razonablemente oponerse a la arbitrariedad, al desafío e iniquidad del poder. Por tanto, la afirmación del ser humano como irreductible capacidad de perfección, de transformación, no tiene otro fin que abrir perpetuamente la puerta a la crítica y la reflexión que,

---

<sup>66</sup>. Cf. *Ibidem*.

<sup>67</sup>. *Ibid.*, p. 115.

por virtud del hallazgo de la individualidad, promueven el debilitamiento del proyecto del poder. Al encuentro con la mismidad el ser humano se pone frente a la realidad teniendo como única herramienta para su evaluación lo que le ha sido legado por la antigüedad. Pero, en lugar de asumir esa postura *como criterio* para juzgar la realidad en la que se encuentra, la toma sólo como condicionante a superar mediante la *apertura para preguntar* que su propia individualidad le ofrece. Sólo entonces es posible la superación del prejuicio y, por ende, se construye y posibilita la crítica al proyecto del poder. Es que, por la postura de preguntar, que es de suyo abierta, el ser humano se pone en posición de aprender y, entonces, al despojarse de toda idea preconcebida, no tiene ya nada más que defender, sino la verdad o, lo que es lo mismo, el encuentro personal, dinámico y vivido con la respuesta a las preguntas últimas.

Desarraigar al ser humano de la mentalidad común del pueblo para liberarlo del yugo del poder es la meta de la visión cristiana del mundo cuando plantea la idea de "un reino que no es de este mundo". Se trata de liberar al esclavo, al excluido, al oprimido, de ofrecerle elementos para transitar de una sociedad de castas, esclavista y en general insensible al valor de la persona humana, a una sociedad que dando espacio al individuo, es capaz, o se considera capaz, de construir comunidad, verdadera y simple comunidad.

## **6.2. Individualidad y comunidad: la lucha por la libertad o el derrocamiento del sistema de poder.**

Por lo que hasta el momento he apuntado, bien puede decirse que, contrariamente a lo que pensaba la antigüedad, en la visión cristiana del mundo, en razón del planteamiento y resolución de las preguntas fundamentales, que se pone en marcha por virtud de la singularidad de cada cual, por el individuo y en el individuo, se alcanza unidad entre los seres humanos. Por ello, según esta visión, por y en él el individuo surge la comunidad. En efecto, la necesidad de encuentro con el origen une a todos, pues en proyección prospectiva, a la manera de un ideal, ella hace apegarse bajo un mismo espíritu a todos: el cumplimiento, la satisfacción total del yo, de la persona, de la individualidad que no puede ser de otra forma que bajo el encuentro con el origen. Pero, por cuanto que ese objeto ideal es infinito, no sólo porque es considerado perfecto sino, además, piedra de toque de toda crítica, de todo debilitamiento del proyecto del poder, a causa de la innegable reno-

vacación de los miembros individuales y únicos que constituyen la humanidad, la existencia humana se concluye en tensión. Es tensión hacia el origen, que es ideal, en adhesión progresiva y perenne, siempre por venir. De esta suerte, la natural renovación de la especie humana refresca constantemente la puesta en marcha de la pregunta por la destinación que, a su vez, por virtud del diálogo con el pasado, que toda auténtica pregunta por la destinación contiene, abre la puerta y mantiene viva y vigente toda crítica y debilitamiento del proyecto del poder. Por tanto, condición necesaria para la marcha y construcción de la historia, es la renovación siempre constante de los miembros de la humanidad

Así, la existencia de la humanidad es tensión o, lo que es lo mismo, progresión (o regresión, sea el caso) hacia el ideal, y en esto consiste el constante ir y venir de la humanidad en su historicidad y temporalidad. Es que cada nuevo miembro y cada generación humana, a su vez, debe hacerse cargo de la pregunta por la destinación y embestir la responsabilidad de completarse, de alcanzar su propio destino o, lo que es lo mismo, dar satisfacción total a la realización de su persona, de su mismidad, de su singularidad, de su individualidad. Es una marcha constante, sin término, siempre actual, siempre vigente, pues la necesidad de dar satisfacción total a la realización total de la persona no puede morir, nunca morirá. Es grito, es alarido, es exigencia inquebrantable, más allá de la guerra, de la pobreza, de la fatalidad y la ignominia, de la vergüenza y el desamor, más allá de toda condición adversa, de toda tribulación, de todo pasado, de toda situación presente o pasada que la frene o se le oponga. La urgencia de ser uno mismo, no calla, es como el latido de todo vivo corazón y no callará nunca, a menos que la humanidad desaparezca. Y, aún desaparecida, quedará la tristeza por su desaparición y detrás de esa tristeza, la nostalgia y, desde ella, la amagada exigencia de su realización.

Realizar al individuo, darle cabida, es una necesidad impercedera, irrenunciable, ineludible, hágase lo que se hiciere, sea lo que fuere. Así el poder de transformación está en la fuerza de uno, de cada uno, que, fraguados por un mismo espíritu, dan continuidad a un mismo porvenir. Cuando desperdigados y perdidos, por causa de la confusión, no trabajan en pro de este ideal, se desbalaga la humanidad en intentos ciegos y unilaterales de realización. Este es el riesgo que corre la visión cristiana del mundo al fundarse en la mismidad, en dar el poder al individuo y poner en él la llave de toda posible comunidad. En efecto, es en el individuo de cada día en quien se deposita la capacidad, el derecho de transformar, de llevar a cabo una crítica radical del orden que mantiene el poder. Así, el deseo de transformación surge, como un momento, como un golpe de mar pasaje-

ro en el gran océano que es el mundo y la historia, y que no puede ser visto sino como parte de esa realidad en devenir.

Pero, no se trata de individuos atomizados, cerrados en su individualidad, sino abiertos por ella al mundo, a la totalidad, a la realidad presente, que se vuelve centro y puerta del sentido. Se trata de individuos, que inspirados por un mismo ideal, sujetos por un mismo espíritu, forman comunidad y forjan la historia que no es mas que el método que cada generación utiliza, en contraposición con el proyecto del poder, para dar completa satisfacción a la realización total de la persona, del yo, de la individualidad. Así, la realidad ya no es más vista como un ser gobernado por Moira, como un torrente ímpetuoso capaz de hacer del ser humano lo que quiera, porque es concebida como un conjunto de hechos (acciones humanas) efímeros y delimitados por los propios límites de su autor, a saber, la temporalidad y la contingencia del individuo humano de cada época, de cada nueva generación.

“Humanizar” la historia significa considerarla maleable. Por ello, deja de ser un monstruo, producto de un poder terrible, para convertirse en un torrente irrefrenable de posibilidad y cambio, de esperanza, por virtud de su capacidad de transformación. ¿Resulta, entonces que, para la visión cristiana del mundo la historia se define por el poder como fuerza emergente de la realidad en cada instante? Nada más ajeno a esta visión. En ella no se trata de imponer el poder, sino la verdad. Imponer el poder implicaría hablar de un ideal subjetivo, preso del arbitrio de la voluntad humana. Pero, al encuentro con la mismidad y la urgencia de respuesta de las preguntas últimas, como pueden ser: ¿cuál es el significado último de la existencia? ¿Por qué existe el dolor, la muerte? ¿Por qué vale la pena vivir? ¿De qué y para qué está hecha la realidad?, la visión cristiana del mundo está convencida que se encuentra algo absoluto del cual puede partir toda acción, toda decisión. No es, pues, el poder, la fuerza lo que decide las cosas, sino la verdad, un ideal de sentido y extensión para la vida humana en general. Es que, en el fondo, la visión cristiana del mundo busca desenmascarar y desactivar el poder como fuerza emergente, es decir, arbitraria, en el presente, a fin de dar cause a otro modelo de vida, otra fuente de acción y definición para la humanidad en su existir y transcurrir por el tiempo y la historia. En el fondo, por tanto, la visión cristiana combate la idea del Estado como fuente de todo derecho o, planteado en sus propios términos, del poder (lo absolutamente arbitrario) como fuente de todo derecho.

Se trata, en efecto, de que el individuo, en la afirmación de su personal e íntima singularidad, sea capaz de cooperar para el incremento del cosmos o, lo que es lo mismo, para la realización del

proyecto último del género humano. Exaltando al individuo, poniendo cuidado en su formación, la colectividad saldrá “por añadidura” avante. Pero, ese ideal necesita ser concebido y presentado como algo fuera de toda voluntad humana, es decir, algo objetivo, algo trascendente, ajeno a este mundo. De otro modo, el contenido de ese ideal quedaría en manos de los poderosos y su administración no tendría otro recurso que la fuerza y circunstancia que otros no tienen. Así, todo se vería reducido al poder. Si se tratara de un ideal impuesto, subjetivo, producido al amparo del libre arbitrio humano, ¿qué evitaría su remoción y sustitución? Todo sería cuestión de astucia y, por consiguiente, cualquier alternativa de cambio por parte de los oprimidos (esclavos, clientes y demás parte de los desposeídos) se mantendría, como se había venido manteniendo, a la zaga de los fuertes. Eso es lo que se trata de evitar. Que el poderoso siga con la capacidad de decisión y con la mira puesta en sus propios intereses. Se busca, por tanto, la apertura del mundo hacia derroteros antes nunca vistos, un mundo no pensado por el poderoso, Pero, perfectamente ideado y comprendido por el oprimido. Pero, ese mundo debe ser ganado ahora, no se trata de una espera absurda y sin sentido. Antes bien, es una sed que debe llenarse hoy, de otra forma, no respondería ni solucionaría la necesidad humana más última. La lucha por el ideal aparece, así, como una rebelión contra toda alienación individual por virtud de un proyecto de colectividad ideado por y para el poder. Pero, como el poder es hábil, habrá algunos oprimidos que, creyendo ser libres, cooperen con el proyecto del poder. A esos hay que liberar y a esos hay que anunciar que el reino prometido “no es de este mundo”; es decir, no se cimienta en las categorías que el poder ha producido ni difundido. Por ello, este proyecto de rebelión toma el cariz de un proyecto libertador.

Necesito una recompensa; si no me destruyo. Y una recompensa no en el infinito, quién sabe dónde y cuándo, sino aquí, en la tierra, y quiero verla con mis ojos<sup>68</sup>.

En el universo de pensamiento cristiano es, pues, el esclavo quien habla; no el ciudadano romano, ni el ciudadano griego. Por ello, la visión cristiana del mundo combate el proyecto del poder al presentarlo y denunciarlo como ilegítimo, como arbitrario. No es en función de un Dios, un absoluto ajeno a todo interés humano, diría el cristiano, que se impuso el orden vigente, el cual sacrifica y es ciego a la dimensión esencial de la persona. Antes bien, el orden por el que la visión cristiana propugna, es presentado como venido de un Verdadero Dios o, lo que es lo mismo, de una entidad tan desinteresada y dejada de todo interés mundano, que hace iguales a todos los hom-

<sup>68</sup>. Dostoievsky, *Los hermanos Karamazov*, apud. Giussani, L. *El sentido religioso*, p. 96.

bres y se atreve a defender esa dimensión esencial de la persona, el valor único de la dignidad humana. En un mundo preso del interés particular, sólo un Dios, un Dios verdadero, puede plantear y dar fe de este mensaje inusitado, constituido contra todo poder. Por tanto, es asunción fundamental de esta visión suponer que sólo a Dios y no a ser humano alguno le es dable el derecho de poseer y determinar a ser humano cualquiera. De esta suerte, la visión cristiana del mundo, con fin de que el criterio con que orgánicamente se incorpore e interprete el sentido del devenir histórico no sea otro que el valor único y propio de la dignidad intocable de la persona, busca impedir que el responsable de tal incorporación no sea el que en aquél momento detente el poder.

Sólo la iglesia defiende en su tradición el valor absoluto de la persona, desde el primer instante de su concepción hasta el último momento de su ancianidad, incluso decrepita e inútil.<sup>69</sup>

Es cierto. Frente a esta exigencia el discurso del poder se ha sabido defender muy bien y, por ello, echando mano del escepticismo ha logrado poner en duda ese valor. Pero, ante todo, ha sabido apropiarse de un discurso que en un principio le fue del todo contrario. Aunque, estos son asuntos que salen de nuestra discusión. Nada podré, por tanto, apuntar respecto de los elementos que, al interior de la visión cristiana del mundo hicieron viable tal apropiación. Tampoco podré aclarar cómo es que el discurso del poder, arremetió contra el valor anunciado y pudo poner una vez más en entre dicho su verdad y existencia.

En efecto, por su amplitud y complejidad estos temas quedan pendientes para una nueva investigación. Por ello, aquí sólo me contentaré con señalar que, a pesar de la utilización que con el tiempo se dio de la visión cristiana del mundo, ella impuso el valor único y propio de la dignidad de la persona humana, a la que pensó intocable en un tiempo, hay que decirlo, en el que se había hecho creer tal valor no existía porque el gran grueso del género humano creyó que debía su ser y su existencia a los poderosos<sup>70</sup>.

La personalidad arranca como conciencia de un significado que permite la posesión es decir, el ordenamiento a ese significado de la totalidad de los elementos con que uno topa del encuentro en toda su realidad<sup>71</sup>.

<sup>69</sup>. Giussani, L. *El sentido religioso*, p. 113.

<sup>70</sup>. Peasemos, por ejemplo en la figura de Zeus, a quien lo acompañan el poder y la fuerza.

<sup>71</sup>. Giussani, L. *El sentido religioso*, p. 106.

Según quedó anunciado, no será aquí donde llevaré a cabo la clarificación de ciertos temas. La complejidad y peculiaridad de los mismos requiere un tratamiento tan pormenorizado y amplio que rebasa con mucho los límites y metas fundamentales de esta disertación. Por consiguiente, su resolución se posterga para otro análisis cuyas líneas de investigación ya están previstas y delineadas por lo que hasta el momento he venido diciendo. De este modo, sin ahondar más en eso, daré paso al apartado siguiente en el que expondré la relación que, en el ser humano, guardan entre sí su libertad y su filiación con Dios.

#### **7. Los confines de la acción humana en la visión cristiana del mundo.**

Es un lugar común suponer que la idea de Dios impide al hombre levantarse hasta la plenitud de su ser. Pero, a decir verdad, considero que, contra todo pronóstico, la visión cristiana del mundo, al encontrarse fundada en la utopía y la esperanza, ofrece un modelo de lo humano que parece superar lo que hasta antes de su aparición se había exaltado de lo humano, a saber: competitividad y escarnio.

Sin el cobijo y la creencia en las fuerzas protectoras y portadoras, el ser humano no puede prospectar su vida ni intentar procurarla. A la sazón de una vida fundada en la idea de una protección se ofrece la posibilidad de procrear, promover y alcanzar un fin. El Dios cristiano y el Dios de los filósofos simpatizantes de la tendencia que aquí he dado en llamar «mística», al ser ambos considerados racionales, ofrecen la oportunidad de ir más allá de los meros hechos de la sobrevivencia, pues, por excluir de su esencia una voluntad variable y caprichosa, permiten planear, vivir. En efecto, mientras que el primero, por virtud de su inmutabilidad, es fuente de certeza, el segundo, gracias a su voluntad salvífica, lo es de esperanza. Por su parte, la vida heroica proponía afirmar la voluntad individual por encima y a pesar de las variables circunstancias, Pero, el precio que pagaba no era otro sino la asunción de un colectivismo descarnado y, por consiguiente, la pérdida de la fraternidad y la comunidad más humanitaria y, por ende, más radical y justa. En efecto, frente a la idea de unos dioses caprichosos y, por tanto, inmerso y preso de la incertidumbre, el ser humano se ve debilitado en lo más íntimo y al caer sobre sí mismo, no tiene ya fuerzas para superarse en dirección al *otro*, especialmente al “otro absoluto”<sup>72</sup>. Esto significa que el ser humano vive engan-

---

<sup>72</sup>.Cf. *Ibid.*, p. 57.

chado en la circunstancia y en ella se consume y resuelve. Por ello, no puede pujar desde y hacia la utopía.

En este sentido, en lo que a la acción humana respecta y por virtud de la esperanza, la visión cristiana del mundo parece ofrecer la oportunidad de mover al ser humano más allá de la circunstancia, de la ocurrencia y la eventualidad en la que puede encontrarse inmerso por virtud de los sucesos que lo rodean. Ciertamente, frente a la visión mítica, la filosofía en su tendencia «mística» parece abrir también esa oportunidad. Es que, al proponer la idea de un mundo gobernado por la razón y el bien (un mundo bello y bueno) abre la posibilidad de predicción y, desde la predicción, hace posible la previsión, y, desde esta última, permite la planeación, la prospectiva. Ahora bien, según puedo ver, este cambio de visión del mundo ofrecido por la filosofía en su tendencia «mística» parece quedar plasmado en la misma *Odisea*. En efecto, según el relato, es Minerva, la diosa de la sabiduría, quien para restaurar el orden perdido (gobierno del antiguo *Basileus*) inspira a ir en busca de su padre al hijo del desaparecido Odiseo: Telémaco, quien, según mi opinión, representa la juventud griega o, mejor dicho, la nueva generación de griegos producto de la expansión económica acaecida a finales del siglo IX a. de C. Por su parte Penélope, esposa de Odiseo y Madre de Telémaco, presa de la confusión, permite que la casa paterna sea invadida por una multitud de pretendientes. Por tanto, todo se encuentra sin un jefe, sin un poder rector (el caos e incertidumbre promovidos tanto por la creencia en dioses caprichosos e inconstantes como por la disolución del orden social acaecida a causa de la pérdida de autoridad del *Basileus*). Entonces, representada por Telémaco, una Grecia renovada y jovial por virtud de la expansión económica señalada, irá en búsqueda de un principio rector que permita encontrar orden, poner orden, hacer orden en el hasta entonces convulsionado mundo. No está de más decir que ese impulso, ese empeño que la juventud, la nueva generación griega pone en juego para encontrar el orden, tiene éxito. En efecto, la aparición de la filosofía en su tendencia «mística» funda un nuevo orden, pues da muerte a los dioses caprichosos. Según puedo ver, ese éxito lo augura la *Odisea*. En efecto, ella finaliza con una batalla que, al ser ganada con ayuda de Palas Atenea, la sabiduría, consigue la instauración de la paz entre los polos opuestos. De esta suerte, Odiseo con la ayuda de Telémaco puede restaurar el orden otrora perdido. Así, la *Odisea* narra cómo es que las fuerzas de la tradición se conmueven, se reaniman a la luz de la participación de nuevos y audaces elementos que se combinan y entrelazan por acción de la sabiduría. Por ello, no está de más decir que esa obra no habría sido posible sin “la ayuda de los dioses”, es decir, sin la ayuda de la tradición, una tradición auspiciada, todo el

tiempo por Palas Atenea, la sabiduría, la empeñosa y casi asfixiante necesidad de observación, de visión, de percepción, de investigación, que caracterizó el espíritu griego.

Pero, si bien es cierto que la filosofía en su tendencia «mística» destierra el asunto de la incertidumbre, deja al ser humano paralizado, sin fuerzas para superarse en dirección al otro, al otro absoluto (utopía). Es que la ley que rige el universo es considerada insuperable, indomable, absoluta y necesaria. Por ello, no ofrece otra opción sino la de dirigirse hacia el sitio que esa ley necesariamente marca. Por consiguiente, en la tendencia «mística» de la filosofía el ser humano no tiene otra alternativa para su existencia en la tierra que, igual que todos los seres de la naturaleza, simple y sencillamente, cumplir una actividad específica dentro de un ciclo. Pues bien, por cuanto que el ser humano tiene algo que ninguno de los otros seres naturales tiene; a saber: a la razón, él cumple una posibilidad pasiva de la naturaleza de ser vista (porque es dentro de ella misma y por ella misma). De este modo, aunque, esta concepción de lo humano representa una idea del todo nueva y revolucionaria, la acción humana no deja de estar limitada a una actividad específica; a saber: contemplar o, lo que es lo mismo, ver y respetar el curso y la legalidad de la naturaleza que es necesaria e indomeñable. Frente a ello, según puedo ver, la visión cristiana sí es capaz de llevar la acción humana a su verdadera observancia. Enseguida explico por qué.

Por cuanto que la visión cristiana del mundo invita al ser humano a superarse *en dirección al otro, al otro absoluto* (Dios, utopía), considera viable la posibilidad de incidir, de transformar, de cambiar, de remover el curso de las cosas. Aun más, exige y urge esa acción. Es que, en ella, se trata de alcanzar otro orden, un orden dado de antemano Pero, roto y trastocado. Restaurar el orden, recomponerlo, es la meta. Se trata de poner al ser humano en el curso de los tiempos, en el centro de la circunstancia, no para resolverlo en ella, sino para busque e intente superarla, ir más allá de ella. Por ello, en este movimiento se alza la posibilidad de reunión con un principio original y propio, abandonado, Pero, real y perfectamente vivo y activo. Razón por la cual la puesta en marcha de la acción humana supone una elección. Por ello, en todo caso, la reunión es ella misma, una reelección. Se trata de volver a elegir lo que ya estaba prescrito de antemano, Pero, que fue trastocado. Así, desde la visión cristiana, lo que es, no es bueno Pero, contra todo pronóstico, puede llegar a serlo, está en capacidad de serlo. Todo depende y está en manos del curso que tome la acción humana. Por tal motivo, el contendiente más terrible del ser humano ya no es lo divino, sino el ser humano mismo; el ser humano en el curso de sus actos, de su historia. Por tanto, ya no

se trata del ser humano individual, sino del género humano, de la humanidad en su elección, en su constante y perpetua elección.

Entonces, ¿qué elegir? En la visión cristiana, siempre se ha de elegir la transformación. En efecto, en su centro, ella no es más que una protesta apasionada y una violenta rebelión contra un sistema social que asfixia al individuo en todo aspecto y sentido. Por tanto, desde ella, el ser humano está llamado a hacer algo nuevo, a innovar a reformar, rectificar, corregir, perfeccionar. No porque, "a la creación" haya que modificarle algo. Como la visión griega, el cristiano asume que todo lo que es (en el origen), es bueno. Entonces, ¿por qué transformar? ¿Qué es lo que se transforma? Lo que se transforma es la desviación, la separación del origen y lo que trata de seguirse, de alcanzarse es eso, lo verdadero y bueno. Así, se trata de cambiar con el fin de poner las cosas en su lugar. Pero, todo ello es, en verdad, un grito de inconformidad, una lucha por la transformación del mundo en su orden social más constante y claro; a saber: miseria y explotación. Por ello, meta de la visión cristiana del mundo es ir contra el sistema de los nobles, plantear un sistema de igualdad. Por tal razón, no puede, por un lado, asumir con el mundo griego que todo lo que es, es bueno y, por otro, echa mano de una nueva clase de divinidad.

Pero, según señalé en sección anterior, en todo este asunto existe un nexo original, profundo, entre el proceso de afirmación de la persona, el camino de la persona y el destino del mundo, el incremento del cosmos, el camino del pueblo humano hacia su proyecto último: es ésta una verdad grande, afirmada sobre todo en la idea cristiana del *mérito*. En efecto, en el concepto cristiano de mérito, en la medida en que su acción «mueve» el mundo, es para el mundo, lo edifica, incluso edifica la humanidad y su acción «mueve» al mundo, el ser humano se adecua a su destino, crece hacia su destino. Entonces, el ser humano individual edifica la humanidad si esa acción se «oferta» a Dios, es decir, si se realiza en función del proyecto total de Dios sobre el mundo.

Toda virtud del individuo es necesaria para el bienestar de todos, significando esto que el bienestar común necesita virtud de los individuos aislados<sup>73</sup>.

Lo importante de todo esto es, sin embargo, el hecho que el cristiano está convencido que esa aspiración (Dios) no es una ficción deleznable, sino aquella avasalladora realidad junto a la cual es pálida toda otra realidad. Por tanto, Dios (el ideal, el paradigma) no es en modo alguno irrelevante, sino precisamente el Único que cuenta, en última instancia, para el hombre. Por ello, la

---

<sup>73</sup>. Pieper, J. *Las virtudes fundamentales*. Traducción de Manuel Garrido *et alia*. Madrid, Rialp., 2000; 575pp., p. 20

visión cristiana del mundo propone que, al perder a Dios, el ser humano se pierde a sí mismo, pues, con Él pierde toda alternativa de crítica y transformación social. Por tanto, desde esta visión, el hecho que el hombre se levante contra Dios, y la consiguiente afirmación de la autonomía y soberanía del ser humano, representa su condena absoluta.

Sin Dios no hay nada qué criticar ni alternativa ninguna para transformar y corregir la realidad presente. Por ello, en la visión cristiana del mundo, el ser humano abandonado a sus propias fuerzas, es un ser perdido, sin esperanza de cambio o de transformación. Cosa distinta ocurre en la creencia en el capricho de los dioses; aunque el ser humano se supone abandonado a sus propias fuerzas, cuenta, al menos, con una lánguida esperanza de lograr el auspicio de los dioses. No así cuando se niega la existencia de un Dios bienhechor. Entonces el mundo queda absolutamente presa del sinsentido y surge, así, la desesperanza absoluta. Es que, la muerte del Dios bienhechor sólo permite dos opciones. O bien, todo es necesario (lo que es, es bueno) o bien, todo es arbitrario (lo que es, es como puede y quiere ser). Y en ninguna de ellas hay opciones para el cambio, porque no hay paradigma para llevarlo a cabo, no hay modelo ejemplar, no hay origen al cual alcanzar o perseguir, al cual imitar o buscar, pues, o bien el origen es algo real y completo en el mundo tal cual el mundo es, o bien el origen es una informe promoción regida por el azar. Por ello, cuando el Dios Bienhechor muere, muere también la esperanza, es decir, la posibilidad, la concreción de la idea en un "mundo mejor", en un otro mundo, el mundo esperado y deseado, el mundo buscado y soñado, el mundo en el cual el bien, la justicia y la verdad sí reinan y sí dominan. Ese otro mundo, el mundo pensado y vivido por el esclavo, por el oprimido, por el abandonado, por el excluido de una sociedad de privilegios para unos cuantos y desventajas para otros muchos.

Entonces, expulsar a Dios de la vida humana trae por consecuencia cerrar toda alternativa de cambio y transformación. Es que, a decir verdad, ese Dios en el que se cree, funciona como un ideal, como el *punto de fuga* desde el cual se prospecta y modifica y se considera transformable toda realidad. Cosa contraria cuando, por otra parte, el mundo parece *explicarse por sí mismo* y de suyo. Como es el caso para la visión griega ofrecida por la filosofía. En efecto, en ella el mundo se explica por sí mismo, pues se considera autónomo, autosustentado. No hay nada más que pueda agregársele. Él sigue su curso y nada puede trastocarlo.

Donde falta la categoría de la posibilidad el paso está bloqueado. Pues entonces el paso lo determina de antemano el proyecto del poder o el proyecto del propio interés."<sup>74</sup>

Por tanto, la aportación más importante de la visión cristiana a la posteridad está en la 'posibilidad' que es encarnada o materializada en la idea del destino final, que es fuente de todo movimiento y deseo de transformación. Así, es la visión cristiana del mundo, una visión contestataria y renovadoramente crítica, acuña la idea del destino ideal que se convierte en la chispa que da vida y movilidad a la historia desde una perspectiva ajena y separada del proyecto del poder. En efecto, la tristeza que puede vivirse al ser conscientes de la «diferencia potencial» que existe entre el destino ideal y la situación real histórica ha sido siempre una tristeza ajena al poder. Por consiguiente, el destino ideal es la opción que el oprimido, el esclavo, el cliente, se abre en el presente hacia el porvenir. Plantear, por tanto, la existencia real de un ideal o, dicho de otra forma, ofrecer la opción de otra realidad, envuelve y ofrece la expectativa de abrir el paso cerrado de antemano por el proyecto del poder y su visión del mundo.

Pero, la opción abierta del ideal no puede darse, no puede pensarse, ni mucho menos concretarse, en un mundo preso de la incertidumbre. Es que, a través de ella nada puede esperarse. Por consiguiente, un mundo donde la transformación es posible, donde la revolución es posible, debe ser un mundo donde la certidumbre pueda ser alcanzada. Por ello, en esta clase de mundo todo está en función de un absoluto que, a un tiempo, funciona como freno de la amarga desesperación que provoca la incertidumbre y como una invitación indefinida a la apertura estructural del ser humano en su transcurrir en la historia. Bajo esta función, el absoluto sirve de base a la indispensable certidumbre, y procura, así, un mundo donde es posible poner freno a la exigencia clamorosa y casi al punto irrefrenable del proyecto del poder. Por tanto, el absoluto actúa como invitación indefinida que incita la apertura estructural del hombre. Así, se vislumbra como un objeto incommensurable, ilimitado, amplio, abundante que toma, a su vez, el rostro de una promesa, de una oferta, de un regalo, de una ofrenda, de una proposición y, por tanto, de una protesta. Por ello, el destino ideal se convierte en un objeto que incumbe, por demás, al ser humano y despierta en él hambre, sed y pasión desgarradoras, aunque en el horizonte, este objeto se coloque siempre más allá. ¿A qué atribuir esta incommensurabilidad, esta desproporción entre la meta que alcanza la acción humana y la profundidad atribuida y ostentada por el destino ideal? A la necesidad, según puedo ver, de una incesante e insistente crítica. Es que el proyecto del poder cuenta con múltiples

---

<sup>74</sup>. Giussani, L. *El sentido religioso*, p. 68.

y muy eficaces herramientas para perpetrarse, para reposicionarse, para reencausarse. Entonces, para verdaderamente poner freno al proyecto del poder es menester estar siempre vigilantes, siempre atentos.

Congelar la investigación, la crítica, implica dejar espacio abierto al poder y su proyecto. Así, la crítica es la única vía para contrarrestar y debilitar el proyecto del poder. Pero, esta última debe ser feroz, insaciable. Por ello, para contrarrestar eficazmente la capacidad de revivificación del poder es menester contar con una fuente inagotable de posible oposición<sup>75</sup>. Y ¿cuál puede ser esa fuente? Todo apunta al destino ideal. En efecto, de él mana toda crítica, toda reivindicación, toda exigencia, toda demanda, toda reclamación. Gracias a él es posible considerar que, por un lado, la realidad está en una apertura indefinida y que, por otro, el ser humano se encuentra en una apertura estructural. Es que, en la medida en la que aparece como un objeto inconmensurable, ilimitado, inagotable, infinito o, visto desde otra perspectiva, como un objeto que comporta, sin duda, demasiados compromisos, perfecto, el destino ideal es capaz, por definición, de trastocar el fondo más íntimo de toda realidad posible. Es más, no puede haber realidad o circunstancia que lo agote, que lo culmine, que lo soporte. De hacerlo, dejaría de cumplir su objetivo: ser piedra de toque, motivo de juicio, germen, sustento y sentido de toda posible crítica.

Por tanto, cuando el destino ideal se supone ausente o, mejor dicho, inexistente, cuando se asume que las cosas son sólo aquello que vemos, el paso para la crítica está bloqueado. Lo mismo sucede cuando se asume que la incertidumbre es el único sentido para el mundo (como ocurre, por ejemplo, en la mitología griega en la que todo está supeditado al capricho de los dioses). En un mundo aleatorio no es posible ir hacia ninguna parte ni esperar nada. Por ello, la posición original en que la naturaleza presenta al hombre es la actitud de espera y búsqueda. Por consiguiente, en la visión cristiana del mundo, el ser humano queda definido como un ser que espera estructuralmente.

Empero, en un mundo aleatorio, en un mundo concebido como el lugar de la incertidumbre, si es verdad que, como afirman Boros, Bloch, Entralgo, Giussani y Moltmann, entre otros, "el hombre espera *estructuralmente*" y, por tanto, la espera es la estructura básica, la naturaleza humana queda confundida, enajenada, secuestrada, asfixiada, cooptada. Es que, si el ser humano por naturaleza espera, al encontrarse allí donde precisamente nada puede esperar, la espera no

---

<sup>75</sup> Se trata, empero, de una oposición arraigada en la esperanza y por tanto, plagada de convicciones y no de meras reacciones circunstanciales y violentas.

puede ser mas que una condena, mas que una consumación que no alcanza nunca su sentido, una muerte silenciosa y lenta que corroe la entraña sin estrépito aunque incesantemente. ¿Pero, es verdad que el hombre espera estructuralmente? Es decir, ¿es verdad que la espera es la estructura de nuestra naturaleza o es sólo un supuesto propuesto y abierto por la visión cristiana del mundo? Según puedo ver, es verdad que el ser humano espera estructuralmente. Es que allí donde es imposible contrastar el presente con un absoluto insuperable y perpetuo, el ser humano se ve sumido y preso de la desesperación, pues, a pesar de todo, siempre espera algo. Ello explica por qué, en una situación de incertidumbre el ser humano es fácilmente manipulable y dominable.

«El mundo sin Dios sería como una fábula contada por un idiota en un acceso de ira», hace decir Shakespeare a un personaje suyo, y jamás se ha definido mejor el tejido de una sociedad atea. La vida sería «una fábula», por tanto, un sueño extraño: discurso abstracto o imaginación exasperada; «contada por un idiota»: y por ello, sin capacidad de establecer nexos, de modo intermitente, sin orden verdadero, sin posibilidad de previsión; «en un acceso de ira»: es decir, donde el único modo de relacionarse es la violencia, o sea, la ilusión de poseer.<sup>76</sup>

Según ha sido expuesto en la primera parte de esta disertación, el tipo de realidad ofrecida por el pensamiento mítico, se acerca mucho a la fábula contada por un idiota a la que hace referencia Shakespeare, pues se lo concibe sin razón de ser, sin posibilidad de establecer nexos, pues todo está supeditado al capricho de los dioses y, un mundo así no puede sino estar preñado de violencia, del delirio de poseer, pues la desesperación que trae consigo la necesidad de certidumbre mueve al ser humano a tratar de alcanzar tierra firme, suelo fijo donde pisar con seguridad. Pero, allí donde todo es inseguro, lo único que se posee es el instante y todo aquello que la efímera existencia permite o admite conservar y alcanzar en él. Por tanto, puesto que todo está preso de la inconexión y del capricho, resulta imposible conservar lo alcanzado sin violencia, sin dureza, sin brutalidad, sin crueldad. De este modo, se trata de forzar la realidad, de domarla y hacerla tomar el rumbo esperado.

Entonces, la exigencia de totalidad, que es constitutiva de la naturaleza humana, impone la exigencia de certidumbre. El ser humano se plantea esa exigencia por el mismo hecho de vivir, de ser un ser vivo consciente de su efímera singularidad e irreducible mismidad. Sea, pues, que esta exigencia encuentre acogida y promueva, así, la certeza de la transformación y la esperanza de una vida feliz o sea que, de modo contrario, esa exigencia sea insatisfecha y, entonces, anuncie el im-

---

<sup>76</sup> Ibid., p. 75.

perio de la desazón, la violencia y la guerra. Por tanto, el transcurrir de la existencia humana puede definirse según sea o no satisfecha esa estructural exigencia de totalidad, de sentido, de orden verdadero, de nexos y concatenación. Dicho de otra forma, el problema de la resolución de la existencia humana parece descansar en la respuesta dada a la exigencia de totalidad que define la estructura humana; a saber: puede cambiar por completo el rumbo de las cosas afirmar o negar la existencia de algo «último», es decir, de un sentido para el mundo.

Mas, en este punto bien puede preguntarse por qué espera el hombre estructuralmente o, mejor dicho, ¿qué lo hace esperar? Y, además, ¿qué es lo que en su estructura le empuja a esperar y hace de la espera un contenido que constituye la expresión del mecanismo esencial, el motor de la personalidad humana? Parece que el ser humano espera por causa de la certeza de la muerte. Dicho de otra forma, el ser humano espera estructuralmente porque es consciente de la naturaleza efímera de su existir. En este aspecto, la postura defendida por Giussani y otros está muy cerca de la propuesta de Becker; a saber: el hombre desea unirse a lo trascendente porque es un animal que sabe que muere.

“El horizonte al que llega el hombre está marcado por la tumba; la muerte es el origen y el estímulo de toda búsqueda, porque la profundidad de la pregunta humana encuentra justamente en ella la contradicción más potente y descarada. Pero, esta contradicción no elimina la pregunta, sino que la exacerba.”<sup>77</sup>

De esta suerte, el ardor radical, implacable, el incansable movimiento humano en busca del fondo último de las cosas; la búsqueda, por tanto de un absoluto, de un todo indestructible y trascendente a la muerte, como lo marca Becker, está incitado por la conciencia de la muerte y, como afirma este mismo autor, por un deseo de despedirla, superarla. Así, el misterio de existencia (del llegar a ser y dejar de ser) forma el alfa y el omega de todo nuestro razonar, de todas nuestras preguntas (allí inicia, dice Becker, la civilización: la cultura ofrece al ser humano, desde muy diversos ángulos una opción de superar la muerte) y da calor a cada palabra nuestra, urgencia a cada problema nuestro. El encuentro con la trascendencia o, como dice Becker, con un poder terrible capaz de superar la muerte, es la capacidad que tiene la razón, dice Giussani, de expresar su naturaleza profunda en un interrogante último; es el «locus» de la conciencia que el hombre tiene de su existencia. Pero, los dioses griegos no ofrecían al ser humano la posibilidad de esperar, es decir, al ser

---

<sup>77</sup>. *Ibid.*, p. 72.

esos dioses la razón de ser de un universo preso del capricho y el sin sentido, aniquilan toda capacidad de espera o, mejor dicho, vuelven la espera algo irracional, sin fundamento.

Pero, si es verdad que el hombre espera estructuralmente, es decir, que, a causa de su efímero existir, no puede ser otra cosa que espera, la imposibilidad de esperar no puede sino sumir al ser humano en la desesperación, pues, su naturaleza se ve impedida, encarcelada, sometida a una contradicción, a un ataque, a una negación que, si bien no logra aniquilarla pues eso es imposible ya que, por su condición efímera, la sed de destino configura al ser humano sí logra confundirla, insatisfacerla, malograrla, defraudarla, frustrarla, burlarla. Esa frustración, esa confusión, esa insatisfacción no pueden menos que conducir al ser humano a la desesperación que se traduce en consternación, pesimismo, desilusión y decepción, caminos todos ellos seguros para la desesperanza, el abatimiento, el desconsuelo, la amargura y la tribulación.

Allí donde esperando, nada puede esperarse, no queda más lugar que para el desconsuelo, la decepción, la desilusión, la amargura. ¿Qué más puede hacer aquel que abierto, no recibe nada, que triste, no puede ser consolado, que hambriento, no puede ser saciado, si la búsqueda de sentido, la demanda de significado es exigencia esencial de la vida humana?

Donde la demanda de significado no tiene respuesta, por ser tendencia esencial de la vida humana, es suplantada por dispositivos varios. La sociedad actual ofrece "saciar" esa sed en las experiencias, en la masa de vivencias y emociones que, se sugiere, pueden ser obtenidas por diversos medios y satisfactores: viajes, cine, estadios, antros y demás "centros de diversiones" o, mejor dicho, "centros de dispersiones". Pero, en el fondo, lo único que tal masa de vivencias resulta ser es un modo de olvidarse de uno mismo y de la propia miseria: el pensamiento de que tarde que temprano dejaremos de existir. ¿Puede alguien vivir *intensamente* como ser humano, al tratar de vivir olvidando? No es una postura adecuada a lo que somos: seres que estructuralmente esperan. Resulta, pues, que en la cultura dominante en nuestros días hay un sello de inadecuación. No se adecua, no satisface la demanda esencial, la demanda de significado que ciñe al género humano.

Si la naturaleza del hombre exige una búsqueda indomable de respuesta, si es estructura del hombre este preguntar irresistible e inagotable, se está suprimiendo la pregunta si no se admite la existencia de una respuesta.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup>. Ibid., 74.

El impulso hacia lo absoluto es el motor impulsor de las preguntas constitutivas de la vida humana y asientan la sed trágica de amor y de felicidad que hay en su corazón. Por tanto, la religión es aquello que hace el hombre en su soledad, por su soledad y desde su soledad, es decir, desde su naturaleza efímera y desde su individualidad, su singularidad, su especificidad o, mejor dicho, su mismidad. Tiene el ser humano sed de destino (finalidad, razón de ser) porque se sabe único, irrepetible y finito. Cuanto más corta la estancia, cuanto más urgente la necesidad de definición, de determinación, de claridad y discernimiento. ¡Cuán apremiante es la búsqueda, cuán estructural es la espera!

Por tanto, cuando el sustento del mundo es trascendente a él, todo es muy distinto. El sentido, el curso de las cosas, se considera modificable y entonces, la revolución y la utopía son posibles y, con ellas, la esperanza. Por ello, en la visión cristiana del mundo la sustancia religiosa (reunión, reelección) es la fuerza central y determinante de la existencia, una fuerza que determina la existencia humana profundamente. Es que religión es revolución, religión es transformación, religión es crítica y reflexión. El deseo de reunión con el dios bienhechor es puerta abierta a la crisis y, con ella, a la innovación. Por tanto, bajo la visión cristiana del mundo lo único que importa y de lo que todo depende es Dios y la relación del hombre con él. En efecto, "cuando Dios (el ideal, el paradigma) se aparta del hombre o le abandona, el hombre se pierde también a sí mismo y se le pulveriza todo lo demás. Puesto que se recibe a sí mismo de Dios, con toda su realidad y su sostén".<sup>79</sup>

Es que, ya lo he dicho, Dios es el paradigma absoluto de realidad y verdad (lo completamente otro, la otra vida, el otro mundo, la otra realidad a la que el esclavo, el hombre oprimido aspira). Sin Dios, por tanto, el ser humano no siente ya la acción de las fuerzas salvadoras y protectoras de la naturaleza y del prójimo porque ha muerto su esperanza o, mejor dicho, la posibilidad real y concreta de cambiar el curso de los acontecimientos y el rumbo de las cosas. El cristianismo frío y moribundo de nuestros días debe, por tanto, llamar la atención a grado tal que sea imposible dejar de preguntarnos por su origen y fundamentación. Un cristianismo frío y sin compromisos tuvo que ser producto de una tergiversación, de una malversación, de una importante y radical alteración. ¿Qué, quién, la produjo? Esa es la pregunta que hoy en día debe golpear nuestra reflexión. ¿Bajo qué artes pudo socavarse una rebelión tal? Es una cuestión de urgente resolución.

---

<sup>79</sup>. *Ibid.*, p. 64.

De otra forma, ¿qué podríamos aportar a la urgente necesidad que hoy en día existe de cambio y transformación?

Cierto es que, tanto la necesidad como la incertidumbre deja a los seres humanos debilitados, presos de un desgarramiento interno y agotados, presos de un sentimentalismo febril y enfermizo y de un fanatismo sin luces que no puede procurarles las fuerzas suficientes para procurar ir más allá de la circunstancia. Si todo está dicho, para qué rebelarse. Si nada está determinado ¿cómo esforzarse? En estas dos circunstancias vive el hombre un aislamiento terrible. En función de una extrema debilidad, nos encontramos con un ser humano al mismo tiempo preso de un exacerbado sentimiento de fuerza y una extrema debilidad, de un orgullo y desesperación a la vez. En un mundo impregnado por doquier de lo numinoso el ser humano está como en una prisión en la que sólo da vueltas sin descanso. "Colocado en un vacío desolador, desgarrado de un suelo radical, separado de las potencias portadoras y protectoras, el ser humano yerra inseguro de un lado para otro."<sup>80</sup> A menos que busque tomar las cosas bajo el auspicio de sus propias fuerzas y optar, así, por una existencia heroica (mito griego, Nietzsche). "A esta situación corresponde la experiencia fundamental de la angustia, temblor y conmoción que todo lo sacude, que penetra lo vital y lo espiritual, lo cismundano y lo ultramundano, sin permitir que ningún ámbito se asiente en firmes fundamentos.

Aunque, otro modo radical de crítica al *estatus quo*, puede darse a través del abatimiento de toda idea de origen o fundamento, de orden o disposición. El azar, entonces, forma parte fundamental de las reglas constitutivas del universo. Pero, el problema que tiene esta posibilidad de crítica es que, si bien abre las puertas a la transformación, no abate completamente aquello que quiere destruir. Se trata, en efecto, del poder del más fuerte. Así, esta visión crítica que opta por la igualdad parece en todo caso servir, una vez más y para siempre al gobierno y permanencia del poderoso. Claro, es verdad que el poderoso puede ser cualquiera. Pero, precisamente por ello, aunque se abren espacios para el oprimido, pues éste puede llegar a tener el poder, es también posible, y muy altamente posible, que el ya poderoso se mantenga en el poder y, a decir verdad, esto es lo más probable; aunque, a decir verdad, nada esté dicho y, por tanto, no exista la última palabra en ningún campo. Aun así considero que si bien esta crítica radical que destrona toda idea de orden y fundamento puede resultar una crítica severa y radical al sistema establecido, no logra cumplir efectivamente con su cometido. Antes bien, sólo alcanza, en lo práctico, complicar más las cosas.

---

<sup>80</sup>. Lotz, J. *Op. Cit.*, p. 68.

Por su parte, en términos prácticos, la visión cristiana del mundo, al no criticar absolutamente la idea de fundamento sino limitarse a proponer otro, resulta algo más efectiva. Pero, precisamente aquí donde, según puedo ver está su fuerza, también está su debilidad. Se trata, en efecto de tener el riesgo de confundirse con lo ya establecido, con lo ya dado, con el poder y el poderoso y, por tanto, volverse incapaz de asir en los hechos su meta. Con el fin de cerrar el paso al poderoso, es decir, de proponer un sistema del todo diferente al existente y, por tanto, no dejar un mínimo resquicio para que el ya poderoso imponga el sistema que lo mantiene, la visión cristiana del mundo corre el riesgo de ser atrapada por el sistema mismo al cual está opuesta. En esencia habla de lo mismo, a saber: existe un orden, ese orden es el verdadero y hay que seguirlo. El problema es que, aunque "habla de la misma manera" no habla de "lo mismo". No es el mismo orden al cual alude. Antes bien, quiere destruir el orden existente y plantear uno nuevo. Por tanto, si bien es cierto que plantear un orden puede parecer en primera instancia más efectivo que negar por completo su existencia, la propuesta cristiana tiene graves desventajas a la hora de cotejar sus resultados. Contar con las armas del enemigo es un riesgo por demás arriesgado de consecuencias inimaginables y terribles. Negar el orden es dar opción al poderoso a tener lugar. Afirmar el orden es, también, una opción que si bien, de entrada, no abre la puerta al poderoso, deja ciertos espacios sin resolver que permiten la intromisión del discurso enemigo. ¿Cuáles son estos huecos? ¿Cómo se pueden resolver? Estas y otras preguntas son problemas que están aún por ser reflexionados y resueltos. Pero, por lo pronto, mucho se ha hecho ya, según puedo ver, con plantearlas.

Romper con el aislamiento, es decir, hacer pie en las potencias portadoras y protectoras, trae por consecuencia la esperanza. Pero, hoy en día vivimos un aislamiento ilimitado, pues ya no se concibe ni se asume ninguna de esas potencias. En la antigüedad, en cambio, al menos creían en esas potencias que, aunque caprichosas, podían bajo ciertas extrañas y desconocidas condiciones conceder cierto auxilio y protección al ser humano. Así, aunque no vivía en una esperanza plena y sí, más bien, en una compulsión fundada en la angustia y la incertidumbre, el ser humano de la antigüedad no vivió un aislamiento absoluto, como el que hoy en día vive el ser humano de la actualidad. Considero que la visión cristiana del mundo media entre ambas posturas. En efecto, un cristianismo pleno hace brillar la esperanza de poder superar el aislamiento y conseguir una iluminada cohesión que destruya el aparente insalvable abismo que separa a los individuos entre sí. Primero, porque ofrece la opción de un Dios bondadoso y misericordioso que obra a favor de los entes. Así, une al ser humano a las necesarias potencias portadoras precisas para salir de la angus-

tía y la incertidumbre; que hace que cada cual no vea en el otro sino sólo el competidor peligroso al que hay que superar y hacer inofensivo, o el inoportuno perturbador propio del ámbito vital que le presenta a uno obligaciones impertinentes, o el hostil contrincante del que hay que guardarse. Circunstancia que, hay que decirlo, generan una lucha de todos contra todos, misma que se torna tanto más despiadada, dura y desconsiderada, cuantos más numerosos son los combatientes que intentan conquistar su lugar bajo el sol o progresar hacia arriba. Por ello, bien puede decirse que el universo de pensamiento cristiano intenta mover al ser humano de ese estado de aislamiento que lo aleja de toda fraternidad y compasión.

En este contexto, se comprende por qué para la visión cristiana, el estar separado de Dios cierra el camino hacia sus iguales. En efecto, sin la creencia en un dios del amor y la misericordia que obra a favor de todos los seres, queda la puerta abierta a la incertidumbre que posibilita la competitividad y la contienda. Ya no se puede ver al otro como "otro yo", sino como un contrincante, un enemigo u obstáculo a vencer o, en todo caso, como un medio para un fin. Lo mismo vale decir si se trata de la diferenciación de castas o clases. El dios creador, padre de todos los hombres, hace a todos iguales. Además ese dios es, también, una *vis entificativa*, es decir una fuerza que da ser, pues cada cual se encuentra consigo mismo a través del mirar de ese dios, y ya no a través de los demás. Es Dios quien permite a cada cual ganar su mismidad.

Ahora bien, en la visión cristiana del mundo, la búsqueda, la sed por alcanzar y encontrar el destino ideal, se convierte o confunde con la búsqueda del fondo último de las cosas. En efecto, toda vez que ese destino ideal que, en tanto propuesta, proyección, prospectiva e ideal, es considerado el estado final y, por tanto, excelente, absoluto, completo, perfecto, espléndido es concebido, también estado inicial de la realidad, toda decisión, acción y, por consiguiente, toda presencia y, por tanto, toda historia o, si se quiere, todo pasado y también todo presente, encuentran en tal estado ideal su sentido, su rumbo, su dirección, su tendencia, su orientación y, por tanto, su valor, su importancia, su extensión, su fuerza. Es que el estado inicial-ideal, aparece como ese conjunto de exigencias y evidencias con las que el ser humano puede confrontar todo lo que existe, ha existido y existirá. Por ello, el ardor radical, implacable, del que surge el incansable movimiento humano en busca del fono último de las cosas está en íntima relación con la búsqueda implacable del fondo último de las cosas.

Conocer el estado inicial es, a un tiempo, tener noticia del estado ideal y aún más que eso. En efecto, se trata de comprender el método o, mejor aún, el camino a lo largo del cual, a través

del cual es posible y dable transformar la realidad. Así, la sed por lo infinitamente grande es un andar de ida y vuelta a través del cual el ser humano intenta saltar hacia delante. Alcanzar el origen es acertar algunos pasos en la búsqueda y construcción del fin. La construcción de “una sociedad más justa” tiene, pues, su vida, su motivo y legitimación en las premisas que, según la visión cristiana del mundo, están en la conciencia del hombre, de donde brotan a gritos preguntas últimas. Y estas demandas penetran las relaciones que tienen con los hijos, con los amigos, con los extraños; penetran el trabajo y el sustento; penetran el modo como se afronta el problema social. Es más, la atracción del problema social se produce, precisamente, no por la lógica del problema social en cuanto tal, sino por esa urgencia, por esa pasión o sed de justicia que jamás encontrará metro ni medida que la agoten, nunca jamás<sup>81</sup>.

Lo mismo vale decir para el encuentro con el yo, con la mismidad, con la personalidad. En efecto, es en el encuentro con la propia intimidad como las preguntas últimas, la búsqueda de sentido, la demanda esencial, la impetración de significado que caracteriza al ser humano tiene lugar. Por consiguiente, la realización de la colectividad se resuelve y consiste en la respuesta personal a estas preguntas. No se trata, en efecto de caminar, mecánicamente y en masa hacia un hipotético futuro. Ello implicaría, en efecto, la disolución de la identidad de la persona humana. No se trata de alienar al hombre en una imagen o entramado donde la trama profunda de urgencias y exigencias de su yo quede sin contestar, frustrada. Antes bien, toda vez que se tienen conciencia que esas preguntas son el yo de cada cual y su solución la definición explícita, concreta y completa de cada individualidad, marchar hacia un futuro sin tomar en cuenta el factor principal, fundamental, el tema, el asunto que el cristianismo quiere rescatar; a saber: el yo, implicaría una interpretación errónea y desencaminada de la visión cristiana del mundo.

Al rescatar al ser humano, a la persona humana, al individuo singular y concreto, se pretende restablecer, reconstruir y constituir la comunidad. Por tanto, a los ojos de la visión cristiana, el error cometido por el mundo antiguo que es menester superar para pasar del colectivismo a la comunidad es no olvidar la existencia del factor principal, es decir, del yo, de la mismidad, la intimidad que cada persona humana encierra. Así, el factor decisivo en la historia humana es el individuo que, al hacer preguntas radicales encuentra el sentido individual y, al mismo tiempo, paradigmático de la existencia. Por tanto, en la visión cristiana del mundo “existe un nexo original, profundo, entre el proceso de afirmación de la persona, el camino de la persona y el destino del

---

<sup>81</sup>. Cf. *Ibid.*, pp. 83-84.

mundo<sup>82</sup>. No se trata, pues, del conocido proyecto en el que, por virtud de la realización de la colectividad, se disuelve la identidad individual de la persona humana, en el que la trama profunda de urgencias y exigencias de su yo quede sin contestar, frustrada. El proyecto cristiano consiste en todo lo contrario, en rescatar al individuo de una colectividad que lo asfixia, lo niega y lo disuelve.

Pero, entre la opción por el «no» y la opción por el «sí», ¿cuál corresponde más al origen, a *todos los factores* de nuestra estructura? Es decir, ¿cuál es la razonable? Esta es la cuestión. Ahora bien, la auténtica religiosidad es la defensa a ultranza del valor de la razón, de la conciencia humana... la razón como categoría de la posibilidad<sup>83</sup>. El no es una opción trágica y triste porque no se acerca a la realidad, no está conforme a la experiencia; a saber: la realidad está hecha por *Otro*: porque, aunque efímera e inconsistente, *existe*, está *allí delante*. Incluso los griegos, que asumieron este aspecto inconsistente y efímero de la realidad, afirmaron a Otros como sus hacedores: los caprichosos dioses del Olimpo, dioses afines a la constitución última que ellos percibieron tenía la realidad.

Entonces, es dable defender el valor absoluto de la persona humana cuando se niega el naturalismo, es decir, cuando se asume que el ser humano es algo más que mera biología, que mero producto de otros hechos concatenados por la relación causa efecto. ¿Cómo puede lograrse esto? Si se asume la presencia de la nada, si no se asume al mundo como único y exclusivo punto de partida. Es decir, si se trata de combinar el ser con el no-ser, la presencia de la nada con el ser, con el absoluto. El absoluto que permite la búsqueda del ideal y la nada que independiza al ser humano y le abre la puerta a lo posible, condición esta última de toda crítica, de toda ruptura. Sólo si se asume que antes de lo que existe hubo otra cosa, es posible desarraigar al ser humano de la concatenación cerrada de los efectos por virtud de las causas. Aún más, la idea de un tiempo sin tiempo, la humanidad en el paraíso, es la única vía posible para la liberación. Un origen ajeno a todo lo ahora existente y una opción de ruptura con el curso del orden natural —en el cual consiste, dicho sea de paso, la idea de redención— es el único camino para optar por y defender la libertad.

Si se considerara que el hombre nace en su totalidad sólo de biología del padre y de la madre, si el hombre fuera sólo esto, producto irremediable de la concatenación de causas y efectos, sería realmente, ridícula, cómicamente ridícula, la palabra «libertad», la expresión «derecho de la persona», la misma palabra «persona». Sólo en un caso el hombre individual y concreto es libre de

---

<sup>82</sup>. Ibid., p. 97.

<sup>83</sup>. Ibid. p. 91.

todo el mundo; es libre, y ni siquiera el mundo entero puede constreñirlo, ni el universo entero puede constreñirlo; sólo en un caso esta imagen de hombre libre es explicable: si se supone que no está sólo constituido por la biología de su madre y de su padre, que posee algo que no deriva de la tradición biológica de sus antecedentes inmediatos sino que está *en relación directa con el infinito*, en relación directa con el *origen* de todo el flujo del mundo, es decir, con Dios<sup>84</sup>.

### Conclusiones.

La visión cristiana del mundo es desde sus más íntimas asunciones una visión enfrentada al poder; por ello se funda en una ascesis, es decir, en la intención de hacer a un lado las opiniones o teorías que el poder encuentra convenientes, las cuales, según los medios con los que cada época cuenta, llegan a convertirse en mentalidad común y, por consiguiente, consideradas verdades últimas y criterios para todo juicio o valoración.

Es, por tanto, en el presente y desde él donde el trabajo de la visión cristiana debe hacerse. Si se trata de salvar al ser humano concreto, de carne y hueso, es porque en él está el problema a atacar; a saber: la mentalidad común, afín al poder. Por ello, trata de invitar o lograr que cada ser humano se atreva a confrontar todo bajo el ojo avizor de la experiencia elemental de su mismidad, a través de la cual se vuelve urgente plantear las preguntas elementales que son el inicio de toda reflexión y crítica. El desafío más audaz a la mentalidad que nos domina es intentar destruirla desde su entraña misma; a saber: el individuo. Se trata, pues, de movilizar, motivar y procurar que cada cual se habitúe a enjuiciar a fin de atravesar la mentalidad común. Es que, empezar a juzgar es el comienzo de la liberación. Ir contra corriente es, pues, la solución para la visión cristiana del mundo. Se trata de procurar que cada cual, a través del encuentro con su mismidad, singularidad, irrepitibilidad, tome en sus manos las exigencias de las preguntas originarias para que, a partir de tal responsabilidad, pueda juzgar y cribar cada propuesta, cada sugerencia existencial vigente en la mentalidad común porque, como he dicho, ella está hecha para servir al poder. Mover, desestabilizar al individuo es la estrategia. Por eso, la visión cristiana habla de una *metanoia* o conversión, de un más allá de lo sabido, de lo asumido como verdad para dar lugar a una nueva verdad que pro-

---

<sup>84</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 114.

todo el mundo; es libre, y ni siquiera el mundo entero puede constreñirlo, ni el universo entero puede constreñirlo; sólo en un caso esta imagen de hombre libre es explicable: si se supone que no está sólo constituido por la biología de su madre y de su padre, que posee algo que no deriva de la tradición biológica de sus antecedentes inmediatos sino que está *en relación directa con el infinito*, en relación directa con el *origen* de todo el flujo del mundo, es decir, con Dios<sup>84</sup>.

### Conclusiones.

La visión cristiana del mundo es desde sus más íntimas asunciones una visión enfrentada al poder; por ello se funda en una ascesis, es decir, en la intención de hacer a un lado las opiniones o teorías que el poder encuentra convenientes, las cuales, según los medios con los que cada época cuenta, llegan a convertirse en mentalidad común y, por consiguiente, consideradas verdades últimas y criterios para todo juicio o valoración.

Es, por tanto, en el presente y desde él donde el trabajo de la visión cristiana debe hacerse. Si se trata de salvar al ser humano concreto, de carne y hueso, es porque en él está el problema a atacar; a saber: la mentalidad común, afín al poder. Por ello, trata de invitar o lograr que cada ser humano se atreva a confrontar todo bajo el ojo avizor de la experiencia elemental de su mismidad, a través de la cual se vuelve urgente plantear las preguntas elementales que son el inicio de toda reflexión y crítica. El desafío más audaz a la mentalidad que nos domina es intentar destruirla desde su entraña misma; a saber: el individuo. Se trata, pues, de movilizar, motivar y procurar que cada cual se habitúe a enjuiciar a fin de atravesar la mentalidad común. Es que, empezar a juzgar es el comienzo de la liberación. Ir contra corriente es, pues, la solución para la visión cristiana del mundo. Se trata de procurar que cada cual, a través del encuentro con su mismidad, singularidad, irrepitibilidad, tome en sus manos las exigencias de las preguntas originarias para que, a partir de tal responsabilidad, pueda juzgar y cribar cada propuesta, cada sugerencia existencial vigente en la mentalidad común porque, como he dicho, ella está hecha para servir al poder. Mover, desestabilizar al individuo es la estrategia. Por eso, la visión cristiana habla de una *metanoia* o conversión, de un más allá de lo sabido, de lo asumido como verdad para dar lugar a una nueva verdad que pro-

---

<sup>84</sup>. Cf. *Ibid.*, p. 114.

mete liberarnos del yugo del poder. Se conmina, pues, al individuo humano a que madure por sí mismo al invitarlo a ponerse en relación directa con el destino. Hacer responsable al ser humano del sentido y alcances de su destinación es la técnica para lograr trastocar el proyecto del poder. Por ello, en la visión cristiana del mundo se trata de abandonar y derrumbar ídolos o, lo que es lo mismo, las opiniones ajenas autorizadas, de las que el hombre se deja guiar cuando interpreta lo que no ha experimentado personalmente y los errores que derivan de la convivencia entre los hombres, por ejemplo «extranjero», «traidor» y demás ideas afines. De hecho la crucifixión que Jesús de Nazaret vivió fue precisamente claro ejemplo de la forma de convivencia humana vigente entonces. Por tal razón, crítica radical de ese modo de convivencia y organización social humanas es la visión cristiana del mundo.

Por consiguiente, el universo de pensamiento cristiano tiene como herramienta a la razón o, lo que es lo mismo, a la posibilidad de “exigencia operativa de explicar la realidad en todos sus factores” que es capacidad cultivable, a poseer en acto y no sólo en potencia, por el ser humano. Actualizar al encuentro con la mismidad, con la propia intimidad, toda la capacidad crítica del ser humano es, pues, el método que la visión cristiana del mundo utiliza para enfrentar y desestabilizar el proyecto que el poder ha logrado transformar en mentalidad común. Es, pues, en la naturaleza o, mejor dicho, en la tendencia o posibilidad racional del ser humano, donde la visión cristiana del mundo se apoya para cumplirse y consumarse. Intentar que el ser humano sienta la necesidad de poseer cierta transparencia crítica, mediante la posesión de una visión totalizante de su experiencia, es el punto de partida para dar marcha a la crítica del proyecto del poder, crítica en la cual consiste la visión cristiana del mundo. Por ello, esta visión fomenta y propicia que el ser humano viva la experiencia de su mismidad. Sólo de esta forma hará surgir las preguntas últimas (¿cuál es el sentido último de la vida? ¿Por qué estoy viviendo, por qué me encuentro aquí y dónde vendré a parar?) que ponen en juego el ejercicio de la razón, por el cual es posible promover toda crítica e iniciar toda reflexión, que, como ya he dicho, son condiciones de toda posible rebelión y cambio radical.

Mas, desactivar las opiniones o teorías de los intelectuales que el poder encuentra convenientes, apropiadas, útiles, para fabricar y procurar la liberación del yugo opresor, es una tarea constante e infinita. Es que el factor a combatir está siempre vigente a causa de la constante renovación y rehabilitación de los miembros del género humano. Siempre es posible que los seres humanos se encuentren cooptados por el proyecto del poder y siempre es menester liberarlos, por

ello, el ideal al cual la visión cristiana del mundo tiende es presentado y concebido como infinito, incalculable, ilimitado, vasto, extenso, dilatado, inconmensurable. La condición temporal humana no permite otra cosa, no alcanza para más, pues su renovación parece no tener fin, ni mucho menos, medida. Se trata, para utilizar una expresión de Braudel, de una historia de larga duración en la que, por cada paso al frente, se implantan dos hacia atrás. Por ello, el fin de la historia, la consecución del ideal es un proyecto a largo, muy largo plazo. Es que el proyecto del poder debe ser atacado en dos flancos, desde la prolongación, es decir, desde la prosecución y profundización del proyecto crítico de generación en generación y desde la iniciación del mismo, allí donde la prosecución ha fallado. Por ello, el presente, siempre el presente, es el recinto de la acción y el pasado su referente, su apoyo, su hilo conductor. Pasado y presente, reunidos en el aquí y el ahora que reclama y promete ser el momento de la transformación, se unen bajo una sola composición en la que el reto es iniciar y continuar simultáneamente y donde profundizar y suscitar, la consigna.

Por consiguiente, al igual que la visión griega, la visión cristiana del mundo supone que "el hombre es aquel nivel de la naturaleza en el que la naturaleza se pregunta «por qué existo» o, dicho de otra forma, el hombre es el nivel de la naturaleza en que la naturaleza toma conciencia de sí misma, es el nivel de la realidad en que la realidad comienza a convertirse en conciencia de sí y, por consiguiente, comienza a ser razón o, lo que es lo mismo, intento y búsqueda de explicación de sí *en todos sus factores*."<sup>85</sup>

Por tanto, la visión cristiana del mundo supone, con el mundo griego, que el ser humano es la partícula minúscula que exige significado, una razón, la razón de la existencia. Pues bien, precisamente porque tal visión acepta lo que el hombre es, a saber un deseo de sentido, es acicate, mueve y apremia al ser humano a ejercer (ascesis) eso que es, a saber: razón y, por ello, lo impulsa a procurar dar sentido a todo lo que él ve. Así, con la visión griega, la visión cristiana considera al ser humano capaz de conquistar una visión por la que consigue comprender el orden total de la naturaleza o, dicho de otra forma, acceder a una visión por virtud de la cual logra concebir las cosas dadas como una totalidad con una conexión ordenada y plena de sentido. Pero, mientras que en la cosmovisión griega, esa visión no puede sino servir de base a una vida contemplativa, en la visión cristiana ella funge como detonante de una acción transformadora y contestataria de la realidad. Y, ciertamente, la disparidad en las reacciones o actitudes vitales que tal visión puede fundamentar no puede dejar de llamar nuestra atención. ¿Por qué motivo puede una visión semejante

---

<sup>85</sup>. Cf. *Ibid.*, pp. 39, 121.

promover tan diferentes posiciones? ¿Se tratará realmente de la misma visión? Al parecer, no. Para que una visión de la totalidad provoque en su espectador una actitud contemplativa, tal visión debe revelar que el estado de la realidad es completo, acabado y por consiguiente indiscutible, imperturbable. Pero, sobre todo, debe descubrir que tal estado es *perfecto*, por cuanto que es justo.

De la misma manera, para que una visión de la totalidad provoque en su espectador una actitud emprendedora, con intención de cambio, el estado de la realidad, o mejor dicho, el sentido de la realidad debe juzgarse inacabado, troncado y, por consiguiente, con vistas a su acabamiento y perfección, con necesidad de ser sacudido, agitado, alterado, por cuanto que se revela injusto, arbitrario, abusivo, parcial y, por tanto, infundado, injustificado, improcedente, impropio en una palabra, desacertado, erróneo, extraviado. Y, ¿a qué acusar la posibilidad de concebir el mundo abierto o cerrado, imperfecto o correcto, injusto o insuperable, incommovible y necesario o arbitrario y perfectible? Parece que la causa de este abismo no puede ser imputado al contenido reportado por tal visión sino al juicio que de él hace el espectador.

Así, los hechos son los mismos, las circunstancias son las mismas. Pero, lo que cambia es la óptica de quien las mira. El que, tras la visión totalizadora descubre en él perfección, es el hombre del poder o, en todo caso, el hombre enajenado, cooptado por el poder. El que, tras la visión totalizadora descubre imperfección, es el hombre que sufre y padece el yugo del poder. ¿La verdad, entonces, se reduce a una cuestión de enfoques? No. A decir verdad, es posible que el hombre del poder se sensibilice y descubra la injusticia y se mueva en otro sentido. Por ello, la visión cristiana mueve a la ascesis, es decir, al ejercicio de lo que somos, es decir, con miras a que se actualice "aquel nivel de la naturaleza en el que la naturaleza se pregunta y exige significado y una razón, la razón."<sup>86</sup> De esta forma, este preguntar funciona como un deseo que, según la visión cristiana, apremia como un acicate que lleva cada uno dentro, en el centro de la más profunda entraña. Por ello, en la ascesis de la razón se está siempre en pos del origen y en capacidad de reinventar el mundo o, mejor dicho, de reconducirlo a su verdad más última. Es que, siempre hay la posibilidad de ver el mundo con nuevos ojos, es decir, como visto por vez primera. ¿Qué posibilita ese reencontro? A decir verdad, el encuentro con la mismidad. Mejor dicho, el descubrimiento del yo, en su individualidad, singularidad e irrepitibilidad, como parte de lo dado, de lo existente, no puede menos que movernos al asombro, base fundamental de toda reflexión o crítica.

---

<sup>86</sup>. Ibid., p. 121.

De esta suerte, al encuentro de la mismidad, el ser humano es capaz de asombrarse, de mirar, como con ojos recién abiertos, la realidad circundante que, hasta antes de ese crucial encuentro, consideraba sosa, sin misterios, completamente comprendida, terminada, manipulable y satisfactoria. Así, al encuentro con el yo como algo «dado» o, lo que es lo mismo, con una historia y, sobre todo, en la historia y, por consiguiente, contingente surge la necesidad de comprender su génesis, su proyecto y su definición y, precisamente a la vera de esta inquietud, la realidad comienza a ser vista como con ojos recién abiertos. Así, el yo, el ser humano es aquel nivel de la naturaleza en el que ésta se da cuenta de que no se hace por sí sola, pues el individuo humano es aquel nivel de la naturaleza en el que ésta llega a tener experiencia de la propia *contingencia*.<sup>87</sup> Descubre, pues, que subsiste por otra cosa la historia y que, por tanto, no se hace a sí mismo sino que se apoya en otros. Por lo tanto, en la visión cristiana del mundo el ser humano se concibe profundamente «contingente», como «hecho de», como «apoyado en», el tiempo, es decir, la historia y Dios. Ya antes he dicho que ese encuentro con la mismidad lo posibilita un Dios que se hace cargo de la personalidad, de la singularidad de cada cual.

Dios, Padre en todo instante, me está concibiendo *ahora*. Nadie es padre de este modo, generador constante. Por ello, bien puede decirse que el hombre es un ser que existe porque continuamente es poseído.<sup>88</sup>

En este sentido, sólo una vez que el ser humano se ha dado cuenta de este «ser» real, de esta inexorable presencia con su variedad y sus diferencias y del propio yo como parte de esta presencia, se da cuenta también de que dentro de esta realidad hay un *orden*; que esta realidad es cósmica (de la palabra griega «cosmos», que precisamente significa «orden»). Entonces puede estar en condiciones de evaluarlo y decidir o no transformarlo. Pero, no, por las razones que supone Giussani. En efecto, no es por causa de que la experiencia del yo traiga consigo la conciencia del bien y del mal, la conciencia de algo ante lo que no puede rehusarse el homenaje de la propia aprobación o la acusación, que el ser humano llegue a una tranquilidad tan profunda que le sea posible acallar el ruido interior que impedía repensar la realidad. Antes bien, esa tranquilidad es posible porque, a decir verdad, la experiencia profunda del yo rompe todo esquema anteriormente establecido con el que, hasta entonces, había aprendido a vivir y ha hacer material su yo en la colectividad, es decir, en la sociedad o, más propiamente, en los ideales de una sociedad. Así, cuando el ser humano descubre

---

<sup>87</sup>. Ibid., p. 132.

<sup>88</sup>. Ibidem.

que su yoidad no depende de nadie más que de esa presencia silenciosa y misteriosa, de ese «Tú» sin rostro, de esa presencia desconocida que le mira y que lo arropa, ya no piensa más en términos de bien ni de mal, sino que, de modo contrario, es capaz de repensarlo todo y, por tanto, de evaluar la realidad presente bajo la mirada de esa nueva experiencia. Entonces todo puede cambiar, pues esa experiencia trastoca todo, cuestiona todo. Destruye de cuajo todos los sustentos, esquemas, supuestos de la sociedad. Es que, entre otras cosas, ella se atribuye el derecho de procurar y promover la individualidad. Cuando se descubre esto, es posible realizar una crítica radical, de fondo.

Así, no es que cada cual lleve dentro de sí la percepción del bien y del mal. Antes bien, lo que sucede es que, al encuentro con la yoidad, una yoidad apoyada, sustentada en una presencia que existe fuera de este mundo, el esquema de percepción cambia y, entonces, puede cada cual descubrir “el engaño” en el que por largo tiempo ha vivido. Se trata, en efecto, de descubrir, de saber que no hace falta “nada” para ser. En efecto, a la luz de la mismidad, se cobra conciencia de que, nada de lo que la sociedad exige o propone como vía para ser, es necesario y, por ello, esa sociedad que engaña, que miente, que manipula y utiliza, aparece como una sociedad deleznable, a la que es menester desenmascarar y transformar. Se trata, pues, de construir una sociedad fundada en la experiencia del yo para que, por esta vía, la mentira, la enajenación y la manipulación no puedan jamás tener lugar. Esa es la utopía cristiana. Una utopía de la individuación, una utopía de la mismidad, del diálogo y la vida interior. Por tanto, el descubrimiento del bien y del mal es algo que se encuentra en íntima relación con el descubrimiento del destino último y responde, a su vez, con el nexo que podamos establecer con él. Es que, al contacto con la mismidad, se descubre que ella es algo inextirpable, algo que se impone más allá de toda situación o configuración social. Pero, que, no obstante, obliga al ser humano a juzgar las cosas y a reconocerlas, si bien no como buenas y malas, sí como afines o alejados de esta verdad única y última. Así, el mundo aparece, o bien afín y consonante a esta verdad última o bien opuesto a esta verdad. Por ello, cuanto más profunda es la experiencia, más recalcitrante será la oposición a un mundo ajeno a ella y más urgente la necesidad de construir, de promover, de hacer aparecer un mundo más afín a ella.

Por tanto, una vez vivida la experiencia de la mismidad, lo menos que el ser humano puede hacer es suponer que el sentido mismo de la vida, de la propia existencia, de la realidad, es bueno y justo, a menos que esa realidad sea acorde y consecuente con la verdad de la recién descubierta mismidad. Pero, como el proyecto del poder nada tiene que ver con tal experiencia, el asunto no puede ir sino a la crítica y a la exigencia de transformación. Aquí está la importancia de la visión

cristiana, su revolución, su tendencia al cambio. La experiencia de esa implicación oculta, de esa presencia arcana, misteriosa, puede hacer toda la diferencia. Se trata simplemente de que eso recóndito, eso oculto se haga cercano por virtud del encuentro con la propia y peculiar yoidad, con la mismidad, con la intimidad que cada cual carga y comporta en su interior.

Un problema es, en un mundo cada vez más distante de la experiencia de la intimidad personal, ¿cómo se podrá vivir esta experiencia, esta compleja y no obstante simple experiencia, esta experiencia riquísima de la que está constituido el ser de la humanidad y, por tanto, el corazón de la naturaleza, el corazón del cosmos? Es claro que no hay otra alternativa sino sensibilizar, incitar a los seres humanos al encuentro de su yo, Pero, eso no puede ser posible si, a un tiempo, no se transforma la sociedad. Es una labor desde abajo, de persona a persona; una labro de resistencia que, poco a poco lo va permeando todo. Por tal razón, el encuentro con la realidad nos hace sentir un significado no por la realidad misma sino por al experiencia del yo que la confronta, que la llena o la vacía de valor. De no ser así, el sentido mismo de la vida, de la realidad sería considerado bueno y justo y, entonces ya no estaríamos colocados en la visión cristiana, sino que seguiríamos estancados en la visión griega, que no cuestiona nada o, en el peor de los casos, haríamos caso omiso del descubrimiento, no le tomaríamos en cuenta para contrastar la realidad. Nos diríamos: «he descubierto que soy, Pero, no importa, no importa que la realidad me niegue, que me impida ser lo que soy, que me exija cosas ajenas a mí verdad». Ciertamente, esto podría suceder, Pero, quien ha descubierto su mismidad con profundidad y en verdad, difícilmente podrá llevar a cabo este aserto. Se trata, en efecto, del ejercicio pleno de la libertad.

Por tanto, toparnos con la realidad y juzgar que es buena *per se*, no es el esquema que sigue la visión cristiana. Es que en ella el punto de partida es la mismidad y, desde ese encuentro y bajo ese criterio, todo comienza a ser juzgado. El encuentro con la realidad que esa nueva experiencia ofrece no puede sino causar estupor, por ello, la experiencia de la mismidad no puede ser considerada sino una *experiencia de provocación* a la crítica y la reflexión y, a un mismo tiempo, criterio para todo juicio y valoración. Así, bien puede decirse que, tras la experiencia de la mismidad el ser humano empieza a valora de este modo: «al abrir los ojos a la realidad, me encuentro delante de algo que provoca en mí una apertura. El modo con que la realidad se me presenta es una sollicitación a otra cosa distinta. Esta es la hipótesis de la revelación. La mirada que lanzo a la realidad... me impresiona y me mueve. Lo real me sollicita a buscar otra cosa distinta de lo que hasta el momento he vivido (aquella que corresponda, que sea afín y fomite mi recién vivida experiencia),

que está más allá de lo que aparece inmediatamente.» Pero, esto no quiere decir que la realidad aferra nuestra conciencia de tal modo que ésta presente y percibe algo distinto, otra cosa. Antes bien, es al revés.

En efecto, nuestra conciencia aferra la realidad de un modo distinto porque ha sido capaz de presentir y percibir algo distinto. Por ello, “la revelación no es el término de una interpretación que el hombre hace de la realidad. Antes bien, se trata de un posible *hecho* real que, ante todo, es posible, es decir, puede ser hecho, producido, construido, generado. Un hecho que el ser humano puede reconocer o no, Pero, que le es sumamente conveniente porque funciona como cimiento y legitimación y afianzamiento de su espera<sup>89</sup>. Esta reacción puedo expresarla con la pregunta: ¿Por qué existe esto y no lo otro, es decir, lo que, según mi experiencia (el encuentro con mi mismidad), debería existir? ¿Qué es esto (qué tengo ante mí)? De este modo, la experiencia de la mismidad bien podría ser vista como el choque de dos realidades distintas, la una profana, es decir, el ser humano y su limitación temporal, la otra sagrada, es decir, lo divino en su don y abundancia. Así vista, la mismidad funciona como un símbolo por que hace encajar dos opuestos contrarios y, lejos de revolverlos, de no respetarlos en su entidad y existencia particular, crea, en su unidad, algo nuevo.

Entonces, por virtud de la experiencia de la mismidad, el mundo, lo real, provoca al ser humano a buscar otra cosa, a transformar la realidad, pues la experiencia de la mismidad perturba la relación vigente que aún éste conserva con la realidad, por ello, a la luz de la experiencia de su mismidad, de su originalidad, singularidad, irrepitibilidad, el ser humano trata de ir más allá de lo inmediato. Lo que le empuja es esa otra realidad que apenas ha vivido. Así, mientras he dicho que toda dinámica de lo inmediato corresponde al imperio del poder y su dominio, también he afirmado que, al tomar distancia de esta dinámica, la mismidad se vuelve signo de otra realidad aún no vigente, aún no existente en la realidad hasta entonces vivida, Pero, perfectamente posible y, por lo demás, urgente de ser realizada. Este es el espacio en el que posibilidad y realidad se entrelazan. Por tanto, la realidad experimentable de la propia mismidad adquiere su verdadero significado cuando, al encuentro con la realidad vigente, conduce al deseo y al encuentro con otra realidad. Y así sale a la luz el método de la visión cristiana del mundo que llama a imaginar, a tener en cuenta y procurar otra cosa distinta de la realidad vigente y vivida.

---

<sup>89</sup>. Cf. *Ibid.*, pp. 177-178.

Así las cosas, nada es más ajeno al universo de pensamiento cristiano que la suposición que, al encuentro con la realidad, el primer pensamiento que llega a la mente es que eso que está allí delante es justo y bueno. Eso sólo puede ocurrir cuando el Dios vidente, presencia inmarcesible y misteriosa, es identificado con un *Lógos*, con una razón o racionalidad del universo. En efecto, el dios cristiano no es más que un dios desconocido por cuanto que se encuentra escondido, nunca visible ni, mucho menos, comprensible, porque es completamente distinto al mundo. El dios cristiano, por tanto, no es nada de y en este mundo, es decir, no tiene más papel que ser presencia, videncia perpetua, que lo envuelve y lo cobija todo. Pero, no más. Él se reduce a ser "esa cosa distinta". Claro, que eso es ya demasiado, pues a partir de tal videncia, de tal alteridad, es posible el cambio. En efecto, gracias a tal presencia es dable que la experiencia de la mismidad tenga lugar y, con ella, la conciencia de la incongruencia que la realidad guarda con aquélla. Dios, en cuanto creador, aparece, pues, como aquella realidad escondida, inaferrable, algo de lo que cada vida (conciencia individual) depende.

Por ende, en la visión cristiana del mundo el dios como presencia, se reduce a fungir como una invitación o, mejor dicho, como una provocación a preguntar. Esta es la razón por la cual, en el universo de pensamiento cristiano, la esperanza no encuentra su razón de ser en el hecho que lo que existe sea bueno, sino, muy por el contrario, en que, si bien no lo es, puede serlo. Identificar, pues, el dios de los cristianos con el dios de los filósofos es el retruécano que el poder encontró para que visión tan revolucionaria estuviese al servicio del poder. En efecto, nada más alejado de la visión cristiana que asumir que el sentido mismo de la vida, de la existencia propia, de la realidad es algo bueno y justo porque es así. Antes bien, tras la experiencia de la mismidad no queda otra cosa que preguntar: ¿Cómo es eso? O, más claramente hablando, ¿por qué está realidad no está en congruencia con esta única y fundamental experiencia de la mismidad? De aquí el deseo y la intención de transformar la realidad. Por ello, la visión cristiana del mundo consideraría inhumano afrontar la realidad del mundo sin ejercer, sin hacer ejercicio (ascesis) de la capacidad humana de adentrarse en la búsqueda de lo otro por medio, ya no de la reflexión y la razón, sino de aquellas subsumidas a la acción, a la transformación. Por tanto, ya no se trata de buscar una explicación última, esa ya se tiene a la luz de la experiencia de la mismidad, sino de llevar hasta las últimas consecuencias la característica racional del ser humano o, lo que es lo mismo, el ejercicio de la razón, de la comprensión puesta al servicio del cambio, de la reconducción, de la transforma-

ción de la realidad a favor de la promoción y sostenimiento de la individualidad, de la singularidad<sup>90</sup>.

En consecuencia, en la visión cristiana del mundo, la vida humana resulta ser un proyecto desarrollado por ese impulso global al que he nombrado "búsqueda de la otra realidad". Ahora bien, por cuanto que, a todo lo largo del recorrido histórico de la visión cristiana del mundo la palabra Dios, o «Señor», define el objeto propio del deseo último del hombre, como exigencia de una realización total y de una plenitud definitiva, la búsqueda de ese otro mundo posible puede ser considerada como un proyecto desarrollado por ese impulso global que es el sentido religioso. Pero, sobre este impulso y su definición no habré de decir nada. Su abordaje está más allá de los límites de esta exposición que solamente intentó precisar las consecuencias prácticas que se derivan del universo de pensamiento cristino y, por ello se dio a la tarea de presentar los contenidos, límites, valores y procedimientos que desde él podían ser conferidos a la individualidad humana.

Todo, ello, claro está, con el fin de intentar exponer en una línea recta, es decir, sin desviaciones tangenciales, las razones por las cuales la visión cristiana del mundo fue capaz de ofrecer un principio comunitario a la vida social sin cancelar la individualidad para, a su vez, dejar claro que la visión cristiana del mundo, en cuanto eslabón de nuestra historia, no ha tenido parte directa en el proceso que dio lugar al saber implícito, a partir del cual se constituyó el espacio epistémico que posibilitó esa visión del mundo que encontró, en el tipo de individualista de sociedad que hoy nos rige, el único punto de resolución de la existencia humana. Queda, pues, para otra ocasión, explicar los caminos por los que indirectamente ella ha participado de este proceso. En efecto, por su complejidad, esos asuntos exigen un tratamiento individual y exclusivo.

Por lo demás, sirva lo que aquí ha sido dicho para dejar en claro que todavía hay mucho por decir respecto de la utilidad que algunos de los motivos del universo de pensamiento cristiano pueden tener a la hora de valorar si, a pesar del estado actual de cosas y del rumbo que ha tomado la historia, es actualmente posible dar salida a una de las dificultades más acuciosas de nuestra época, a saber: la crisis que hoy por hoy atraviesa la vida en común. Por lo pronto, ha resultado muy en claro que la cultura Occidental cuenta en su haber con motivos que, a reserva de ser probada su utilidad, se presentan como cartas abiertas para hacer de la vida en común forma sustancial de la existencia humana.



---

<sup>90</sup>. En el Renacimiento este uso práctico de la razón toma su más profunda realización, es, pues, en este periodo de tiempo donde este idea, donde este ejercicio racional cobra mayor realidad y sentido.

## *Comentarios finales.*

Los análisis aquí presentados no tuvieron otro fin que intentar localizar en nuestra intrincada y larga historia humana antigua algunos de los elementos a partir de los cuales, muy probablemente y muchos siglos después —en el tránsito desde el Renacimiento a la Modernidad Filosófica—, se llegó a constituir el espacio epistémico que dio lugar a esa visión del mundo que encontró, en el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, el único punto posible de resolución de la existencia humana. Por tal razón, los resultados aquí ofrecidos no pueden ser considerados sino meros *apuntes* o, lo que es lo mismo, notas cuya utilidad está dirigida a la clarificación de las razones, los motivos y los medios por los cuales la historia de las ideas dio lugar a la sociedad de tipo individualista que hoy caracteriza nuestra vida social. En efecto, la intención fundamental de los análisis aquí presentados no ha sido otra sino procurar razones que, en su momento, ayudaran a precisar si la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige es o no el único territorio al que la tradición antigua nos pudo encaminar. No está de más señalar que las ideas aquí desarrolladas admiten contestar de forma negativa esta interrogante. Por tanto, son favorables a la intención de explorar la posibilidad de que, muy a pesar del estado actual de cosas o, lo que es lo mismo, muy a pesar del rumbo consentido por la historia, en ella concurren elementos que, hoy por hoy, hacen viable una conciliación con la vida en común.

Dicho de otra forma, al esforzarse por encontrar elementos de juicio que, en su momento, estuviesen a favor del proyecto de consolidar la vida en común como forma sustancial de la destinación humana, el interés por comprender las razones por las cuales la historia de las ideas tomó este y no otro rumbo, lejos de estar animado por un mero objetivo arqueológico o de erudición, se encontró respaldado por el deseo de promover una reconducción de nuestra historia. En este sentido, los análisis aquí presentados intentaron atacar a un mismo tiempo dos flancos. No sólo tuvieron el interés de localizar los elementos que en la tradición antigua respaldaron el individualismo. Además, se encaminaron a dejar en claro si, a pesar del estado actual de cosas, hubo en esa misma

tradición otros elementos capaces de consolidar la vida en común como forma sustancial de la destinación humana.

Ahora bien, por cuanto que he considerado que la innovación del sentido de la existencia humana tal y como ahora la vivimos ha sido parte integral de la transformación de la visión del mundo acaecida en el tránsito desde el Renacimiento a la Modernidad Filosófica y, dado que en tal transformación, la concepción de lo divino jugó un papel fundamental, consideré que esta última era un elemento clave a la hora de intentar localizar los elementos, que en el curso de la historia humana, pudieron tomar parte en la formación de la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige. Por ello, el análisis del papel que la tradición más remota concedió a lo divino, se constituyó en el hilo conductor de la presente disertación. Así las cosas, me di a la tarea de clarificar, de modo esquemático y general, la concepción de lo divino que había sido promovida, en primer término, por el mito, luego por la filosofía y, por último, por la visión cristiana del mundo<sup>1</sup>. Con tal clarificación intenté dilucidar si el cambio de concepción de lo divino ofrecía consecuencias para la vida social y cuáles podrían ser estas últimas. No está de más señalar que, en este punto los análisis aquí desarrollados fueron muy fructíferos. En todos los casos pude localizar una forma especial de concebir lo divino y una específica forma de organización social que, sin lugar a dudas, le correspondía.

Ahora bien, puesto que antes de entrar en cualquier clase de discusión era menester clarificar, distinguir y, de ser posible, enlazar el pensamiento mítico y el filosófico, decidí llevar a cabo tal clarificación en la primera parte de la disertación. Para tal fin me hice ayudar de la exhaustiva y atinada exposición que de este asunto realizaron años atrás E. Cassirer y K. Kerényi. Así, el primero y segundo capítulos fueron guiados por la luz de sus exposiciones. A decir verdad, fueron varias las conclusiones que emanaron de tal exposición. Señalaré las que más directamente se relaciona con el asunto que dio vida a esta disertación.

Pues bien, los argumentos e ideas desarrollados en el primer capítulo dejaron ver que el origen de la filosofía se encontraba en íntima conexión con la clara, metódica y estricta diferenciación de las esferas —y, por consiguiente, de los objetos correspondientes— de lo sagrado y lo profano. Por tal razón llegué a la conclusión de que la reinención o, mejor dicho, redefinición de lo divino era engranaje central en el paso del mito a la filosofía. Ahora bien, aunque este hallazgo

---

<sup>1</sup>. Son ellas, ciertamente, estructuras de pensamiento básicas y fundamentales de la historia humana con las que, en su momento, trabajaron el Renacimiento y la Modernidad Filosófica.

no es suficiente para comprobar que la concepción de lo divino es pieza clave para comprender criticar e, incluso, superar, la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige, sí logró constituirse en un argumento a su favor, pues al menos dejó ver que la concepción de lo divino era pieza fundamental en una de las transformaciones más cruciales de la cultura humana.

De esta forma, el hallazgo del capítulo primero, permitió pensar que si la concepción de lo divino había fungido como punto de separación entre mito y filosofía, existían también fuertes razones para pensar que ella misma era parte fundamental del entramado que logró dar sustento a la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige. Quedaba, pues, pendiente revisar bajo qué forma y por qué medios podía ser ella sustento de tan especial forma de vida. El camino se avizoraba muy largo. Imposible sería alcanzar el momento en el que, según mi opinión, había tenido lugar la promoción de esa organización social. Por tal razón, en la presente disertación aspiré tan sólo a localizar algunos de los elementos que, en su momento, pudieron dar sustento a tan singular forma de vida. Una revisión de la tradición aparecía, pues, inminente.

Así las cosas, por cuanto que el mito, la mitología había sido considerada “forma preferente de expresión de lo divino”<sup>2</sup>, decidí clarificar las características tan particulares que, desde la filosofía, podían ser atribuidas a la esfera de lo sagrado, como una esfera especial y específica, que por vez primera en la historia de la humanidad había tenido lugar como una presencia clara y definida. Siendo así, en el segundo capítulo me di a la tarea de revisar, desde una nueva perspectiva, el paso del mito a la filosofía. En esta ocasión, el punto de apoyo para la reflexión lo obtuve del análisis que del mito llevó a cabo K. Kerényi. Al suponer este último que el hombre arcaico se caracterizó por experimentar, como situación vital y específica, “una comparecencia, una presencia ante lo absoluto”, los datos y visiones contenidos en su análisis se presentaban como una excelente oportunidad para obtener elementos que permitiesen corroborar si tal comparecencia había o no pervivido en la filosofía y, de qué modo había logrado hacerlo. Por tanto, llevar a cabo el análisis del paso del mito a la filosofía bajo el auspicio de las ideas de Kerényi, se presentaba como vía adecuada para, en primer lugar, corroborar si la filosofía podía ser acreditada como el punto donde, por vez primera en la historia de la humanidad, había tenido lugar la presencia clara y definida de la esfera de lo divino y, en segundo, clarificar las muy particulares características que, como una esfera especial y específica; podían serle atribuidas. En este sentido, reflexionar, a la luz del análisis desarrollado por Kerényi, el paso del mito a la filosofía abría la posibilidad de mostrar que la

<sup>2</sup>. Kerényi, K. *La religión antigua*, pp. 46-47.

concepción de lo divino debía ser considerada elemento fundamental en la construcción de nuevos paradigmas de explicación y comprensión del mundo. Aparecían, así, nuevas vetas para explicar por qué la concepción de lo divino bien podía ser considerada pieza clave en la construcción de la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige.

No está de más señalar que, contra todo pronóstico, los datos ofrecidos por Kerényi fueron de completa ayuda, no sólo para corroborar que el surgimiento de la filosofía no fue un fenómeno en absoluto ajeno a un tipo de pensamiento religioso y que, por consiguiente, en él pervivía, aunque por vía de una importante reconfiguración, la comparecencia ante lo divino que, en su momento, distinguió al pensamiento mítico. Además, el análisis de Kerényi permitió garantizar que la concepción de lo divino era elemento fundamental en la construcción de nuevos paradigmas de explicación y comprensión del mundo. Por ello, el capítulo segundo logró desplegarse como otro argumento a favor de la idea, según la cual, el tipo de sociedad individualista que hoy nos rige está en íntima conexión con la visión que de lo divino se alcanzó, en un punto muy específico de la historia humana.

Si bien la exposición desarrollada en el capítulo segundo no alcanzó a detallar cuál era esa visión y de qué manera había podido influir en la construcción de ese tipo de sociedad; al descubrir que, por virtud de la comparecencia ante lo divino, la filosofía en sus orígenes se presentó como defensora y promotora de la vida en común, dejó bien claro que una y otro son elementos que van de la mano. De este modo, quedaba pendiente determinar, no ya la innegable dependencia que la vida en común conservaba respecto de lo divino, pues ello había quedado firmemente probado. Tampoco hacía falta presentar las características que lo divino había de reunir para ser sustento de la vida en común. En efecto, ellas también habían quedado establecidas. Se trataba, ciertamente, de una presencia absoluta, eterna, inmutable, fundamento y ley inmanente al universo, ley infalible de todo lo que es, ha sido y será, que impone un orden igualitario a todos los elementos de la naturaleza. Por tanto, sólo restaba clarificar las formas bajo las cuales podía tener lugar tal dependencia, es decir, explorar en qué medida una variación en la concepción de lo divino podía generar una diversificación en el rumbo y configuración de la vida social.

Para realizar tal exploración, decidí trabajar dos grandes esferas. La primera, el complejo universo de pensamiento griego mítico y filosófico. La segunda, la visión cristiana del mundo. Las razones por las que me incliné por ellas son particularmente sencillas. En efecto, por un lado, una y otra, por razones muy particulares y específicas, constituyen las estructuras de pensamiento más

básicas y fundamentales de la historia humana con las que, en su momento, trabajaron el Renacimiento y la Modernidad Filosófica. Por otro, al representar, una y otra, cambios radicales en la concepción de lo divino, lucían como caldos de cultivo donde explorar en qué medida, los cambios en la concepción de lo divino, representan variaciones en la disposición del orden social.

Pues bien, puesto que los ámbitos de reflexión eran dos, decidí agrupar los análisis subsecuentes en dos grandes secciones. La primera de ellas —que en realidad constituye la segunda parte del cuerpo entero de la disertación— se encaminó a revisar en el mundo griego los pasos y las consecuencias que, los cambios en la concepción de lo divino, representaron para la vida en común. Por su parte, la segunda de esas dos partes —que, a decir verdad, da cuerpo a la tercera y última parte de la disertación— se encaminó a dar cause al mismo asunto, pero, en este caso, la referencia fue el universo de pensamiento cristiano.

Por otra parte, puesto que una de las más importantes aportaciones del capítulo segundo no había sido otra sino descubrir que, en los orígenes de la filosofía, la tradición había optado y se había encaminado a la vida en común, una pregunta se hizo ineludible. Se trataba de explicar la razón por la cual, no obstante que la vida en común fue el camino al cual la filosofía en sus orígenes nos llamó y nos conectó, hoy por hoy vivimos en una sociedad preñada de un individualismo que crece con un furor que no parece tener fin. Los análisis desarrollados en los seis capítulos restantes, que divididos en dos partes iguales dieron cuerpo a la segunda y tercera parte de la disertación, tuvieron como consigna intentar contestar esta interrogante. De esta forma, el propósito de revisar los pasos y las consecuencias que el cambio en la concepción de lo divino exhibió, en primer término, en el mundo griego —a través del mito y la filosofía— y, en segundo, en el universo de pensamiento cristiano, a fin de explorar en qué medida una variación en la concepción de lo divino podía generar una diversificación en el rumbo y configuración de la vida en común; se combinó con la intención de localizar las razones por las cuales, en sentido contrario a la tradición, el mundo social actual se encuentra preñado de un individualismo que no parece encontrar límites.

Inició, así, la segunda parte de esta disertación con la doble tarea ya aludida. Por ello, el capítulo tercero tuvo como meta la revisión de las diferencias específicas para la vida social que, de frente al mito, se desprendían de la transformación de la concepción de lo divino, promovida por la filosofía. Por tanto, una vez más debía revisar el paso del mito a la filosofía. Pero, en esta ocasión el análisis tenía que ser desarrollado desde un nuevo y primordial aspecto; a saber: la idea que uno y otra habían producido de lo humano. Cabe destacar que las conclusiones que el tercer capítulo

aportó fueron de gran utilidad para el desarrollo de los análisis ulteriores. En efecto, el capítulo tercero dejó en claro que, entre mito y filosofía, la concepción de lo humano había estado guiada por la idea de θεωρία o, lo que es lo mismo, por una contemplación festiva y sapiente de lo divino que obra en consecuencia. Razón por la cual, con él se pudo comprobar que, a pesar de caracterizarse por una fuerte transformación de la concepción de lo divino, la filosofía se mantuvo fiel a lo que, hasta con el mito, había funcionado, según opinión de Kerényi, como el sentido griego de la existencia; a saber: *contemplar y ser contemplado*.

Así las cosas, el capítulo tercero puede contar entre sus características la virtud de hacer aparecer el sentido griego de la existencia como aquello a lo cual la tradición nos hubo librado. Por ello, sus resultados abrieron la necesidad de realizar una doble tarea. Por un lado, corroborar si la posteridad había estado en conformidad con tal sentido y, por otro, localizar las formas en las que habría intentado conservarlo. No está de más señalar ahora que los análisis desarrollados en capítulos posteriores, fundamentalmente en el sexto y los que a él le siguieron, lograron descubrir que, lo que en un primer momento, en consonancia con Kerényi, se consideró el sentido griego de la existencia, era en realidad, un motivo básico del existir humano, pues se presentó como motor ineludible del origen de la vida social y, por consiguiente, esquema básico de la vida en común. Pero, en su momento, hablaré de los elementos a partir de los cuales esa conclusión llegó a construirse. Ahora he de concentrar la atención en otros de los resultados ofrecidos por el capítulo que ahora está en cuestión.

Con ayuda de la exposición llevada a cabo por R. Otto en su texto intitulado *Lo Santo*, el capítulo tercero logró comprobar que la experiencia filosófica no puede dejar de ser apreciada como una verdadera y típica experiencia religiosa. Asimismo, se pudo llegar a definir el objeto de esta singular experiencia; a saber, una prepotencia absoluta, una majestad tremenda —absuelta de ser propiedad de un ser determinado— a la que están sometidas, rendidas y sujetas en obediencia, acatamiento y repetición, todas las cosas. Por ello, además, logró precisar la singular actitud que tal experiencia promovía; a saber: la clara conciencia, por parte del ser humano, de su nulidad o incapacidad de interferencia en el cumplimiento o realización de esa ley. Así, el capítulo tercero logró poner en claro las razones por las cuales la contemplación de la majestad y eficacia del cumplimiento de esa ley inmutable y necesaria se constituyó en el ideal de vida de quien, a diferencia del mito, la filosofía consideró era el hombre sabio y virtuoso. Por tal razón, el capítulo tercero dejó ver en qué medida, el impulsar la contemplación como ideal de vida virtuosa y sabia, implicó

una fuerte transformación para las categorías clave del esquema mítico. Sobre todo en lo que a los alcances y límites del conocimiento humano respecta, pues, a diferencia del mito, la filosofía llegó a reivindicar la existencia de una ciencia humana de la ciencia divina y llegó a considerar sabiduría a tal ciencia; ciencia buscada y la más deseable de todas las ciencias.

Por otra parte, el capítulo tercero comprobó que, la razón por la cual la filosofía llegó a pretender la efectividad de tal ciencia descansó en una hipótesis por demás significativa. Me refiero, ciertamente, a la idea de que el ser humano participa de lo divino, por virtud de su λόγος. Cabe señalar que esta idea, con su especificidad y diferencias, no habrá de ser del todo ajena a la imagen que del ser humano promulgó la visión cristiana del mundo. Pero de ello hablaré en su oportunidad. Por el momento, debo anotar que por virtud de este hallazgo, el capítulo tercero dejó ver que, gracias a la definición del hombre como un ser del λόγος, la filosofía no sólo libró al hombre a la contemplación de lo divino sino, lo que es más, lo supuso capaz de proseguir, cargar con, padecer, aguantar, sufrir y soportar la vida en común. En otras palabras, de hacer, crear, producir, causar, ocasionar, contribuir y servir a la comunidad.

Así las cosas, los hallazgos del capítulo tercero hicieron urgentes al menos dos cosas. Primera, puesto que en consonancia con el segundo, el capítulo citado había llegado también a concluir que la filosofía en sus orígenes no fue un fenómeno ajeno a un tipo de pensamiento religioso, se volvió urgente clarificar el tipo de pensamiento al cual ella estuvo ligada. Segunda, dado que, por virtud de su perfil religioso, la filosofía estuvo en capacidad de librar al hombre a la vida en común, a la comunidad, parecía insoslayable precisar, además, el tipo de comunidad a la que ese tipo de pensamiento religioso podía encaminar. Por tanto, la relación que la concepción de lo divino pudo guardar con la organización social en el mundo griego tenía que ser aclarada. Mas, a decir verdad, con esta tarea se comenzaba a dar salida a la necesidad de explorar en qué medida una variación en la concepción de lo divino podía generar una diversificación en el rumbo y configuración de la vida social.

La tarea de clarificar las formas bajo las cuales, en el mundo griego, pudo tener lugar la dependencia entre vida en común y concepción de lo divino, fue responsabilidad de los capítulos cuarto y quinto. El capítulo cuarto se dio a la tarea de explicar sucintamente los diferentes formatos en los que concibió lo divino, tanto el griego arcaico como el griego que vivió en los tiempos en los que tuvo lugar la aparición de la filosofía. Con la ayuda de W. Otto logré determinar la existencia de dos esquemas básicos de religión en Grecia. Así, hablé de religión preolímpica y de reli-

gión olímpica: Pude comprobar que la primera de ellas correspondió a la primera civilización palatina fundada en Creta (ca. 2000-17000 a. C.) y se mantuvo vigente hasta el siglo XII antes de nuestra era, cuando el poderío micénico se quebró bajo el avance de las tribus dóricas que irrumpen en la Grecia continental. Asimismo, ofrecí elementos para convenir que la segunda fue consecuencia de caída del imperio micénico y, no sin evoluciones se mantuvo vigente hasta el momento en el que la filosofía hizo su aparición (s. VI a. C.). Ahora bien, en lo que a la breve presentación de los postulados básicos de cada una de estas dos visiones religiosas respecta, debo advertir que fue de mucha ayuda la combinación que llevé a cabo de las ideas desarrolladas por W. Otto y las propuestas que, cada uno por su cuenta, procuran Cornford y Vernant. Por ello, el capítulo cuarto pudo concluir que mientras la religión preolímpica se distinguió por ser una religión matriarcal y telúrica, la olímpica se caracterizó como una religión patriarcal y celeste, pues en esta última fue Zeus, y no Moira, la figura central.

Por otra parte, una vez determinadas las características esenciales de cada visión religiosa, fue muy sencillo caer en cuenta que una y otra eran claros reflejos de un tipo especial y específico de organización social. En efecto, el capítulo en cuestión pudo comprobar que, por su parte, la religión preolímpica parecía hacer alusión a la vida palatina; a la vida donde, por una razón arcana, hermética e inescrutable, una figura es el eje del poder absoluto e incontrovertible y, por tanto, el centro de las distribuciones e intercambios, de las atribuciones y los dones, de las propiedades y las mercancías; no sólo porque de tal centro todo sale sino, porque a él todo llega. Asimismo, pudo hacer ver que la religión olímpica parecía ser parte esencial de una organización social cercana a un tipo de vida feudal, es decir, a la vida donde existen varios señores o dueños de un pedazo de tierra, los cuales tienen absoluto dominio única y exclusivamente sobre ese fragmento de tierra y los frutos y bienes que ella produce y acoge —incluidos los hombres y mujeres que en ella trabajan. Así las cosas, el capítulo cuarto logró corroborar con claridad que la concepción de lo divino juega un papel fundamental en la constitución y organización social. Por ello, logró dejar en claro que traer de nueva cuenta al ámbito filosófico la reflexión sobre lo divino puede ser clave para comprender, criticar e incluso superar, la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige.

Ahora bien, puesto que el orden “feudal” denunciado por la religión olímpica nada tiene en común con el orden social vigente en la aparición de la filosofía, el cuarto capítulo también se dio a la tarea de indagar la relación que la religión olímpica podía guardar con la fundación de la democracia en Grecia. Los resultados fueron sorprendentes. Parecía que democracia y religión olímpica

pica eran perfectamente compatibles, pues el libre juego de las voluntades no era del todo ajeno a la idea de pequeños reinos donde uno y sólo uno era el dueño y señor. Por tanto, sólo faltaba determinar si la filosofía en sus orígenes se encontró ligada a alguno de los dos tipos de pensamiento religioso descritos por el capítulo cuarto. De ser así, nada impediría precisar el tipo de comunidad que ella intentó defender. Con todo, la situación se presentaba compleja.

A decir verdad, el capítulo cuarto había llegado a descubrir que la imaginación olímpica nunca fue capaz de determinar con claridad, si lo que ocasionó el ordenamiento del mundo fue el capricho o la sabiduría de Zeus. Por ello, ese capítulo concluyó que la religión olímpica se caracterizó por haber dado vida a un elemental dilema. En efecto, asumidas las estipulaciones básicas del mito olímpico, el ser humano tenía abiertas dos alternativas de vida contrapuestas y contradictorias; a saber: o bien la *desesperación*, promovida por la incertidumbre que provoca la convicción de la acción caprichosa del poder divino, o bien la *esperanza*, sustentada en la certidumbre que suscita la seguridad de la acción sabia y bondadosa del poder divino. Es que, una y otra se distinguen por su inclinación, o bien a afirmar, o bien a negar, la presencia en el mundo de un principio misterioso —*νοῦς*— que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia. Así, mientras que la una se inclinaba por suponer que en el mundo había un orden que existía en sí mismo, independiente del ser del ente, la otra negaba esta opción y, por tanto, afirmaba que tal orden no existía. Por tal razón, llegué a concluir que ambas inclinaciones —ajustadas, una y otra a los cuernos del dilema *desesperación-esperanza*, abiertos por el mito olímpico— lo graban caracterizar, cada una por su parte, alguno de los dos tipos conocidos de temperamento humano a los que, con ayuda de Cornford, correspondientemente denominé «el místico» y «el científico». Por ello, llegué a suponer que determinar el tipo de pensamiento religioso al cual había estado ligado el surgimiento de la filosofía, exigía, además, precisar la postura que la filosofía había tenido frente a este dilema.

Muy pronto, el capítulo quinto pudo descubrir que, en un primer momento, la filosofía había logrado producir una explicación del mundo favorable al temperamento «místico» y que, paradójicamente, casi inmediatamente había logrado producir otra explicación conforme al temperamento «científico». Por tanto, los argumentos desarrollados en este capítulo lograron probar la presencia de dos tendencias contrarias y contrapuestas en el origen de la filosofía; a saber: la, así llamada, «tendencia mística» y la denominada «tendencia científica». De la misma forma, se logró clarificar que una y otra se encontraban relacionadas con ciertas concepciones de lo divino. Así, mientras la

primera parecía estar en íntima relación con la religión preolímpica y la asunción de la presencia en el mundo de una fuerza ciega e implacable, a la manera de Moira, la segunda se acercaba más a la religión olímpica que defendía la existencia de dioses volubles y caprichos, a la manera de Zeus. Por ello, el capítulo quinto logró verificar que, mientras la «tendencia mística» parecía apoyar una forma de organización más afín a una monarquía, la «tendencia científica» parecía apoyar algo más cercano a una democracia. Además, pudo hacer ver que, mientras la «tendencia científica» era más cercana al individualismo, la «tendencia mística» era más cercana a una forma de vida social que nada tenía que ver con esa figura.

Ahora bien, el capítulo quinto logró determinar que la razón de ser de esta doble proyección de la filosofía se encontraba en lo que Vernant, sin explotarlo debidamente, llama la “renovación orientalizante”. En efecto, Vernant anuncia que hacia finales de la era geométrica (900-750 a. c.) hubo en Grecia un reencuentro con Oriente. Este hecho lo confirma y explica Forrest. Él dice que tal reencuentro tuvo lugar por virtud de la expansión económica que tuvo lugar por esa misma época<sup>3</sup>. Así, pude llegar a concluir que, cada una de las tendencias presentadas por la filosofía en sus orígenes no representaban sino la sutil y novedosa reconfiguración que el universo de pensamiento olímpico había logrado adquirir a la luz del contacto con las ideas recién llegadas de Oriente por virtud de la redescubierta figura de Moira. Por esta razón, en sentido contrario a lo concluido por Vernant, el capítulo quinto logró comprobar que la renovación orientalizante, y no la democracia griega como ha llegado a suponer este autor, era el origen no sólo de la filosofía sino, además, de esa forma de organización social tal y como se desarrolló en la Atenas de Pericles.

Puesto que, a fin de cuentas, la tarea general de la disertación no era otra que probar que la reflexión acerca de lo divino podía ser considerada una vía adecuada para, en su momento, comprender, criticar e incluso superar, la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige. El capítulo quinto logró aducir nuevos elementos de juicio que permitieron clarificar la razón por la cual el ser humano, al ser o no entendido como un ser abierto y dirigido a lo divino, está o no en capacidad de ser concebido como un ser convocado a la vida en común. Es que, al corroborar que el surgimiento de la filosofía no había sido un acontecimiento ajeno a un tipo de pensamiento religioso y al haber logrado determinar cuál había sido ese pensamiento, dejó ver que este último había funcionado como un elemento fundamental a la hora de fijar los alcances y límites de la acción humana en el ámbito social.

---

<sup>3</sup>. Cf. Forrest, W. G. *Op. Cit.*, p. 67.

Bajo este contexto, el capítulo quinto logró alcanzar varias metas. En primer lugar, fue capaz de determinar a qué tipo de pensamiento religioso estuvo ligado el surgimiento de la filosofía. En segundo, a partir de tal localización, pudo dejar muy en claro que la razón de ser de la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige no tenía otro origen que el dilema abierto por la religión olímpica, aunque su formulación sistemática había hallado cimientos en la filosofía, por vía de su «tendencia científica». Por ende, los descubrimientos presentes en el quinto capítulo sirvieron para constatar que la concepción de lo divino era elemento decisivo en la definición y sentido de la organización de la vida social.

Por otra parte, y esto es lo más importante, el capítulo quinto también pudo dar una pista respecto de dónde podría encontrarse la razón de ser de la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige, pues había dejado ver que esta última no tenía otra razón de ser que el triunfo de la «tendencia científica» en la historia de la cultura. Siendo así, los descubrimientos por él realizados abrieron la necesidad de intentar descubrir los caminos por medio de los cuales la «tendencia científica» pudo abrirse paso hacia la posteridad. A dar salida a este asunto se dedicó la tercera parte de esta disertación. Aunque, esta no fue su única tarea. En efecto, puesto que la presente disertación también tenía como meta evaluar nuestra aptitud para, hoy por hoy, proseguir, persistir y avanzar en la travesía a la que la filosofía, en una primera instancia, había encaminado a la humanidad, a saber: la vida en común, la tercera parte, compuesta por los capítulos sexto, séptimo y octavo, tuvo además a su cargo, la ocupación de precisar si, en los caminos por medio de los cuales la «tendencia científica» pudo abrirse paso hacia la posteridad y conseguir, así, el triunfo del individualismo, coexistieron elementos que, hoy por hoy, hicieran plausible un reencuentro con la vida en común.

En este sentido, la tercera parte tuvo una doble tarea. Por un lado, revelar los caminos por medio de los cuales la «tendencia científica» pudo abrirse paso en la posteridad y, así, esbozar la génesis y evolución de nuestra propia, singular y temporal forma de hacer vida y concebir la humanidad. Por otro, descubrir si en tales caminos existieron elementos que, hoy por hoy, hicieran plausible un reencuentro con la vida en común.

Pues bien, es imposible hacer del lado el hecho que la visión cristiana del mundo es paso fundamental en el desarrollo de nuestra propia, singular y temporal forma de hacer vida y concebir la humanidad. Por consiguiente, la tercera parte de esta disertación se encaminó a dirimir si tal visión podía o no ser considerada universo simbólico propicio para el triunfo del individualismo o,

en su defecto, para la construcción de la vida en común. Cabe señalar que para llevar a cabo tal evaluación, la tarea de analizar y exponer la especial construcción que la visión cristiana produjo de la identidad individual resultó ser una vía sucinta y efectiva; sobre todo porque varios autores, entre los que destacan Max Weber y Peter Brown —cada uno con diversas razones y en diferentes momentos— han ofrecido argumentos que, de acuerdo al caso, pueden ser aducidos a favor de la opinión, según la cual, el universo de pensamiento cristiano es propicio para la instauración del individualismo<sup>4</sup>.

Por otra parte, debido a que el universo de pensamiento cristiano no puede ser comprendido sino como una tradición de pensamiento enfrentada a la griega —sea mítica o filosófica—, el capítulo sexto, sirviéndose de algunas de las ideas desarrolladas en este punto por Vernant, se dio a la tarea de indagar los contenidos, límites, valores y procedimientos adoptados por el mundo mítico y filosófico griegos a la hora de dotar a la individualidad humana de cierto estatuto más o menos coherente y socialmente establecido. Pero, puesto que, así como el universo de pensamiento cristiano tiene como innegable antecedente al pensamiento griego, este último, por su parte, desdobra a la mentalidad primitiva como paso anterior obligado, antes de abordar el asunto de la construcción de la individualidad en el mundo griego —para, ulteriormente y por medio del contraste, abordar la que por su parte ofreció el pensamiento cristiano—, primeramente me di a la tarea de hacer todos los esfuerzos por componer una breve arqueología de la disposición de la identidad, sea ya personal o comunitaria, en la mentalidad primitiva. Arqueología que, a decir verdad, no puede tener sino un valor aproximado. En efecto, me di a la tarea de exponer la manifestación más arcaica de la vida social humana hasta ahora conocida; a saber: el totemismo o, lo que es lo mismo, la equivalente entre una sociedad de especies naturales y un universo de grupos sociales.

Empero, a la hora de analizar esa forma de vida, procuré hacer dos cosas, que a la luz de las metas y alcances de esta disertación, se presentaron como de fundamental importancia. Por un lado, evitar enfrascarme en arduos problemas de antropología arcaica y paleontología. Por otro, no intentar producir síntesis alguna de lo que podría ser considerado “el pensamiento de los pueblos primitivos”. Cabe señalar que las ideas expuestas por Lévy-Strauss, Cantoni, Becker y algunos otros fueron de gran ayuda para acoger esta restricción. En efecto, los datos presentados por cada

---

<sup>4</sup>. Para corroborar, ampliar y precisar esta idea remito al texto de M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [Traducción de Luis Legaz Lacambra, Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, México: F.C.E., (Obras de Sociología) 2003; 564pp.] y al de P. Brown, *The Making of Late Antiquity* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978; 135pp.]

uno de ellos me abrieron la oportunidad de pensar que, para componer una breve exposición de los elementos que en la estructura humana dieron ocasión a la vida social, era útil partir de un dato fundamental y hartamente señalado de la mente humana en general; a saber: el hecho que *el ser humano no se contenta con conocer*, sino que además, *se ve a sí mismo en el acto de conocer*<sup>5</sup>. Así, a partir de este dato me di a la tarea de analizar el totemismo para, a su vez, intentar comprender las necesidades que el ser humano primitivo procuró cubrir con la vida social y, así, arrojar luz sobre el origen y razón de ser de esta última en la humanidad.

Cabe advertir que el capítulo sexto alcanzó varias conclusiones. En primer lugar, pudo comprobar que la causa de la vida social no era otra sino el hecho que *el ser humano no se contenta con conocer*, sino que además, *se ve a sí mismo en el acto de conocer*. Descubrió que por virtud de tal capacidad, el hombre primitivo se encontró, constantemente y sin remedio, absorto en sí mismo y que, por causa de tal estado, se vio en la necesidad de hacerse de algún mecanismo que le permitiera materializar y concretar, más allá de la claridad de la propia conciencia, la singularidad de cada particular existencia individual. Dicho de otra forma, el capítulo sexto pudo explicar que, al encuentro con su ser único, singular e individual o, lo que es lo mismo, al descubrir que él mismo es consigo mismo lo mismo, el ser humano arcaico se vio en la necesidad de poner en el mundo, con "evidencia material", ese dato reportado por la conciencia. Por ello, el capítulo que ahora está en cuestión pudo dejar ver que la fundación de la vida social responde a esta necesidad. Ahora bien, también pudo exponer la razón por la cual en el origen de los tiempos la vida social humana se presentó bajo la forma del totemismo, pues dejó ver que el ser humano primitivo no tuvo otro dato más a la mano que la incommensurable variedad que localizaba constantemente en la naturaleza misma, para administrar diferencias en la incólume homogeneidad que la capacidad de autoconciencia procura, por su parte, al género humano.

El individuo humano como unidad viviente está constituido por factores puramente universales, es enteramente colectivo y por lo tanto no hay ninguna clase de oposición entre él y la colectividad.<sup>6</sup>

<sup>5</sup>. A lo largo de la historia, esta capacidad humana ha recibido varias denominaciones. Ante todo, se le ha llamado "autoconciencia". Pero, también, se ha hablado de "autoposición" o de "saber de sí". No expondré aquí la razón de ser de tal variedad de denominaciones. , pues ello me desviaría sobremedida de los límites y metas que esta exposición se ha propuesto. Por ello, tan sólo anotaré que con tal variedad de expresiones se trata de hacer alusión a un mismo hecho, a saber: la capacidad humana ya citada.

<sup>6</sup>. C. G. Jung. *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, p. 70.

Así las cosas, el capítulo sexto pudo comprobar que la única vía por la cual el ser humano consideró viable materializar su individualidad y, con ello, romper la homogeneidad que trae consigo la idéntica experiencia de la identidad individual, que comparten habrán de compartir unas con otras cada una de las múltiples conciencias que existen, han existido y están aún por existir, no fue otra sino la de importar, a la homogeneidad de la experiencia humana de la identidad individual, las diferencias presentes en la naturaleza. Por tanto, hubo oportunidad de probar que, al importar de la naturaleza las diferencias que cada yo necesita para ser afirmado en su inconmensurabilidad, la homogeneidad con la que la experiencia de la identidad individual envuelve al género humano, queda subsumida en la afirmación material, tangible, perceptible y concreta de cada yo individual.

Ahora bien, puesto que la naturaleza fue concebida como un verdadero campo de fuerzas que se atraen y se rechazan, la vida social no pudo sino funcionar en los mismo términos que su modelo. Ello explica la organización binaria o en opuestos que caracterizó a la sociedad primitiva y pone a la vista la razón por la cual ella se organizó como un escenario propicio para la exaltación competitiva del yo. Ciertamente. Toda vez que el hombre primitivo consideró que el mundo natural estaba ordenado en clases, en grupos, en tipos, pues el hombre primitivo así considero estaba ordenado el mundo natural, la exaltación competitiva del yo no podía sino haber sido guiada por una organización humana en clanes, tribus, hordas, fratrías que, por lo que ya ha sido explicado, operaban mediante una serie de dicotomías. Por ello, el capítulo sexto pudo revelar que el universo social primitivo se caracterizó por una fuerte disolución de lo individual en lo colectivo.

El pensamiento y el sentir colectivos y el logro colectivo se cumplen relativamente sin esfuerzo en comparación con la función y el logro individuales, por lo cual es siempre muy grande la tentación de dejar que la función colectiva sustituya a la diferenciación de la personalidad. Al superficializarse y finalmente disolverse en la psique colectiva la personalidad diferenciada de ella y resguardada por el prestigio mágico, se produce en el individuo una "pérdida de alma", pues un logro importante ha sido dejado de lado o hecho retroceder.<sup>7</sup>

Aunque, a decir verdad, algo sorprendente ocurrió cuando se analizó el ideal de vida heroico. Se constató que el esquema básico de interacción social no había cambiado mucho. Se pudo comprobar que, si bien bajo otras prácticas, una disolución de lo individual en lo colectivo seguía operando como forma básica de cohesión social.

---

<sup>7</sup>. *Ibid.*, p. 42.

Así la persona se convierte en verdad colectiva. Esto es siempre el comienzo del fin. En efecto, crear prestigio es un logro positivo no sólo del individuo que se destaca sino también de su clan.<sup>8</sup>

Bajo este orden de ideas, el capítulo sexto pudo llegar a comprobar que la sociedad de castas y el sistema totémico eran, en esencia lo mismo. No obstante, pudo acreditar que, mientras que el *saber de sí* había funcionado como detonante del totemismo, la *conciencia de la muerte* había fungido como el punto de partida de la sociedad de castas<sup>9</sup>. Sin embargo, el esquema de interacción social seguía siendo el mismo; a saber: un escenario propicio para la exaltación competitiva del yo. Se descubrió, así, que el individualismo, en que tal exaltación competitiva consiste, era, no un tema aparecido con o propiciado por la visión cristiana del mundo, sino motivo básico de toda la vida social previa a él; es decir, sistema totémico y sociedad de castas. Por ello, el capítulo sexto pudo llegar a concluir que, lo que Kerényi había llegado a considerar el sentido griego de la existencia; a saber: *contemplar y ser contemplado*, en realidad constituía, por virtud de la autoconciencia, el motivo básico más original del existir humano.

Por consiguiente, resultaba urgente verificar si el universo de pensamiento cristiano había o no perseverado en el esquema de organización social basado en la exaltación competitiva del yo y, así, estar en posición de determinar en qué medida había participado en la construcción y asentamiento de la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige. Los capítulos séptimo y octavo se encargaron de dar salida a esta interrogante.

Con argumentos amplios y sobrados el capítulo séptimo pudo llegar a comprobar que el universo de pensamiento cristiano significó una franca oposición a la organización totémica o de castas y, por tanto, una dura crítica a la exaltación competitiva del yo y a la disolución de lo individual en lo colectivo o, lo que es lo mismo, al hecho que la persona no tuviera otra opción que convertirse o, mejor dicho, encarnarse, la verdad colectiva. Es cierto, como quedó aclarado en los capítulos segundo y quinto, por virtud de "la muerte de Sócrates, también la filosofía logró promover una crítica similar. Se trata, según anoté, de una vida supeditada, guiada y conformada con vistas a y por lo absoluto. Esto significa que se trata de una vida guiada por lo incondicional o, lo que es lo mismo, por una resolución con la que cada sí mismo se identifica y que se vuelve clara con la re-

<sup>8</sup>. Ibid., pp. 42.43.

<sup>9</sup>. Desde esta perspectiva, el sistema de castas revela que el individuo ya no está más regido por la ley de la metamorfosis sino que ley de la destrucción es su más íntima evidencia. Del mismo modo, deja ver que una diferenciación entre la esfera de lo sagrado y lo profano había comenzado a darse sin ser, sin embargo, tajante ni absoluta, como con la aparición de la filosofía.

flexión sobre un fondo de concebible profundidad. Una vida, por consiguiente, fundada en la absoluta confianza y fidelidad a la resolución que, por reflexión, una vez se dio a la personal existencia; a saber: vivir conforme al bien supremo en la naturaleza toda y, así, cumplir y hacer cumplir la ley o regla de reparto común a todos. Las razones por las cuales la filosofía pudo llegar a ser un signo de revolución, ruptura con el sistema de valores que dio sustento a la vida heroica y, por consecuencia, a la estructura social totémica, quedaron aclarados en el capítulo tercero. El capítulo séptimo hizo lo mismo, pero en cuanto a lo que a la visión cristiana del mundo respecta. Así, dejó claro que, gracias a la ascensión de un dios creador trascendente al mundo, la visión cristiana no sólo logró desprenderse de todo esquema naturalista e inmanentista sino, sobretudo, combatir el detrimento del individuo que la sociedad heroica y totémica promovían. En efecto, toda vez que ese dios, por su trascendencia, se presenta del todo ajeno al mundo, se erige como una perfecta y absoluta alteridad que, por un lado, permite recuperar la homogeneidad que, en virtud de la autoconciencia, caracteriza al género humano, y, por otro, al distinguirse como el contemplador por excelencia, logra concretar, materializar, realizar, la individualidad de cada cual.<sup>10</sup>

En este orden de ideas, el capítulo séptimo pudo concluir que, en sentido estrictamente teórico, es decir, en cuanto sistematización o, mejor dicho, en cuanto construcción intelectual metódica y organizada de ideas, de conceptos abstractos, la visión cristiana debe ser vista como la descubridora de la individualidad y, por tanto, como una vía por la cual se intentó cumplir el motivo más básico, más original del existir humano; a saber: *contemplar y ser contemplado*. En efecto, al colocar la diferencia más allá de este mundo, la visión cristiana logra las condiciones teóricas para que las múltiples conciencias sean capaces de abandonar el combate y la negación del otro como vía de afirmación. Por ello, la visión cristiana del mundo no es universo de pensamiento propicio al individualismo. En efecto, aunque al lograr combatir la disolución de lo individual en lo colectivo, consigue que lo individual prevalezca sobre lo colectivo, es capaz de plantear la identificación y, desde ella, la unificación de los seres humanos en fraternidad, unidad, armonía y concordia, pues logra presentarse como una construcción intelectual que es capaz de explicar cómo y por qué lo individual puede ser puesto al servicio de lo comunitario, sin el peligro de que la peculiaridad y la

---

<sup>10</sup> ¿Parece, por tal razón, que la afirmación del yo habrá de quedar circunscrita a la negación de ese Dios? De la solución de esta interrogante no podré aquí ocuparme. Su resolución rebasa con mucho los límites que han dado fronteras a esta disertación. Con todo, creo que la respuesta a este asunto, con ciertas delimitaciones, no puede ser nunca negativa. En efecto, un arcaico hábito al combate parecerá determinar la comprensión del destino de la humanidad. Es decir, un arcaico deseo de disputar y negar, adquirido desde tiempos inmemoriales, rehusará morir y ello definirá los rumbos que más adelante habrá de vivir la humanidad. Entonces, la muerte de Dios y otros temas parecidos no se harán esperar. Así, el abandono y la negación de ese dios disputarán ser el sentido último de la humanidad.

singularidad de cada ser personal sea puesto en riesgo. Por tal razón, la visión cristiana pudo ser presentada como el fundamento de una nueva cultura comunitaria. Las metas y mecanismos de esa nueva cultura quedaron descritos en el capítulo octavo.

El octavo y último capítulo de esta disertación logró llevar a acabo una distinción entre colectividad y comunidad, entre individualismo e individuación. Así, pudo aclarar que una cosa es la afirmación competitiva del yo y otra muy diferente el poner lo colectivo al servicio del desarrollo de la personalidad de cada cual y, viceversa. Por ello, el capítulo octavo describió la nueva cultura comunitaria fundada por el universo de pensamiento cristiano como una cultura del amor y de la lucha humana contra la opresión, la subyugación y el dominio del hombre por el hombre. Por tal razón, este capítulo pudo concluir que la visión cristiana del mundo fue capaz de ofrecer un principio comunitario a la vida social sin cancelar la individualidad. Por tanto, dejó ver que a pesar de ser ella la descubridora de la individualidad, no ha tenido parte directa en el proceso que dio lugar al saber implícito a partir del cual se constituyó el espacio epistémico que posibilitó esa visión del mundo que encontró, en el tipo individualista de sociedad que hoy nos rige, el único punto de resolución de la existencia humana. Abierto quedó, por consiguiente, el asunto de precisar los pasos y los medios que dieron fundamento a esta clase de organización social.

Bajo este orden de ideas, bien puede decirse que los análisis aquí presentados han dejado ver que la concepción de lo divino es fuente primordial para comprender los rumbos que la vida social puede tomar. Por consiguiente, han logrado explicar por qué la reflexión de este asunto en modo alguno es desdeñable a la hora de intentar solventar una de las dificultades más acuciosas de nuestra época; a saber: la crisis que hoy por hoy atraviesa la vida en común. Ahora bien, la razón por la cual estas conclusiones son propicias para la construcción de una antropología humanista y una metafísica simbólica las expongo enseguida.

De manera general, la palabra 'símbolo' (derivada del griego σύμβολον) significa: "señal" o "signo" a través de la cual uno infiere una cosa. Con todo, si el vocablo 'símbolo' hace referencia a "signo" o "señal", se debe a que con el vocablo σύμβολον los griegos hacían referencia a las mitades de una moneda que dos personas (cada uno una mitad) conservaban a fin de, tras una larga separación, tener prueba de identidad de quien presentase la otra mitad. Por ello, la palabra griega σύμβολον (entre otra gran gama de significados) refiere, además, tanto a la idea de "acomodar", "ajustar", "cuadrar cada una de dos mitades o piezas correspondientes", "ajustarse una cosa con

otra”, como a la de “conformarse mitades”<sup>11</sup>. No obstante, cada mitad no adquiere completamente su carácter de σύμβολον, sino hasta el “cerrar”, el “ajustar”, el “apretarse”, o “estrecharse”, es decir, hasta el “cerrar completamente.”<sup>12</sup> Es que, entonces, reina el sosiego, la quietud y la calma<sup>13</sup>. Ciertamente, cuando dos mitades se ajustan, se cierran y, en este cerrarse, se aprietan, de un modo u otro, dado este estrechamiento, impiden, de una vez y para siempre, la entrada (ajuste o cierre) a cualquier otra cosa que, impostora, intente coincidir con alguna de aquellas dos mitades. Así, cuando ambas mitades se encuentran y, en su encuentro, “prohíben”, “impiden” y “niegan la entrada”, “concluyen” o “acaban” la búsqueda y el riesgo.

Ahora bien, según quedó aclarado, en el esquema totémico y heroico el hombre funcionó como símbolo del hombre. Pero, según se comprobó, este postulado generó una serie de problemas en la organización social humana. En efecto, cuando se consideró que el hombre era símbolo del hombre, la discriminación, la opresión, la esclavitud y la guerra, se perfilaron como horizonte de la acción humana. Ahora bien, la visión cristiana, funcionó como una concepción del mundo que sugirió un tipo de relación distinta. Ella supuso que lo divino era símbolo de lo humano y, en función de ello, promovió una construcción intelectual propicia para la fraternidad, la unidad, la armonía y la comunidad entre los seres humanos. Por tal razón, bien puede llegar a considerarse que la naturaleza del símbolo o, mejor dicho, de la contraparte con la que se supone ha de completarse, cerrarse, ajustarse lo humano, es de suma importancia para dar o no sustento a una antropología verdaderamente *humanista*<sup>14</sup>, es decir, una antropología capaz, no sólo de estudiar al ser humano en lo que tiene de específico para dar a conocer su naturaleza peculiar sino, ante todo, de hacer que el hombre sea aquello que debe ser de acuerdo a su naturaleza espiritual específica, es decir, incrementar su potencial.

Por otra parte, puesto que esta antropología reclama dirigir el pensamiento hacia una única cuestión: “¿Qué características deben reunir [o, mejor dicho, de hecho reúnen] el fundamento y el origen de la totalidad del mundo para que ese “algo” —esa *estructura* esencial del mundo [en este

<sup>11</sup>. Cf. σύμβολον, en Lidell, and Scott, *Op. Cit.*

<sup>12</sup>. Aunque no con ello quiero decir que antes del encuentro no sea ninguna señal o signo. De hecho lo son porque es esa mitad y no otra la que ha de ajustarse o cerrar el círculo. Con todo, no se evidencia como verdadero signo, sino hasta que se “topa” con la mitad de la cual ella es su contraparte.

<sup>13</sup>. De ahí que ‘símbolo’ también signifique “punto de contacto”, “confluencia de dos ríos”, “introducirse una cosa en otra muy íntimamente”, “máquina con la cual se entretejen cuerdas”.

<sup>14</sup>. Para los sentidos aquí utilizados del término ‘humanismo’ Cf. J. Ferrater Mora, *Op. Cit.*, N. Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, Traducción de Alfredo N. Galletti, México, F.C.E., 1998; G. Realy y D. Antiseri, *Op. Cit.*, pp. 26-33 y W. Jaeger. *Paideia*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, F.C.E., 2000; 1151pp., pp. 3-16.

caso, el hombre tal y como ha de quedar descrito por esa antropología]— resulte *posible*?<sup>15</sup> tal antropología no puede concretarse sino bajo el auspicio de una metafísica. Por tanto, la metafísica que la antropología humanística pide no puede ser sino una metafísica simbólica, es decir, una metafísica que se erija como una construcción metódica y organizada de carácter hipotético que describa y explique cuáles han de ser las características que debe reunir lo que habrá de considerarse símbolo de lo humano, a fin de provocar una nueva noción de ser humano que corresponda más cercanamente a las necesidades humanas actuales y, por ende, coadyuve al desarrollo de la totalidad del carácter humano como un ser comunitario.

Por consiguiente, esta disertación deja muy en claro que, si lo que se pretende es generar un nuevo sentido del hombre y sus problemas para ofrecer un sentido pleno a la existencia del hombre en la tierra, hoy día es de suma importancia poner en claro lo que ha de considerarse símbolo de lo humano. Así, deja ver que es fundamental distanciarse, compararse, relacionarse de cara al pasado, en franco oposición y revaloración de él, para tasarlo como pensamientos de hombres, productos de una cultura determinada, resultados de experiencias parciales y, así, promover la posibilidad de criticar, evaluar, transformar y superar las propuestas que esa tradición anima.

Ahora bien, puesto que aquí he llevado a cabo una exploración de ese pasado, los resultados de tal exploración bien pueden ser considerados *apuntes* para la construcción de la antropología y de la metafísica con las que, según ha quedado dicho, es posible dar cause a la crisis que hoy por hoy atraviesa la vida en común. En efecto, esta disertación ha logrado localizar en nuestra historia la presencia de ciertos elementos, esquemas y motivos que hacen plausible un reencuentro con la vida en común a la que, un día por diversos rumbos, fuimos convocados. Así las cosas, un camino amplio y largo, aún por recorrer, se testa al final de este trabajo. Aunque, a decir verdad, un claro paisaje ha quedado detrás de él definido.

Valgan, pues, las reflexiones aquí desarrolladas para descubrir que aún falta dar vida a una construcción metódica y organizada, capaz de dar existencia a un actual reencuentro con la vida en común. Reencuentro, este último, que por virtud de la tradición y, por tanto, a pesar del estado actual de cosas, no es en absoluto ilusorio.



---

<sup>15</sup>. M. Scheler. *Conocimiento y trabajo*, p.42.

## Bibliografía.

1. **Abelardo Pedro**, *Conócete a ti mismo*. Traducción de Pedro R. Santidrián. Barcelona: Al-taya, 1994; 150pp.
2. **Abbagnano, N.** *Diccionario de Filosofía*, Traducción de Alfredo N. Galletti., México: F.C.E., 1998.
3. **Agustín, San.** “La Ciudad de Dios”, en *Obras Completas de San Agustín*, Edición Bilingüe. Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Lanero. Introducción y notas de Victorino Capanaga. Quinta Edición (Reimpresión), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, 2 Tomos.
4. **Anesaki, M.** *Introducción a la Mitología Japonesa*. Traducción de Miguel Jiménez Selles. Barcelona: Edicomunicación (Sección: Mitología e Historia, Colección: Olimpo), 189pp.
5. **Anselmo, San.** *Prosligion seguido del libro a favor del insensato por Gaunilo*. Traducción de Manuel Fuentes Benot. Prólogo de Antonio Rodríguez Huéscar. Buenos Aires: Aguilar, 1957; 103pp.
6. **Aristóteles.** *De Caelo* (Versión bilingüe griego-inglés), with an English translation by W.C.K. Guthrie, M. A. Cambridge, Massachussets, Harvard University Press. London, William Heineman LTD; 1945, 379pp.
7. \_\_\_\_\_ *Ética Nicomaquea*. Versión de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Clásicos (Biblioteca *Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), 1983; 265 pp.
8. \_\_\_\_\_ *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 65), 1986; 830pp.
9. \_\_\_\_\_ *Política*. (Edición bilingüe) Traducción, Introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México: UNAM, 1963; 334pp.
10. **Barnes, J.** *Los presocráticos*. Traducción de Eugenia Martín López, Madrid: Cátedra (Colección Teorema, Serie Mayor), 1992; 731pp.
11. **Barrera, A.** *et alia* (Adaptadores) *Biología, Diversidad y Continuidad de los seres vivos*. Traducción de Daniel Nieto Roaro, *et alia*. México: C.E.C.S.A./UNAM/IPN, 1980; 942pp.,
12. **Bataille, G.** “La noción de gasto” en *La parte maldita*. Epilogo, traducción y notas de Francisco Muñoz de Escalona. Barcelona: Icaria (Antrazyt), 1987, 249pp
13. **Baumgartner, C.** *El pecado original*. Traducción de Enrique Molina, Barcelona: Herder, (El misterio Cristiano, Teología Dogmática, 13); 1971; 237pp.
14. **Becker, E.** *El eclipse de la muerte*. Traducción de Carlos Valdés, México: F.C.E. (Colección Popular, 163); 1977, 421pp.
15. \_\_\_\_\_ *La lucha contra el mal*. Traducción de Carlos Valdés. México: F.C.E. (Colección Popular, 168); 1992, 275pp.
16. \_\_\_\_\_ *La estructura del mal. Un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre*. Traducción de Carlos Valdés. México: F.C.E. (Colección Popular, 192); 1993, 275pp.

17. **Beinert, W., et alia.** *Diccionario de Teología Dogmática*. Traducción de Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1990; 803pp.
18. **Bertram, J. L.** *¿Hacia el fin de lo humano? Auge y declive de la especie*. Madrid: Biblioteca Nueva (Ensayos), 1998; 430pp.
19. **Binjie, Ch.** (Recopilador). *Relatos Mitológicos de la Antigua China*. Madrid: Ediciones en Lenguas Extranjeras Beijing en coedición con Miraguano Ediciones (Colección: La cuna de Ulises), 1992; 173pp.
20. **Bloch, E., et alia.** *El futuro de la Esperanza*. Traducción de Luis Bittini y Ángel García Fluxá, Salamanca: Sígueme (Séptimo Sello, 12) 1973; 141pp.
21. **Bocheński, J. M.** *Introducción al pensamiento filosófico*. Traducción de Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Herder, 1992; 120pp.
22. **Boétie, E.** de la, *El discurso de la servidumbre voluntaria* seguido de La Boétie y la cuestión de lo político por Pierre Clastres y Claude Lefort y de El «Contra Uno» de Etienne de la Boétie por Pierre Leroux. Edición concebida y realizada por Miguel Abensour. Traducción de Toni Vicens, Barcelona: Tusquets, 1980; 195pp.
23. **Bonifaz Nuño, R.** "El hombre y el cambio", en Ovidio, *Metamorfosis* (2 Tomos), Introducción, versión rítmica y notas por Rubén Bonifaz Nuño, México: SEP (Colección Cien del Mundo), 1985; 371pp.
24. **Boros, L.** *Somos futuro*. Traducción de Joan Leita. Salamanca: Sígueme (Nueva alianza, 42), 1972; 182pp.
25. **Brandenstein, F. Von.** *Cuestiones fundamentales de la filosofía*. Traducción de Claudio Gancho, Barcelona: Herder (Biblioyteca de Filosofía, 13), 1983; 240pp.
26. **Braudel, F.** *La historia y las ciencias sociales*. Traducción de Josefina Gómez Mendoza. México: Alianza Editorial (El libro de Bolsillo, 139), 1995; 222pp.
27. **Brown, P.** *The Making of Late Antiquity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press Barnes & Noble Inc., 1978; 135pp.
28. **Buber, M.** *Yo y Tú*. Traducción: Carlos Díaz. Madrid: Caparrós Editores (Colección Sprit, 1), 117pp.
29. **Burke, E.** *El descontento político*. Sin datos del traductor. México: F.C.E. (Fondo 2000, Cultura para todos, Fragmentos de Textos Políticos), 1997; 72pp,
30. **Burnet, J.** *La aurora del pensamiento griego*. Traducción de Orencio Muñoz, México: Argos, 1944; 462pp.
31. **Cabrera, Manuel,** *Los supuestos del idealismo fenomenológico*. México: UNAM, 1972; 72pp.
32. **Caillois, R.** *El hombre y lo sagrado*. Traducción de Juan José Domenchina. México: F.C.E. (Sección de obras de Sociología. Manuales Introductorias), 1996; 189pp.
33. **Campanella, T.** *La ciudad del Sol*. Traducción de Agustín Caballero Robredo. Buenos Aires: Aguilar, 1963; 111pp.
34. **Canetti, E.** *Masa y poder*. Traducción de Hors Vogel. Madrid: Alianza/Muchnik (El libro de Bolsillo, 931); 1995; 496pp.
35. **Cantoni, R.** *El pensamiento de los primitivos*. Traducción de Marino Ayerra. Buenos Aires: Amorrortu (Biblioteca de antropología y religión), 1974; 301pp.
36. **Cardona, F. L.** *Mitologías y leyendas africanas*. Barcelona: Edicomunicación (Sección Mitología e Historia, Colección Olimpo), 285pp.
37. **Carroll, L.** *Alicia a través del espejo*. Traducción de Jaime de Ojeda. Madrid: Alianza (El libro de Bolsillo, 455); 219pp.

38. **Cassirer, E.** *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo I. "El lenguaje." Traducción de Armando Morones. México: F.C.E. (Sección de Obras de Filosofía), 1985; 311 pp.
39. \_\_\_\_\_ Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomo II. "El pensamiento mítico." Traducción de Armando Morones. México: F.C.E. (Sección de Obras de Filosofía), 1979; 319pp.
40. \_\_\_\_\_ *Antropología Filosófica*. Traducción revisada de Eugenio Ímaz. México: F.C.E. (Colección Popular, 41), 1997; 335pp.
41. **Castoriadis, C.** *El avance de la insignificancia*. Traducción de Alejandro Pignato. Buenos Aires: EUDEBA, 1996; 295pp.
42. **Cioran, E. M.** *En las cimas de la desesperación*. Traducción de Rafael Panizo. Barcelona: Tusquets (Marginales 111), 1996; 208pp.
43. \_\_\_\_\_ *Historia y utopía*. Prólogo y Traducción de Esther Seligson. Barcelona: Tusquets (Marginales, 102), 1995; 162pp.
44. **Copi I. & Cohen, C.** *Introducción a la lógica*. Traducción de Edgar Antonio González Ruiz *et alia*. México: LIMUSA 1998; 698pp., p. 469
45. **Corbin, H.** *Avicena y el relato visionario*. Traducción de Agustín López Tobajas. Barcelona: Paidós (Orientalia), 1995; 295pp.
46. **Cornford, F. M.** *De la religión a la Filosofía*, Traducción de Antonio Pérez Ramos. Barcelona: Ariel (Colección Filosofía), 1984; 303pp.
47. **Dawson, Ch.** *La religión y el origen de la cultura occidental*. Traducción de Elena Vela. Madrid: Encuentro (Ensayos, 90); 1995; 228pp.
48. **Debray, R.** *Transmitir*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 1997; 190pp.
49. **Deman, Th.** *Socrate et Jésus*. Paris, L'Artisan du livre, 1954; 306pp.,
50. **Descartes, R.** *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Traducción, introducción y notas Vidal Peña. Madrid: Alfagura, 1977; 466pp.
51. **Detienne, M.** *Maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Traducción de Juan José Herrera, Madrid: Taurus, 1981; 449pp.
52. \_\_\_\_\_ *La invención de la mitología*. Traducción de Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona: Península, 1985; 207pp.
53. **Ducrot O. y Todorov, T.** *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Traducción de Enrique Penzoni. México: Siglo XXI, 1991; 421pp.
54. **Eggers Lan, C.** *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 19), 1984; 222pp.
55. \_\_\_\_\_ *Los filósofos presocráticos (Vol 1)*. Introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica, 12), 1986; 3 Vols.
56. **Eliade, M.** *Lo sagrado y lo profano*. Traducción de Luis Gil, Madrid: Guadarrama (Colección Universitaria de Bolsillo, Punto Omega, 2), 1973, 179pp.
57. **Entralgo, L.** *La espera y la esperanza*. Historia y teoría del esperar humano. Madrid: Revista de Occidente, 1957; 585pp.
58. **Falcón Martínez, C., et al.** *Diccionario de la mitología clásica*. México: Alianza (Libro de Bolsillo), 1996; 2 tomos.
59. **Ferrater Mora, J.** *Diccionario de Filosofía*. Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Joseph-María Terricabras (director de la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo de la Universitat de Girona), Barcelona: Ariel, 1994; 4 Vols.

60. **Fichte**, J. G. *El destino del sabio y del literato*. Sin datos del traductor. Madrid: Sociedad General Española de Librería (Biblioteca Económica Filosófica, xcvi), 126pp.
61. **Fisichella**, D. *Dinero y Democracia. De la antigua Grecia a la economía global*. Traducción de Atilio Pentimalli. Barcelona: Tusquets (Kriterios, 6), 2002; 194pp.
62. **Forrest**, W. G. *La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a. de J. C.* Traducción Luis Gil. Madrid: Guadarrama, (Biblioteca para el hombre actual, 6) 1966; 251pp.
63. **Foucault**, M. *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 1996; 355pp.
64. **Fouillée**, F. *Historia General de la Filosofía*. Sin datos del traductor. Chile: Empresa Editora Zig-Zag (Colección Textos de Estudio), 1945; 675pp.
65. **Frank**, M. *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva Mitología*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona: Ediciones Serbal (Colección Delos, 8), 1994; 358pp.
66. **Freiherr** von Brandenstein, B. *Cuestiones Fundamentales de la filosofía*. Traducción: Claudio Gancho, Barcelona: Herder, (Biblioteca de Filosofía, 13), 1983; 240pp.
67. **Freeman**, K. *Ancilla to the Pre-socratic Philosophers; a complete translation of the fragments in Diels, Fragmente del Vorsokratiker (1957)* Oxford: B. Blackwell, 1952c 1948; 162pp.,
68. \_\_\_\_\_ *Ancilla to the Pre-socratic Philosophers; a complete translation of the fragments in Diels, Fragmente del Vorsokratiker (1957)*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1948; 162pp.
69. \_\_\_\_\_ *The presocratic Philosophers. A comparison to Diels Fragmente del Vorsokratiker*. Oxford: B. Blackwell, 1953; 486p.
70. **García Gual**, C. Prólogo a: Eurípides, *Tragedias*, Traducción de José Alemany y Boluffer, Madrid: EDAF (Biblioteca EDAF, 149), 1983; 520pp.
71. **Garin**, E. *Medioevo y Renacimiento*. Traducción de Ricardo Pochtar, Madrid: Taurus, 1986; 257pp.
72. **Gigon**, O. *Problemas fundamentales de la filosofía griega*. Traducción de Nelly Schnait y Zoltan Szankay, con notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1962; 297pp.
73. **Gilson**, E. *El espíritu de la filosofía medieval*. Sin datos del traductor. Madrid: Rialp, 1981, 441pp.
74. **Giussani**, L. *Los orígenes de la pretensión cristiana. Curso básico de cristianismo*. Vol. 2. Traducción: María José Rodríguez Fierro / Vicente Martín Pindado. Madrid: Encuentro, 1989; 138pp.
75. \_\_\_\_\_ *El rostro del hombre. Las dimensiones reales de nuestro yo*. Traducción de José Miguel Oriol. Madrid: Encuentro, 1996; 287pp.
76. \_\_\_\_\_ *El sentido religioso, Curso básico de cristianismo*. Vol. 1. Traducción: José Miguel García. Madrid: Encuentro, 1988; 180pp.
77. **Gómez Caffarena**, J. *La entraña humanista del Cristianismo*, Navarra: Verbo Divino, 1987; 305pp.
78. **Graneris**, G. *et alia, El pecado en las fuentes cristianas primitivas*. Traducción de José Luis Martín, Madrid: Rial, (Enciclopedia de la Ética y Moral Cristianas, XI), 351pp.
79. **Guardini**, R. *La esencia de la concepción católica del mundo*. Prólogo y traducción de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, Dirección General de Publicaciones, (Filosofía y Letras, 16), 1957; 72pp.
80. \_\_\_\_\_ *La esencia del cristianismo*. Traducción de Felipe González Vicen, Madrid: Guadarrama (Cristianismo y Hombre actual, 8), 1959; 108pp.

81. \_\_\_\_\_ *Dominio de Dios y libertad del hombre. Pequeña suma teológica*. Traducción de Andrés Pedro Sánchez-Pascual. Madrid: Los libros del Monograma (Cristianismo y Hombre Actual, 47) 1963; 311pp.
82. \_\_\_\_\_ *Libertad, Gracia y Destino*. Traducción de Guillermo Termenon Solis. San Sebastián, España, Ediciones Dinor S. L. (Colección Prisma), 1960; 241pp.,
83. \_\_\_\_\_ *La muerte de Sócrates*. Traducción de Conrado Egers Lan. Buenos Aires: Emecé (El arcón de Emecé), 1960; 317pp.
84. \_\_\_\_\_ *Ética, Lecciones en la Universidad de Munich*. Traducción de Daniel Romero y Carlos Díaz. Madrid: BAC, 1999, 937pp.
85. \_\_\_\_\_ *Una ética para nuestro tiempo*. Traducción: José María Valverde, Madrid: Cristiandad (Epifanía, El libro de bolsillo), 1982; 191pp.
86. \_\_\_\_\_ *Mundo y Persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Traducción: Felipe González Vicen. Madrid: Ediciones Encuentro (Ensayos, 165), 2000; 166pp.
87. \_\_\_\_\_ *El poder. Un intento de orientación*. Traducción: Andrés-Pedro Sánchez Pascual, Madrid: Guadarrama (Los Libros del Monograma: Cristianismo y Hombre Actual, 49), 1963; 149pp.
88. **Gortari, E. de.** *Iniciación a la Lógica*. México: Grijalbo (Tratados y Manuales); 1969, 289pp.
89. **Gusdorf, G.** *Mito y Metafísica. Introducción a la filosofía*. Traducción de Néstor Moreno. Argentina: Nova (Colección: La Vida del Espíritu), 1960; 287 pp.
90. **Guthrie, W. K. C.**, *Historia de la Filosofía* (6 Vols.), "Los primeros presocráticos y los pitagóricos" (Vol. 1). Traducción de Alberto Medina González, Madrid: Gredos; 1984; 525pp.
91. \_\_\_\_\_ *Historia de la Filosofía Griega* (6. Vols.), "Siglo V. Ilustración" (Vol. 3). Traducción de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Gredos, 1969; 558pp.
92. **Hadot, P.** *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: F.C.E. (Sección de Obras de Filosofía), 2000, 338pp.
93. Hahn, L. "What is the starting point of Metaphysics?" en, *Philosophy and Phenomenological Research*, XVIII, 3 (1958), 293-311.
94. **Heidegger, M.** *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941*. Traducción, introducción y notas de Manuel E. Vázquez García. Barcelona: Altaya (Grandes Obras del Pensamiento, 31), 1994; 182pp
95. \_\_\_\_\_ *Identidad y diferencia*, Traducción: H. Cortés y A. Leyte, Barcelona: Anthropos (Autores, Textos y Temas, Filosofía, 16.) 1998; 190pp.
96. \_\_\_\_\_ *¿Qué es esto, la filosofía?* Traducción y notas Víctor Li Carrillo. Lima: Editorial San Marcos (Universidad Nacional de San Marcos), 1958; 59pp.
97. **Heródoto**, *Historia*, Introducción general, traducción y notas de Carlos Shrader. Madrid: Gredos (Biblioteca Básica), 2000, 402pp.
98. **Hesíodo**, *Teogonía*. Traducción, introducción y notas de Paola Vianello de Córdoba. México: UNAM (IIFL, Centro de estudios clásicos), 1978; CDXVII pp.
99. **Hobbes, T.** *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, México: F.C.E.(Sección de obras de Política y Derecho), 1996, 618pp.
100. **Homero**, *Odisea*. Traducción de Luis Segalá y Estalella. Introducción y edición de Pedro Henríquez Ureña. México: Losada-Océano, 1999; 383pp.
101. \_\_\_\_\_ *Odisea*. (Sin datos del traductor), México: UNAM, 1921; 452pp.

102. **Huizinga, J.** *Homo Ludens*. Traducción de Eugenio Imaz. Madrid: Alianza (Colección: El libro de Bolsillo), 1994; 271pp.
103. **Hume, D.** *Tratado de la Naturaleza Humana*. Libro II. "De las pasiones". Edición preparada por Félix Duque. Madrid: Editora Nacional, 1981; 2 Tomos.
104. **Ianni, O.** *Teorías de la globalización*. Traducción de Isabel Vericat Núñez. México: Siglo XXI, (El mundo del siglo XXI), 1999; 184pp.
105. **Jaeger, W.** *Paideia*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México: F.C.E., 2000; 1151pp.
106. \_\_\_\_\_ *La teología de los primeros filósofos griegos*, Traducción de José Gaos, México: F.C.E., 1952; 165pp.
107. **Jaspers, K.** *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Traducción de José Gaos. México: F.C.E. (Breviarios, 77), 1992, 151pp.
108. \_\_\_\_\_ *Cifras de la trascendencia*, Traducción de Jaime Franco Barrio, Madrid: Alianza Editorial (Colección de Bolsillo 1638), 1993; 137pp.
109. \_\_\_\_\_ *Filosofía de la existencia*. Traducción de Luis Rodríguez Aranda. (Traducción cedida por Aguilar, S.A. de Ediciones), Barcelona: Planeta-Agostini 1993, 137pp.
110. **Jung, C. G.** *Aion. Contribución a los simbolismos del sí-mismo*. Traducción de Julio Valderrama. Barcelona: Paidós (Psicología Profunda, 113), 1997; 301pp.
111. \_\_\_\_\_ *La interpretación de la naturaleza y la psique*. Traducción Haraldo Kahnemann. Barcelona: Paidós (Psicología Profunda, 12), 1994; 126pp.
112. \_\_\_\_\_ *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Traducción de Julio Valderrama. Barcelona: Paidós (Biblioteca de Psicología Profunda, 114), 1997; 219pp.
113. **Jünger, E.** "Sobre la línea", en *Acerca del Nihilismo*. Traducción: José Luis Moli-nuevo. Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B. (Pensamiento Contemporáneo, 28), 1994; 127pp.
114. **Kahn, Ch. H.** *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
115. **Kant, I.** *Crítica del juicio*. Traducción de José Rovira y Armengol. Buenos Aires: Losada, 1961; 350pp.
116. \_\_\_\_\_ "Probable inicio de la historia humana" en, *Ideas para una historia univer-sal en clave cosmopolita y otros ensayos sobre Filosofía de la Historia*. Traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1987; 100pp.
117. **Kerényi, K.** *La religión antigua*. Traducción de Ma. del Pilar Lorenzo y Mario León Rodríguez. Madrid: Revista de Occidente, 1972; 243pp, pp.
118. \_\_\_\_\_ *Los dioses de los griegos*. Traducción de Jaime López Sainz. Venezue-la, Monte Ávila, 1997; 311pp.
119. **Kerschesteiner, J.** *Kosmos, Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsock-ratikern*. (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Zetemata. Monographien zur Klas-sischen Altertumswissenschaft, FET 30), München, 1972; 245 pp.
120. **Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M.** *Los filósofos presocráticos. Historia crí-tica con selección de textos*. Traducción de Jesús García Fernández, Madrid: Gredos (Bi-blioteca hispánica de filosofía, 63), 699pp.
121. **Kolakowski, L.** *La presencia del mito*, Traducción de Gerardo Bolado. Madrid: Cá-tedra, 1990; 135pp.
122. **Lao Zi, El libro del Tao**. Traducción, prólogo y notas de Iñaki Preciado Ydoeta, Al-faguara (Colección de Bolsillo), Madrid: 1996; 278pp.
123. **Lassalle, F.** *¿Qué es una constitución?* Traducción de Amelie Cuesta Basterrechea. México: Gemika (Colección Clásicos Ciencia Política, 28), 2001; 191pp.

124. **León Portilla, M.** *Los antiguos mexicanos*. México: F.C.E. (Colección Popular, 88), 1988, 202pp.
125. **Lévinas E.** *Humanismo del otro hombre*. Traducción de Graciano González R. Arnáiz. Madrid: Caparrós Editores (Colección Esprit, 11), 1993. 110pp.
126. **Lévy-Strauss, C.** *El pensamiento salvaje*. Traducción: Francisco Gonzáles Arám-buro. México: F.C.E. (Breviarios, 173), 2001, 413pp.
127. **Lichtenberg, G. C.** *Aforismos*, Selección, traducción, prólogo y notas de Juan Vi-lloro. México: F.C.E. (Breviarios, 474), 1995; 301pp.
128. **Liddel & Scott.** *Greek-English Lexikon*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
129. \_\_\_\_\_ *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1997, 910pp.
130. **Lotz, J. B.** *De la soledad del hombre*. Traducción de Manuel Rodríguez. Barcelona: Ariel, 1961; 155pp.,
131. **Marcel, G.** *Aproximación al misterio del ser*. Traducción, prólogo y notas de José Luis Cañas Fernández, Madrid: Encuentro (Libros de Bolsillo, 40), 1987; 87pp.
132. **Ficino, M.** *De Amore, Comentario a "El Banquete de Platón"*. Traducción y estudio preliminar Rocío de la Villa Ardura. Madrid: Tecnos (Colección Metrópolis), 1989; 241pp.
133. **Mariás, J.** *Antropología Metafísica*. Madrid: Alianza Editorial (Colección: El libro universitario, Sección Ensayo: Filosofía y Pensamiento), 1998; 224pp.
134. **Martínez Nieto, Roxana B.** *La aurora del pensamiento griego*. Madrid: Trotta (Co-lección: Estructuras y Procesos, Serie: Filosofía), 2000; 300pp.
135. **Masi, R.** *et alia. El pecado en la filosofía Moderna.*. Traducción de José Luis Mar-tín, Madrid: Rialp, 1959; 237pp.
136. **Matamoros Franco, N. M.,** *Fenomenología: ¿ontológica interpretación del mundo o los límites de la metafísica?* México: Universidad Autónoma del Estado de México (Cen-tro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades), 2000; 375pp.
137. **Mauss, M.** "Sobre los dones que se ofrecen y sobre la obligación de devolverlos" en *Sociología y Antropología*. Traducción de la cuarta edición francesa por Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Tecnos, 1991; 430pp., pp. 163-176.
138. **Moltmann, J.** *El espíritu de la vida. Una pneumatología integral*. Traducción de Santiago del Cura Elena. Salamanca: Sígueme (Verdad e imagen 142), 1998; 331pp.
139. \_\_\_\_\_ *Teología de la esperanza*. Traducción de A. P. Sánchez Pascual, Sa-lamanca: Sígueme (Verdad e Imagen, 46), 1999; 475pp.
140. **Mondolfo, R.** *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. Prólogo de Risieri Frondizi. Traducción de Oberdan Caletti. México: Siglo XXI, 1989; 394 pp.
141. \_\_\_\_\_ *El pensamiento antiguo*. Historia de la filosofía Grecorromana. Tomo I "Desde los orígenes hasta Platón". Traducción de Segundo A. Tri. Buenos Aires: Losada (Biblioteca Filosófica fundada por Francisco Romero), 1942; 293pp.
142. \_\_\_\_\_ *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Sin datos del traductor. Buenos Aires: EUDEBA (Temas EUDEBA/Filosofía), 1968; 460pp.
143. **Moreau, J.** *Aristóteles y su escuela*. Sin datos del traductor, Buenos Aires: EUDE-BA, 1962; 310 pp.
- 144.
145. **Niedner, H.** *Mitología Nórdica*. Traducción de Gloria Peradejordi. Barcelona: Edi-comunicación (Sección: Mitología e Historia, Colección Olimpo), 1977; 257pp.

146. **Nietzsche, F.** *Escritos sobre retórica*. Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta (Colección, Clásicos de Cultura, 14), 2000; 230pp.
147. \_\_\_\_\_ *El nihilismo, escritos póstumos*. Selección y Traducción de Gonçal Mayos. Barcelona: Península, 1998; 181pp.
148. \_\_\_\_\_ *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza (Colección de Bolsillo, Sección Clásicos, 356), 1983; 203pp.
149. **Otto, R.** *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducción de Fernando Vela. Madrid: 1998; 231pp.
150. **Otto, W.** *Los dioses de Grecia*, Traducción de Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarain. Buenos Aires: EUDEBA, 1961; 244pp.
151. **Palazzini, P. et alia.** *Realidad del pecado*. Traducción de José Luis Martín, Madrid: Rialp (Enciclopedia de la ética y moral cristianas, Tomo X), 1959; 430pp.
152. **Panikkar, R.** *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*. Península (Colección: Atalaya, 2), 1998; 125pp.
153. **Pannenberg, W.** *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Traducción: Rafael Fernández de Maruri Duque. Salamanca: Sígueme (Hermeneia, 46), 2001, 415pp.
154. **París, C.** *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*. Barcelona: Crítica/Grijalbo Mondadori (Filosofía), 1994; 359pp.
155. **Pascal, B.** *Pensamientos*, Traducción de Juan Domínguez Berrueta. Madrid: Sarpe, 1984; 294pp.
156. **Passolini, P. P.** *Cartas Luteranas*. Traducción de Joseph Torrel, Antonio Jiménez Merino y Juan Ramón Capella. Madrid: Trotta (La dicha de enmudecer, Serie Narrativa), 1997; 158pp.
157. **Pieper, J.** *Una teoría de la fiesta*. Traducción de Juan José Gil Cremades. Madrid: Rialp (Colección de Bolsillo, 69), 1974; 109pp.
158. \_\_\_\_\_ *Defensa de la filosofía*. Traducción de Alejandro Esteban Lator Ros. Barcelona: Herder, 1989; 146pp.
159. \_\_\_\_\_ *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Traducción de Juan José Gil Cremades. Madrid: Rialp, 1980; 281pp.
160. \_\_\_\_\_ *El concepto de pecado*. Traducción de Raúl Cabás Pallás. Barcelona: Herder, 1986; 119pp.
161. \_\_\_\_\_ *Las virtudes fundamentales*. Traducción de Manuel Garrido *et alia*. Madrid: Rialp., 2000; 575pp.,
162. **Platón**, *República*, Introducción, Traducción y Notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos (Biblioteca Básica, 27), 503pp.
163. **Rathey, B. K.** *Los hebreos*. Traducción de M. Hernández Barroso. México: F.C.E. (Breviarios, 111), 2002; 198pp.
164. **Reale G. y D.** Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo II "Del humanismo a Kant", Barcelona: Herder, 1992; 822pp.
165. **Renaut, A.** *La era del individuo*. Traducción de Juan Antonio Nicolás. Barcelona: Destino (Ensayos, 15), 1993; 407pp.
166. **Rogers, C.** *El camino del ser*. Traducción: Enric Tremps. Barcelona: Kairós, 1990; 198pp.,
167. **Rondet, H.** *Historia del dogma*. Traducción de Alejandro Esteban Lator Ros. Barcelona: Herder (Sección de Teología y Filosofía, 130); 1972; 314pp.
168. \_\_\_\_\_ *Notes sur la Théologie du péché*. Paris: P. Lethielleux, Editeur, (Théologie, pastorale et spiritualité. Recherches et synthèses), 1957; 156pp.,

169. **Rousseau, J. J.** *El contrato social*. Introducción: Raúl Cardiel Reyes, México: UNAM (Dirección General de Publicaciones, Coordinación de Humanidades, Colección: Nuestros Clásicos, 23. Colección dirigida por Augusto Monterroso), 1984; 187pp.
170. **Runciman, W. C.** *El animal social*. Traducción: Jesús Alborés. España, Taurus (Pensamiento), 1999; 249pp.
171. **Russell, B.** *La sabiduría de Occidente*. Traducción de Juan García-Puente, Madrid: Aguilar, 1964; 320pp.
172. **Sagrada Biblia**. Versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga, O. P. Madrid: La Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1971; 1523pp.
173. **San Martín Sala, J.** *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*. Barcelona: Montesinos (Biblioteca de Divulgación Temática, 33), 1992; 140pp.
174. **Sartori, G.** ¿Qué es la democracia?. Traducción de Miguel Angel González Rodríguez y María Cristina Pestellini Laparelli Salomon. México: Taurus (Pensamiento) 2003; 438pp.
175. **Savater, F.** *Panfleto contra el todo*. Madrid: Alianza (El libro de Bolsillo, 190); 1978; 200pp.
176. **Scheler, M.** *Conocimiento y trabajo*. Traducción de Nelly Fortuny. Buenos Aires: Nova (Colección: La vida del espíritu), 1969; 309pp.
177. **\_\_\_\_\_** *Metafísica de la Libertad*. Traducción de Walter Liebling *et alia*. Buenos Aires: Nova (Colección: La vida del espíritu), 1960; 276pp.
178. **\_\_\_\_\_** *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Traducción de Elsa Tabering, Buenos Aires: Nova (La Vida del Espíritu), 1962; 216pp.
179. **\_\_\_\_\_** *Ordo Amoris*, Traducción de Xavier Zubiri, Edición de Juan Miguel Palacios, Madrid: Caparrós (Colección Espirit, 23), 1996; 86pp.
180. **\_\_\_\_\_** *El puesto del hombre en el cosmos*. Sin datos del traductor. Buenos Aires: Losada, 1938; 170pp.
181. **\_\_\_\_\_** *El saber y la cultura*. Traducción de J. Gómez de la Serna y Favre. Buenos Aires: Siglo XX; 1975, 89pp.
182. **Sófocles**, *Ajax*. Traducción de Fernando Segundo Brieua. Prólogo de Luis Alberto de Cuenca. Madrid: EDAF (Biblioteca EDAF, 138); 1985, 463pp.
183. **Steiner, G.** *Pasión intacta*. Traducción de Menchu Gutiérrez y Encarna Castejón. Madrid: Siruela (Biblioteca de ensayo, 5), 1996; 505pp.
184. **Sternberg, R. J.** *La experiencia del amor. La evolución de la relación amorosa a lo largo del tiempo*. Traducción de Joan Carles Guix Vilaplana. Barcelona: Paidós, (Contextos, 50); 2000, 213pp.
185. **Todorov, T.** *La vida en común. Ensayo de Antropología general*. Traducción de Héctor Subirats. Madrid: Taurus, 1995; 229 pp.
186. **Tresmontant, C.** *Introducción a la teología cristiana*. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona: Herder (Sección de Teología y Filosofía, 156), 1978; 733pp.
187. **\_\_\_\_\_** *Orígenes de la filosofía cristiana*. Traducción de Federico Revilla. Editorial Casal I Vall (Colección: Yo sé-Yo creo, Enciclopedia del católico en el siglo XX, Vol. 11) Andorra, España, 1963; 146pp.
188. **\_\_\_\_\_** *El problema de la revelación*. Traducción de Francisco Herrero Martín. Barcelona: Herder (Biblioteca Herder Sección de Teología y Filosofía, 134), 1973; 345pp.

189. \_\_\_\_\_ *El problema del alma*. Traducción de Francisco Herrero Martín. Barcelona: Herder 1973; 194pp.
190. **Vernant, J. P.** *Mito y sociedad antigua*. Traducción de Cristina Gazquez. Madrid: Siglo XXI, 1987; 220pp.
191. \_\_\_\_\_ *Los orígenes del pensamiento griego*. Traducción de Mario Ayerra. Barcelona: Paidós, 1992; 145pp.
192. \_\_\_\_\_, Borgeaud, Ph., M. Vigetti, et al. *El hombre griego*. Versiones de Pedro Bádenas de la Peña, Antonio Bravo B. y José A. Ochoa. Madrid: Alianza, (Serie: El hombre Europeo), 1993; 340pp.
193. \_\_\_\_\_ *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. Traducción: Javier Palacio, Barcelona: Paidós (Colección: Orígenes, 27), 2001; 223pp.
194. **Villoro, L.** *Estado Plural, pluralidad de culturas*. México: UNAM/Paidós/FFyL (Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, 3) Colección dirigida por Manuel Cruz, Juliana González y León Olivé; 1988; 184pp.
195. **Vives, J. L.** *Introducción a la sabiduría*. Traducción del latín por Lorenzo Riber. Prólogo por Manuel Fuentes Benot. Argentina, Aguilar (Iniciación filosófica), 1977; 115pp.
196. \_\_\_\_\_ "Introducción a la sabiduría" en, *Moralistas Castellanos*, Estudio preliminar de Ángel del Río, México: CONACULTA – Océano (Biblioteca Universal), 1998; 522pp.
197. **Weber, M.** *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducción de Luis Legaz Lacambra, Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, México: F.C.E. (Obras de Sociología), 2003; 564pp.
198. **Wilber, K.** *Después de edén*. Traducción de David González Raga. Barcelona: Kairos, 1995; 516pp.
199. **Zambrano, M.** *El hombre y lo divino*. México: F.C.E., (Breviarios, 103), 1986; 412pp.
200. \_\_\_\_\_ *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Barcelona: Anthropos (Colección Pensamiento crítico/Pensamiento Utópico, 34), 1992; 169pp.
201. **Zeller, E.** *Fundamentos de la filosofía griega*. Traducción de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1968; 333pp.

