

# Historia de las Doctrinas Filosóficas

Alumno: \_\_\_\_\_ Grupo: \_\_\_\_\_  
Número de cuenta: \_\_\_\_\_

Universidad Nacional Autónoma de México  
Escuela Nacional Preparatoria  
Plantel 9 “Pedro de Alba”  
Curso 2019 – 2020



Profesor: Gabriel Alejandro Mancilla Yáñez  
Colegio de Filosofía  
[gabriel.mancilla@enp.unam.mx](mailto:gabriel.mancilla@enp.unam.mx)

## Índice

Programa: Historia de las Doctrinas Filosóficas: 2018 – 2019 .....	3
Evaluación .....	4
Criterios formales para los trabajos escritos.....	5
Rúbrica para evaluar Resultados de Aprendizaje en trabajos escritos: .....	6
Eduardo Nicol, El filósofo, artífice de la palabra .....	7
Los milesios.....	10
Tales de Mileto .....	11
Anaximandro .....	12
Anaxímenes .....	13
Leopoldo Zea. La conciencia del hombre en la filosofía .....	14
Heráclito de Éfeso .....	19
Parménides de Elea.....	23
Platón. <i>Teeteto</i> .....	26
Giorgio Colli. EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFIA .....	29
Pico Della Mirándola, La dignidad .....	35
Descartes, Meditaciones Metafísicas.....	47
Spinoza. cartas del mal. carta xxi .....	53
Nietzsche, sobre verdad y mentira en un sentido extra moral.....	57
Kierkegaard, Temor y Temblor .....	64
Foucault, Hermenéutica del Sujeto.....	72

## **PROGRAMA: HISTORIA DE LAS DOCTRINAS FILOSÓFICAS: 2018 – 2019**

Propósitos generales del curso:

El alumno se introducirá en el conocimiento de algunas de las propuestas filosóficas clásicas surgidas en el marco de tensiones problemáticas disciplinares contextualizadas histórica y socialmente. Ello, con el fin de reflexionar y valorar su importancia y vigencia a lo largo del tiempo, para pensar los problemas los actuales, mediante la búsqueda y manejo de fuentes originales, así como el desarrollo de habilidades requeridas para elaborar un ensayo basado en argumentos.

### **Unidad 1. El quehacer filosófico y su discurso en el tiempo**

1.1 El nacimiento de la filosofía

1.2 Heráclito de Éfeso

1.3 Parménides de Elea

### **Unidad 2. Concepciones de lo real**

2.1 Sócrates: La mayéutica

2.2 Platón: *Kalos* y *Agathos*

2.3 Aristóteles: *Episteme*

### **Unidad 3. La naturaleza del lenguaje**

3.1 El problema de los universales

3.2 La educación escolástica

### **Unidad 4. El sentido de la historia**

4.1 La utopía como horizonte

4.2 La dignidad del hombre

### **Unidad 5. La condición humana**

5.1 *Cogito, ergo sum.*

5.2 ¡Atrévete a pensar!

5.3 La razón como mecanismo del poder

### **Unidad 6. Los alcances del conocimiento**

6.1 Los maestros de la sospecha.

### **Unidad 7. La vida en común**

7.1 La hermenéutica del sujeto: del cuidado de sí al cuidado del otro.

### **Bibliografía de apoyo**

Aristóteles (2012). *Metafísica* de Aristóteles. España: Gredos.

Bacon, F. (2011). *La Gran Restauración (Novum Organum)*. España: Tecnos.

Bernabé, A. (2001). *De Tales a Demócrito, Fragmentos presocráticos*. España: Alianza.

Blumenberg, H. (2004). *Salidas de la caverna*. España: Antonio Machado

Deleuze, G. y Guattari, F. (2010) *F. Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. España: Pre- textos.

Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas*. España: Ediciones Alfaguara.

Eggers, C. [ed.] (1986). *Los filósofos presocráticos*. (3 vols.) España: Gredos

Frege, G. (1984). *Ensayos sobre semántica*. España: Orbis

Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI editores.

Gadamer, H. G. (1996). *Verdad y método I*. España: Ediciones Sígueme.

Hegel, G. W. F. (1973). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica. ----- (1989).

Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: Fondo de Cultura Económica, UAM, UNAM.

Kuhn, T. (2007). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Locke, J. (1986). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE.

Liotard, J. F. (1987). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.

Marx, C. y Engels, F. (1969) *Escritos económicos varios*. México: Editorial Grijalbo.

Nicol, Eduardo. (1990). *Ideas de vario linaje*. México: UNAM

Nietzsche, F. (1972). *Más allá del bien y del mal*. España: Alianza Editorial.

Platón, *Obras* (Varias ediciones).

Rousseau, J. J. (1993). *El contrato social*. España: Espasa Calpe.

Sartre, J. P. (1982). *Obras Completas*. (3 vols.) España: Aguilar.

Sloterdijk, P. (2017). *Esferas I*. España: Siruela

## EVALUACIÓN

1. El curso se divide en tres parciales, la suma de los tres parciales darán como resultado un Promedio Final Parcial. Si cumples con los requisitos podrás presentar: Examen Final primera vuelta y Examen Final Segunda Vuelta.
2. Para tener derecho a una Evaluación Final es necesario cumplir con el **85% de asistencia**; esto quiere decir que tienes derecho a un máximo de **15 inasistencias al año**. Con **16 inasistencias no tienes derecho a una Evaluación Final**; tu calificación será **Reprobatoria**.
3. Cada clase se tomará asistencia, por lo que es necesario que estés a tiempo en el salón, ya que **sólo se pasa lista una sola vez y no hay retardos**. Cada inasistencia equivale a **un punto menos en tu evaluación parcial**. El número máximo de inasistencias por parcial son 5. **Con 6 inasistencias en el parcial no tienes derecho a obtener una calificación parcial y tu calificación será Reprobatoria**, no importa si has aprobado el examen parcial.
4. Se aceptan justificantes, aunque **no te quitan la falta**, por lo que tendrás **un punto menos por cada inasistencia**. El justificante puede darte derecho a una evaluación, siempre y cuando lo presentes de inmediato y esté validado por la Secretaria de Servicios Escolares.
5. Si entregas documentos falsificados, ya sea justificantes o **trabajos escritos**, es decir, que no son de tu autoría, son copiados de internet o de algún compañero, estás automáticamente reprobado en el curso y deberás presentarte al Examen Extraordinario.
6. Todos los trabajos escritos que sean entregados al profesor deben ser presentados de acuerdo con el formato y la rúbrica: **Criterios formales para los trabajos escritos**, de lo contrario no serán considerados para la evaluación.
7. Si presentas Examen Final, ésa será la calificación que se asentará en tu boleta de calificaciones y no podrás renunciar a ella.
8. La forma de evaluación parcial se divide de la siguiente manera:

Asistencia:	50 %
Examen:	50 %
Total:	100 %
9. Para exentar la materia necesitas un promedio mínimo de **6**.

## CRITERIOS FORMALES PARA LOS TRABAJOS ESCRITOS

Los siguientes criterios son indispensables para entregar cualquier trabajo escrito a lo largo del curso, de modo que, de no ser presentado tal y como se especifica a continuación, no será recibido, revisado ni tomado en cuenta para la evaluación.

1. Aspectos formales: Debe contar con nombre del alumno, grupo, materia y título del trabajo.
2. **Ningún trabajo escrito presentará portada**, de modo que los datos serán colocados al inicio del trabajo como se indica a continuación:

**Nombre del alumno** (Apellidos, Nombres. A la derecha y negritas)

**Materia** (A la derecha y negritas)

**Grupo** (A la derecha y negritas)

**Título del trabajo** (centrado y negritas)

Ejemplo:

**Mancilla Yáñez, Gabriel Alejandro**  
**Historia de las Doctrinas Filosóficas**  
**699**

**El devenir**

3. Tipo de letra: Times New Roman, 12 puntos; interlineado 1.5; justificado; márgenes de 2.5 por todos los lados y hojas numeradas progresivamente (1,2,3,4, etc.).
4. Impreso: se entregará **sin folder y engrapado** para extensiones menores a las 8 cuartillas; para extensiones a partir de las nueve cuartillas el trabajo debe entregarse engargolado.
5. Correo electrónico: Se envía a [gabriel.mancilla@enp.unam.mx](mailto:gabriel.mancilla@enp.unam.mx) y a [karla\\_tovia@hotmail.com](mailto:karla_tovia@hotmail.com)  
Asunto: Apellido\_Nombre\_Grupo (Mancilla\_Gabriel\_599)  
Archivo adjunto: Apellido\_Nombre\_Grupo\_Título (Mancilla\_Gabriel\_699\_El devenir)
6. El modo de citar será en formato APA.
7. Los ensayos deben contar con: **Introducción, desarrollo, conclusiones y referencias** (al final del texto). A menos que el profesor indique que se trata de un trabajo distinto (carta, cuento, historieta, poema, etc.) se pondrán omitir estas características.
8. Todos los trabajos escritos se evaluarán con la rúbrica correspondiente.

## RÚBRICA PARA EVALUAR RESULTADOS DE APRENDIZAJE EN TRABAJOS ESCRITOS:

Ponderación 10 puntos.

Criterio de evaluación	Cumple totalmente	Cumple parcialmente	No cumple	
<b>I. Aspectos formales (2.0)</b>	(0.5)	(0.25)	(0.0)	
Datos: nombre del alumno, grupo, materia y título del trabajo.				
Extensión mínima ___ cuartillas y máxima de ___, con hojas numeradas.				
Letra Times New Roman 12, interlineado 1.5, márgenes de 2.5 y justificado.				
Ortografía	(0 a 3)	(4 a 7)	(8 – ss.)	
				Total
<b>II. Aspectos estructurales (6.0)</b>	(0.5)	(0.25)	(0.0)	
Introducción				
Describe el marco teórico del documento (contexto)				
Expone los objetivos del trabajo				
Explica la metodología utilizada				
Desarrollo				
Define los concepto solicitados				
Explica la función de los conceptos				
Ofrece ejemplos				
Presenta una postura propia				
Conclusiones				
Expone de forma sintética el problema central del texto				
Ofrece una opinión personal sobre el tema expuesto				
Plantea nuevos problemas				
Bibliografía				
Presenta por lo menos dos fuentes de consulta				
Datos bibliográficos completos				
				Total
<b>III. Aspecto de contenido (2.0)</b>	(1.0)	(0.5)	(0.0)	
Expone con claridad los conceptos requeridos				
Fundamenta y argumenta su punto de vista				
				Total

## EDUARDO NICOL, EL FILÓSOFO, ARTÍFICE DE LA PALABRA

Se supone que en esta serie de coloquios que ahora empezamos, los filósofos, como escritores, hablarán de sus respectivas obras. Me adelanto a tranquilizarlos, anunciando que no pienso referirme a mis trabajos escritos. Para iniciar el diálogo con mis colegas presentes, me limitaré a hacer algunas indicaciones sobre el oficio verbal de la filosofía; indicaciones e interrogaciones que sin duda sólo podrán resultar penetrantes por su concisión.

Parto de un hecho que no deja de ser asombroso por conocido de sobra: *el hombre es el único ser que habla del ser*. Podemos preguntarnos: ¿cómo hay que hablar del ser?

Del ser hay que hablar bien. Primero, porque el ser no es nada de que se pueda hablar a la ligera. El ser está ahí. Su presencia se impone, que quiere decir, impone respeto. Y segundo, por respeto propio: no podemos degradar la excelencia ontológica que nos distingue, de ser los únicos entes capaces de hablar del ser.

En rigor, no hablamos de otra cosa. El don de hablar lo poseemos con esta restricción: sólo podemos hablar del ser. Hemos inventado muchas maneras de hablar, pero ninguna que no abarque el ser. De suerte que nos asalta la duda de si en verdad se puede hablar mal del ser. ¿Qué quiere decir, en este caso, hablar bien? “En este caso” significa, específicamente, en el caso del filósofo.

El hablar bien es un hacer. Hay que hacer bien todo lo que se hace. Esto nadie lo pone en duda. Pero ¿qué índole de *forzosidad* entraña la fórmula “hay que”? No parece que se trate de una obligación impuesta por contrato social, o por una orden superior. ¿Es necesario hacer bien las cosas porque de lo contrario nos va mal? ¿O será tal vez que la *forzosidad* del bien está inserta en el mismo hacer, de tal modo que el hacer mal no es un auténtico hacer? Lo mal hecho está des-hecho; es algo contra-hecho, o sea contrario al hacer: es un acto que no se cumple, pues no alcanza su objetivo natural.

Esa contra-acción parece imposible en el habla. El lenguaje humano, que da nombre al ser, no falla nunca, siempre es certero. El ente llamado mesa es la mesa; el árbol es la realidad que llamamos árbol; el arcoíris el arcoíris. Pero si la palabra es infalible ¿qué sentido tiene declarar que del ser hay que hablar bien?

Tiene sentido porque el lenguaje es una exposición, y exponer el ser es algo expuesto. Hablando nos exponemos a nosotros mismos, aunque hablemos de otras cosas: y hablando de nosotros mismos y de otras cosas quedamos además expuestos al error (o algo peor, como veremos).

En efecto: nombrar el ser es ex-poner lo nombrado, hacer patente una realidad cuya determinación visual se afina y fija con la palabra. Si convenimos en esto, hemos de reparar en que la filosofía no sólo nombra las cosas. Dice Platón que filosofar es *hablar de las cosas como son*. Este cómo de las cosas no queda enteramente ex-puesto o pro-puesto por la palabra que la nombre. El cómo hay que indagarlo, y para conseguirlo se inventó la ciencia: para que no quedásemos tan expuestos a pensar y decir que algo es de una manera distinta de cómo es en verdad. *Hablar con verdad es hablar bien del ser*.

Hablar mal es quedar mal. Quedar mal ante el ser es funesto. El ser mismo nos corrige, a veces severamente. Como pertenecientes al ser, no podemos ir por la vida extraviados, perdidos entre el ser. Hablar bien es la buena vía. (Recordemos eso de la vía, que reaparecerá más adelante).

También estamos expuestos a quedar mal ante el prójimo, cuyas correcciones no siempre son benévolas. Los hombres de poco ser disfrutaban corrigiéndonos; incluso se dijera que nos corrigen para disfrutar, pues imaginan que se ser menguado puede acrecentarse con el caudal de errores ajenos.

Sin embargo, me inclino a pensar que la verdad, que es el bien de la palabra, no basta para que ese bien quede bien cumplido. A caso haya otro bien, más allá de la corrección. Digo más allá, y esto mismo es incorrecto. La verdad envuelve una cualidad o virtud que no está definida por la simple adecuación de la palabra con la cosa. *La verdad es bella*. Tiene la belleza de un misterio, y si no nos percatamos de esto, difícilmente acabamos de entender qué es filosofía.

Corrección, belleza, misterio. ¿Cómo se conjugan estos términos en el austero quehacer científico de la filosofía? Veamos primeramente la corrección. Esta no tiene nada de misteriosa. Ni siquiera podemos estar seguros de que fuera bella, si estuviese sola. Evoquemos, por analogía, la figura de un caballero correcto. Éste es un hombre puntual y formal. Quiere decir que sigue al pie de la letra todas las prescripciones impuestas por la lógica formal de la convivencia. Lo cual no impide que pueda ser, al mismo tiempo, un hombre antipático, o anodino y aburrido, incluso infeliz: incapaz de hacer nada que se aparte de las formas llamadas buenas maneras, incapaz de dar forma a su vida más allá de los formalismos y formulismos.

La corrección se requiere, pero no es suficiente. Así lo entendemos todos: espontáneamente, apreciamos mejor a quien renueva las formas que a quien sólo se acomoda a ellas. Lo cual se muestra en la punta de ironía que asoma en la caracterización de un hombre, cuando se dice que es un caballero muy correcto. Nos referimos a su corrección porque no se nos ocurre ninguna otra cualidad más saliente valiosa. La devaluación está en la omisión.

¿Qué le falta entonces al lenguaje verdaderamente correcto, para que pueda considerarse un “hablar bien del ser”? No le falta nada. Nosotros estamos en falta cuando no reconocemos sino su corrección. Deberíamos preguntar más bien en qué consiste la misteriosa belleza de la palabra que es correcta de verdad. Esta no es una índole de belleza estética, que si lo fuera, sería contingente, ocasional, sería mérito del artífice, de suerte que la ausencia de tal belleza no implica un defecto de la verdad misma, y no representaría ninguna mengua en su eficacia vital.

Ustedes pueden pensar, naturalmente, en un filósofo que sea, además de buen pensador de verdades, un verdadero artista del lenguaje. Éste se distinguiría, al lado de otros pensadores que expusieran verdades de manera tosca. No deseo pensar siquiera en ese contraste. Por principio de cuentas, no hay verdades feas, y el exponerlas feamente sólo puede producirse por una insólita degeneración de la filosofía y una degeneración del lenguaje. Tampoco me detendré en estos hechos contemporáneos.

Lo que conviene precisar es que esa belleza de la verdad no es algo sobrepuesto, sino un bien intrínseco de la verdad, algo necesariamente inserto en el hablar bien del ser. Algo que, me atrevo a decir, aparece incluso en la palabra errónea que se pronuncia con intención de verdad. Pues el ser, no lo olvidemos, también está presente en el error; de otro modo, esa palabra no sería errónea, sino ininteligible. Sin la comunicación del ser, el error no podría denunciarse.

Pero sospecho que a ustedes puede quedarles todavía algún recelo. Yo mismo no me siento satisfecho con los anteriores apuntes sobre la verdad, la belleza y el misterio. Decimos: la verdad es bella porque consigue exponer el ser. ¿Por qué? Porque la *verdad* se busca, y se busca con palabras, sólo con palabras, sin artefactos, ni instrumentos, ni otra suerte de recursos. Se busca hablando y hablando siempre de la misma cosa que se desea ex-poner tal como es en realidad, o sea, tal y como es en verdad. *La verdad es el ser bien manifestado*. Enseñar filosofía es educar este séptimo sentido que capta la estupenda belleza de tal manifestación.

Y aquí espero que hayamos llegado a tocar el meollo de la cuestión. El filósofo es artífice de la palabra porque es *buscador del ser*. Me doy cuenta de que esto contraviene las nociones admitidas, y me disculpo por ello. Pero les invito a que recapaciten sobre estas admisiones. Tradicionalmente, el itinerario de nuestro quehacer filosófico se presenta con el siguiente esquema. Primero se piensa el pensamiento: la búsqueda sería puramente intelectual. Luego se expresa el pensamiento pensado: la verdad encontrada previamente. Siendo esto así, la belleza sería cuestión de estilo, de arte lingüístico, y la verdad sería indiferente respecto del valor belleza.

Por esto es un error: la búsqueda es verbal. No existe un pensamiento que sea puro pensamiento, en el sentido de no contaminado por la palabra. Los psicólogos nos lo aseguran, aunque hay una razón más profunda para creer que no existe verdad sin palabra, y es que la verdad es una posesión y es un don al mismo tiempo. Esta posesión no la conseguirá un pensamiento sin palabras. El ser sólo puede poseerse en el acto mismo de ofrecerlo. De hecho, el don del ser por la palabra no termina nunca, porque empieza con la búsqueda. Quiero decir que la búsqueda es ya una posesión.

La apropiación del ser es la auténtica propiedad de la palabra: lo que se llama “hablar con propiedad” es hablar del ser con intención de verdad. Esta es, dialécticamente, una intención a la vez posesiva y generosa. Y como el ser no se da ni se posee con las manos, sino con el verbo, el buscador de verdades es modelador de palabras, artífice nato de la palabra. Su instrumento no es el arte retórico. Aunque su oficio requiere destreza profesional en la expresión, su vocación misma impide que el artífice sea artificioso, que lo buscado resulte rebuscado. Su recurso es el método. La belleza verbal reside en lo que Descartes llamó “*la recherche de la verité*” [la búsqueda de la verdad]. La búsqueda, entiéndase bien. Hablar del ser como es debido sería, literalmente, un discurso del método: una palabra metódicamente encauzada hacia el ser. Método significa camino: el curso de ese discurso es la vía que toma el filósofo buscando el ser con palabras.

¿Y qué tiene todo esto de misterioso? A ustedes, como a mí, podrá parecerle diáfano. Lo misterioso es que podamos buscar el ser desde el ser. No podemos situarnos fuera de él, para otearlo, y sin embargo necesitamos buscarlo. Si no me he descarriado por completo, esto significa que, en el quehacer de la filosofía, es el ser que busca el ser.





Actividad: Busca un mapa de Grecia antigua y pégalo o dibújalo señalando: Jonia, Mileto, Éfeso, Elea, Esparta, Atenas y Delfos. Puedes usar colores para distinguir cada ciudad.

## LOS MILESIOS

Mileto era una ciudad rica, en ella confluían varios comerciantes, era un lugar de encuentro por el que transitaban muchas mercancías. La ciudad era estable y sus habitantes gozaban de una buena fortuna, de modo que podían entregarse al ocio; el ocio, dirán algunos, es la madre de la filosofía. Se necesita estar tranquilo, tener tiempo, no estar ocupado ni preocupado para disfrutar, observar y pensar acerca del mundo; pero debemos ser cuidadosos, pues lo que se descubre en el ocio, no es un calma soporífera, sino la angustia de la vida, el vértigo existencial de saber que mi tiempo no es infinito. De ello nos habla el poeta Mimnermo cuando decía: “Si había dioses, debían tener cosas más importantes en qué pensar, que turbar sus cabezas con asuntos humanos” (*Apud.*, Guthrie, 1984, p. 40). El poeta, además, ensalza los placeres del mundo, nos recuerda que cuando recogemos las flores, estamos mirando la plenitud de la vida, pero al mismo tiempo estamos viendo la muerte; Mimnermo reconoce así la finitud desde el ocio y lo transmite poéticamente.

La poesía da los primeros pasos hacia la filosofía; porque debemos recordar que *sophia* era una técnica. El carpintero y el escultor poseían una *sophia*, un saber-hacer. La diferencia la pondrá el filósofo al afirmar que él no posee ninguna *sophia*, sino que sólo es su amigo, su pretendiente, su amante.

El filósofo griego se diferencia de los babilonios y egipcios por no quedarse en lo práctico. Ellos van más allá de lo práctico y se dirigen a lo universal. No se limitan a usar el fuego, sino que se preguntan por la *physis* del fuego ¿qué hace que el fuego sea fuego y no otra cosa? De aquí la seducción de la filosofía, pues: “Para la razón humana descubrir por primera vez el alcance de sus poderes es una experiencia embriagadora”. (Guthrie, 1984, p. 47); esta toma de consciencia la expresa el filósofo por medio del *logos*. Sin *logos* no hay filosofía.

Los griegos comunican su modo de ver el mundo por la vía del *logos*: *logos didonai*, dar el *logos*; el cual se da, se comparte amorosamente. Se da a los amigos, a los que uno ama. El griego recurre a *Eros* para comunicar el *logos*. Si podemos afirmar que la filosofía nace en Grecia, no es porque posean a *sophia*, sino porque son sus amantes. Los griegos miran, escuchan, leen, escriben y comparten amorosamente su experiencia en el mundo.

## TALES DE MILETO

Supone que el agua es el principio de todas las cosas y que el cosmos está animado y lleno de *démones*. (D. Laercio I, 27) La mayoría de los que filosofaron por primera vez creyeron que los únicos principios de todas las cosas son de especie material. Pues aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, y lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia pero cambiando en los accidentes, dicen que es el elemento y el principio de las cosas que existen; por esto creen que nada se genera ni se corrompe, pues tal naturaleza se conserva siempre... Pues ha de haber alguna naturaleza, ya sea única o múltiple, de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella. En cuanto al número y la especie de tal principio no todos dicen lo mismo, sino que Tales, iniciador de tal filosofía, dice que es el agua (y por ello también manifestó que la tierra está sobre agua). (Aristóteles, *Met.* I 3, 983b)

También dice que, en cierto modo, las cosas inanimadas tienen alma, a partir de la observación del imán y del ámbar. Que el agua es principio de los elementos y que el cosmos está animado y lleno de *démones*. (Platón, *Rep.* 600 a) Parece que también Tales, según comentan, supuso que el alma era algo que mueve, si realmente dijo que la piedra (magnética) tiene alma porque mueve al hierro. (Arist., *Del Alma*, I 2, 405 a)

Aristóteles e Hippias dicen que (Tales) hizo partícipes de alma a las cosas inanimadas, demostrándolo a partir de la piedra del imán y del ámbar. (D. Laercio I, 24) Tales sostuvo que dios es la inteligencia del cosmos, que el universo está animado y lleno de *démones* y que a través de la humedad elemental penetra una fuerza divina que la mueve. (Aecio, I 7, 11)

Entre los griegos el primero de todos que investigó la causa de un eclipse fue el milesio Tales, quien predijo el eclipse de sol que se produjo durante el reinado de Aliates, en el cuarto año de la Olimpiada 48 (585 a.C.), año 170 desde la fundación de Roma. (Plinio, *Hist. Nat.* II 53)

En el año sexto de la guerra que entre ellos [medos y lidios] se desarrollaba sin ventajas para uno ni para otro, sucedió que, mientras estaban combatiendo, el día se convirtió en noche. Ese cambio del día lo predijo a los jonios el milesio Tales, fijándolo en el año en que ocurrió. (Her., I 74)

Cuando Creso llegó al río Halis, hizo cruzar al ejército —según mi versión— por los puentes que había allí; pero según una versión común entre los griegos, fue el milesio Tales quien lo hizo cruzar. En efecto, como Creso se encontraba en dificultades para que el ejército cruzara el río... se dice que Tales, que estaba presente en el campamento, hizo que el río, que corría por la izquierda del ejército, fluyera también por la derecha. Lo hizo de la manera siguiente: comenzó cavando una zanja profunda desde la parte alta del campamento, en forma de media luna, de modo que el río fluyera por detrás del campamento, desviando el antiguo curso mediante esta zanja y, después de pasar el campamento, precipitándolo en su antiguo cauce. De modo que, tan pronto como el río quedó dividido, se hizo fácilmente vadeable por ambas partes. (Her., I 75)

Pues se dice que, como lo injuriaban tanto por su pobreza como por la inutilidad de la filosofía, supo, por medio de la astrología, cómo sería la producción de aceitunas. Así, cuando aún era invierno, se procuró una pequeña cantidad de dinero, y depositó fianzas por todas las prensas de aceite de Mileto y de Quíos, arrendándolas por muy poco, puesto que nadie compitió. Cuando llegó el momento oportuno, al ser muchos los que a la vez y de repente las deseaban, las iba alquilando como quería, reuniendo mucho dinero, demostrando así que es fácil a los filósofos enriquecerse, si quieren hacerlo; pero que no es esto lo que les interesa. (Arist., *Pol.* I 11, 1259a)

También se dice que Tales, mientras observaba los astros..., y miraba hacia arriba se cayó en un pozo, y que una bonita y graciosa criada tracia se burló de que deseara vivamente conocer las cosas del cielo y no advirtiera las que estaban detrás de él y delante de sus pies. (Platón, *Teet.* 174a)

Se dice que Tales fue el primero en demostrar que el círculo es dividido por el diámetro en dos partes

iguales. (Proclo, *in Euclidem*, 157,10-13) Hay que agradecer al viejo Tales por el descubrimiento de muchas otras cosas y por este teorema, pues se dice que fue el primero en saber y decir que los ángulos de la base de todo triángulo isósceles son iguales; aunque, en terminología más arcaica, llamó semejantes a los ángulos iguales. (Proclo, *in Euclidem*, 250, 20-251, 2)

Habiendo colocado un bastón en el límite de la sombra que produce la pirámide y formados dos triángulos por acción de los rayos del sol, mostró que la razón que tenía esta sombra en relación con la otra es la que existe entre el bastón y la pirámide. (Plut., *Septem. sap. conviv.* 147a)

## **ANAXIMANDRO**

[Anaximandro] fue el primero de los griegos que conocemos que se atrevió a publicar un tratado en prosa sobre la naturaleza. (Temistio, *Orat.* 36 p. 317) Anaximandro, hijo de Praxiades de Mileto, dijo que el principio y el elemento es lo *ápeiron*, sin distinguir el aire, el agua o cualquier otra cosa ... fue también el primero en inventar un *gnomon* y lo colocó sobre los relojes de Sol en Lacedemonia, según dice Favorino en su *Historia varia*, para marcar los solsticios y equinoccios, y construyó relojes. Fue el primero en trazar el perímetro de la Tierra y el mar y construyó también una esfera celeste. (D. Laercio, II, 1-2)

Anaximandro de Mileto, discípulo de Tales, fue el primero que se atrevió a dibujar la tierra habitada en una tablilla. Después de él, Hecateo de Mileto, hombre que viajó mucho, lo perfeccionó, de modo que produjo admiración. (Agatémero, *Geographiae informatio*, I, 1)

Eratóstenes dice que los primeros [estudiosos de la geografía] después de Homero fueron dos: Anaximandro, amigo y conciudadano de Tales, y Hecateo de Mileto. El primero publicó un mapa geográfico, en tanto que Hecateo dejó un bosquejo que se puede creer que era suyo por el resto de sus escritos. (Estrabón, I, 7)

Los lacedemonios fueron avisados por el físico Anaximandro de que abandonarían la ciudad y las casas y pasarían la noche preparados en el campo, porque estaba cerca un terremoto. En aquella ocasión la ciudad entera se derrumbó y la cumbre del monte Taigeto se resquebrajó como la popa de una nave. (Cicerón, *De divinitate*, I, 50, 112) Entre los que dicen que es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro de Mileto, hijo de Praxiades, que fue sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de todas las cosas existentes era el *ápeiron* [indefinido o infinito], y fue el primero que introdujo este nombre de «principio». Afirma que éste no es agua ni ningún otro de los denominados elementos, sino alguna otra naturaleza *ápeiron*, a partir de la cual se generan todos los cielos y los mundos que hay en ellos. Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, «según la necesidad; en efecto, se pagan mutuamente culpa y retribución por su injusticia, de acuerdo con la disposición del tiempo», hablando así de estas cosas en términos más bien poéticos. (Simplicio, *Fís.* 24, 13-25)

Anaximandro, compañero de Tales, dice que el *ápeirones* la causa entera de la generación y destrucción de todo. (Ps. Plutarco, *Strom.*, 2)

Y que ninguno de los elementos puede ser *ápeiron* es evidente también porque Anaximandro, deseando que el elemento fuera *ápeiron*, no propuso que fuera aire, fuego o alguno de los cuatro elementos; porque al comportarse éstos contrariamente entre sí, si alguno de ellos fuera *ápeiron*, sus contrarios serían destruidos por él (Simpl., *Fís.* 479-480)

Anaximandro dice que los primeros seres vivientes nacieron en lo húmedo, rodeados por cortezas espinosas, pero al avanzar en edad, se trasladaron a lo más seco, y al romperse la corteza, vivieron, durante un poco tiempo, una vida distinta. (Aecio, V, 19, 4)

Dice además que el hombre, originariamente, surgió de animales de otras especies, porque las demás especies se alimentan pronto por sí mismas, y sólo el hombre necesita de un largo período de crianza. Por ello, si originariamente hubiera sido como es [ahora], no hubiera podido sobrevivir. (Ps. Plutarco,

*Strom.*, 2)

Anaximandro de Mileto opinaba que del agua y la tierra calientes se originaron unos peces o animales similares a peces: en éstos los hombres crecieron retenidos en su interior, como si fueran fetos, hasta la pubertad; sólo entonces se rompieron aquéllos y surgieron hombres y mujeres que ya podían alimentarse. (Censorino, 4, 7) Anaximandro... dice que el *ápeiron* es la causa entera de la generación y destrucción de todo, a partir de lo cual —dice— se segregan los cielos y en general todos los mundos, que son infinitos. (Ps. Plutarco, *Strom.*, 2)

Pues los que supusieron que los mundos eran infinitos en número, como los seguidores de Anaximandro, Leucipo y Demócrito y, después de ellos, los de Epicuro, supusieron que nacían y perecían durante un tiempo infinito, naciendo siempre unos y pereciendo otros; y afirmaban que el movimiento era eterno... (Simplicio, *Fis.* 1121, 5)

No pensó (Anaximandro) que cada cosa naciera de una sola, como Tales del agua, sino de sus propios principios, y creyó que los principios de las cosas singulares eran infinitos y daban origen a mundos innumerables y a cuantas cosas que en ellos nacían; y sostuvo que estos mundos, ora se disuelven, ora nacen otra vez, según la edad a la que cada uno pudo sobrevivir. (Agustín., *Civ. Dei*, VIII, 2)

## ANAXÍMENES

El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, fue discípulo de Anaximandro, y según algunos, también de Parménides. Dijo que el principio material era el aire o lo infinito y que los astros no se mueven bajo la tierra, sino a su alrededor. Escribió en dialecto jónico en un estilo simple y conciso. Vivió, según Apolodoro, por el tiempo de la toma de Sardes, y murió en la Olimpiada 63 (528-525 a.n.e.). (*D. Laercio*, II 3)

Anaxímenes y Diógenes dicen que el aire es anterior al agua, y, ante todo, principio de los cuerpos simples. (*Arist.*, *Met.* I 3, 984a 5) El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, compañero de Anaximandro, dijo, como éste, que la naturaleza subyacente es una e infinita, pero no indeterminada, como él [Anaximandro], sino determinada, y la llamó «aire» *aer*; se diferencia en las sustancias particulares por rarefacción y condensación. Al hacerse más sutil se convierte en fuego, al condensarse en viento, luego en nube, más condensado aún en agua, tierra y piedra; las demás cosas se producen a partir de éstas. Hace también eterno al movimiento gracias al cual nace también el cambio. (*Simplicio*, *Fis.* 24, 26 – 25, 1)

Después Anaxímenes estableció que el aire es dios y que es engendrado, inmenso, infinito y está siempre en movimiento, como si el aire sin forma alguna pudiera ser dios, siendo así que conviene no sólo que dios tenga alguna forma, sino también que debe ser la más bella, o como si todo lo que ha nacido no fuera mortal. (*Cicerón*, *De nat. deor.*, I 10, 26)

Éste (Anaximandro) dejó por discípulo y sucesor a Anaxímenes, quien atribuyó todas las causas de las cosas al aire infinito y no negó a los dioses ni se calló con respecto a ellos; no creyó, sin embargo, que el aire fuera producido por ellos, sino que ellos mismos nacieron del aire. (*Agustín*, *De civ. dei*, VII.)

Anaxímenes dice que el aire es dios. (*Aecio*, I 7, 13) Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurístrato, declaró que el principio de las cosas existentes es el aire (*aer*), pues de él se generan todas las cosas y en él se disuelven nuevamente. «Así como nuestra alma al ser aire, dice, nos mantiene unidos, así también el aliento o aire abarca a todo el cosmos» (toma por sinónimos aire y aliento). Se equivoca también cuando cree que los seres vivos se componen de aire y sople simple y uniforme. (*Aecio*, I 3, 4)

Actividad: Investiga la teoría de los humores de Hipócrates, explícala brevemente y elabora un dibujo acerca de la relación que existe entre los cuatro elementos y el cuerpo humano.

## LEOPOLDO ZEA. LA CONCIENCIA DEL HOMBRE EN LA FILOSOFÍA

Primera parte: El mundo antiguo

Capítulo 1: Aurora de la filosofía griega

### 5. El mundo del hombre griego

El horizonte del hombre griego se encontrará formado por la multitud de cosas que lo rodean, las cuales necesita expresar, decir qué son. Su horizonte gira en torno a la necesidad que tiene de saber decir lo que son estas cosas. Ahora bien, el griego se ve rodeado por dos tipos de cosas: las que conocemos como cosas naturales y esa cosa llamada “el otro”, el hombre, su semejante. El griego se encuentra con piedras, árboles, animales, montañas, el mar, el sol, la luna, las estrellas, y además con los hombres, con sus semejantes.

Todas estas cosas se le presentan, al griego, en movimiento. Un movimiento que las transforma: el árbol de hoy no es el árbol de ayer ni será el de mañana. El sol le parece nuevo cada día. Las estrellas están dejándose ver unas veces para ocultarse otras. El mar se encuentra unas veces en calma y otras enfurecido. Los ríos siempre son distintos. “Lo frío se calienta y lo caliente se enfría, lo húmedo se seca y lo seco se hace húmedo”. (Heráclito: fragmento 39.) “No puedes embarcarte dos veces en el mismo río, pues nuevas aguas corren tras las aguas”. (Fragmentos 41-42.) Todo cambia, todo está en movimiento: las estaciones de los años, los días que se pierden para dar lugar a la noche. Pero también cambia el hombre, el testigo del cambio. El griego siente con verdadero espanto que también está cambiando: se ve a sí mismo, y a sus semejantes pasar de jóvenes a viejos; ve a los otros nacer y morir. Nos dice Heráclito: “El hombre se enciende y apaga como una luz de noche”. “Una misma cosa en nosotros lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo...” También el griego es testigo del nacimiento de grandes ciudades y de su ruina; las ha visto florecer y las ha visto morir. ¿Por qué? Es la pregunta que se hace el griego ante estos cambios de los cuales sólo es testigo. ¿Por qué cambia la naturaleza? ¿Por qué existe el día y la noche, la primavera y el invierno? Pero algo más grave, y es más grave porque en ello le va su propia vida, su propia existencia.

¿Por qué el hombre vive y muere? ¿Por qué es joven y viejo? ¿Por qué las grandes ciudades se pierden en la ruina?

El hombre griego se sabe entre las cosas; pero al mismo tiempo observa cómo estas cosas se escapan y se desvanecen, no puede apoyarse en ninguna, todas se transforman. Ahora bien, para poder existir es menester que encuentre algo permanente; algo que no cambie; algo que *sea* en medio de las cosas que son y dejan de ser. Si encuentra este algo podrá sentirse seguro. La filosofía griega se planteará este problema: ¿Qué es lo que permanece en medio del cambio? Las respuestas serán múltiples: desde Tales que nos dirá que es el agua, hasta Platón que nos dirá que son las *ideas*.

### 6. Arte de ver y arte de hablar.

El filósofo se servirá de dos instrumentos para contestar a la pregunta que se ha planteado: la vista y la palabra (*logos*).

Las cosas que lo rodean cambian; pero es posible que haya algo en ellas que no cambie, algo que permanezca. Pues bien, para que se pueda captar este algo permanente, este algo que no cambia, es menester *ver* bien, ver con atención, con sumo cuidado. Para que las cosas no se nos escapen será menester ver por dónde van, que son. Si se sabe ver bien una cosa entonces se sabrá que es. El primer problema para el filósofo griego será el *ver bien*, de manera distinta a como ve el común de los mortales. Heráclito dice: “La masa no se fija en aquello con que se encuentra, ni lo nota cuando se le llama la atención sobre ello, aunque se imagine hacerlo”. (Fragmento 5.) Saber ver bien, será algo difícil, es buscar lo inesperado. “Si no esperas lo inesperado, no lo encontraras, pues es penoso y difícil de encontrar”. (Fragmento 7) Debido a que “la naturaleza ama el ocultarse”. (Fragmento 10.) Porque al igual que “el Señor cuyo oráculo está en Delfos, ni dice, ni oculta, sino hace señales”. (Fragmento 11.) Mirando bien es como se captan estas señales, las señales de lo que permanece. Esta es la razón por la cual “los ojos son testigos más exactos que los oídos”. (Fragmento 15.)

*Conocer* tiene así para el griego el sentido de *ver bien* una cosa.

El filósofo griego tendrá como misión ver bien las cosas. Platón le llamara *Philotheamón*, “mirón empedernido”. Del ver bien hará un arte, y este arte será la *teoría*. La teoría será el arte de ver bien.

Pero dedicado a la contemplación, al puro ver, el filósofo se sentirá fuera del mundo doméstico. Cuanto menos ligas tenga con el mundo doméstico que le rodea, más atención podrá poner el filósofo en las cosas; las podrá ver mejor.

Pero no basta ver bien las cosas, es menester dar otro paso, este otro paso es *decir* cómo son las cosas que se han visto bien.

Esta es la operación del *logos* en su doble acepción: razón y palabra. El ver bien está en relación con el hablar bien. Es menester ver bien las cosas y decir bien lo que son; el que las ve bien, puede decir bien lo que son. Heráclito vuelve a decirnos: “Malos testigos los ojos y los oídos para los hombres que tienen almas de bárbaros”. (Fragmento 4.) Bárbaro es aquí el que tartamudea: para el griego el bárbaro es aquel que no sabe hablar bien el griego, aquel que no sabe expresarse. Los que tienen alma de bárbaros son aquellos que no saben ver ni hablar bien, los que no pueden expresar lo que ven. El conocimiento entra por la vista y los oídos. Por la vista cuando se tiene la paciencia de ver con cuidado las cosas que rodean al hombre como hace el filósofo, o bien por el oído, es decir, por medio de la palabra, cuando el que no pudiendo ver bien, sabe oír lo que el filósofo ha visto. El *logos* tiene una función divulgadora: el que sabe ver bien sabrá también contar a los demás lo que ha visto. Recuérdese a Aristóteles cuando decía que una de las características de la filosofía era la de ser una ciencia *didáctica*, es decir, una ciencia que se puede enseñar a los demás.

Decía antes que el griego entendía la función del *logos* en su doble acepción: la razón y la palabra. En efecto; hablar bien, decir bien una cosa, quería decir para el griego haberla entendido y poder expresar lo que se había entendido. Para poder decir a los demás lo que las cosas son es menester para el que hable de ellas sepa lo que son. Sólo que el sabe lo que son, puede hablar de ellas. La función lógica es así doble: primero entender las cosas y segundo decir lo que son. El griego se decía en primer lugar a sí mismo lo que las cosas eran y después a los demás. La primera función es la que entendemos como razonamiento: razonar es ponerse a sí mismo en claro las cosas; las segunda es la función divulgadora: hablar de ellas.

Resumiendo, podemos decir que la filosofía griega se enfrenta y resuelve los problemas de su circunstancia pasando por las siguientes fases: la fase primaria es la del *desconcierto*, la extrañeza, lo que Platón y Aristóteles han llamado admiración. El griego se admira de que las cosas cambien, que no permanezcan, de no poder apoyarse en ellas. La segunda fase es la que se podría llamar de *encandilamiento*, enfoque; después de la admiración que no es otra cosa que un deslumbramiento, un quedarse sin ver por la sorpresa; en esta fase el filósofo escandila la vista, ve con cuidado qué es lo que le deslumbró. Ver con cuidado quiere decir aclarar lo que parecía oscuro. El filósofo se pone en claro lo que las cosas son; pero poner en claro algo es entender ese algo como si nos hablara. Esta es la función racional: entender el filósofo, dentro de sí mismo, lo que las cosas son. Ver bien y hablar bien, son aquí funciones correlativas. Ver bien es entender lo que las cosas son, traducir su lenguaje a nuestro lenguaje, hacer de sus señales palabras como las nuestras. La naturaleza es como “el Señor cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino hace señales”, ahora bien, son estas señales las que hay que convertir en palabras, las que hay que traducir a nuestro lenguaje.

Una vez traducidas las señales de la naturaleza a nuestro lenguaje, por medio de esa doble función que consiste en ver bien de acuerdo con él, se pasa a la tercera y última fase: decir a los demás lo que las cosas son, *denunciar* a las cosas que se escondían.

Filosóficamente esto equivale a decir a los demás que es lo que permanece en medio del cambio, qué es lo que ocultaba el movimiento.

Al empezar hablamos de que existían objetos que eran familiares al hombre y objetos que le eran extraños; cosas que le eran patentes y cosas que estaban ocultas en cuanto que no sabían que eran. Para el griego, lo familiar, lo que hemos llamado su horizonte, era vivir entre las cosas, considerándose él mismo como una cosa. Lo extraño, lo no familiar es que estas cosas, incluyéndose él mismo, cambiasen. El griego veía a las cosas en movimiento, y era este movimiento lo que ocultaba el verdadero ser de ellas.

El griego no sabía lo que son las cosas porque cambiaban. Las cosas estaban ocultas por el cambio; si pudiese arrancar a las cosas de este movimiento entonces sabría lo que eran. Se trata pues de poner fin al movimiento, de limitarlo, pues bien, esta será la función del *logos*. El *logos* será el instrumento para arrancar al movimiento el ser de las cosas.

El *logos* es el instrumento que se encarga de detener el ser de las cosas arrancándolo del movimiento, lo encorrala, lo encierra y no deja que se le escape. Cuando en medio de la multiplicidad de triángulos, en medio de la multiplicidad de hombres, o en medio de la multiplicidad de cosas, el griego puede decirnos: el triángulo *es* una figura cerrada por tres lados, el hombre *es* un ser de razón, o el Ser *es* el ser, entonces ha arrancado al ser de las cosas del movimiento. Habrá multitud de triángulos grandes y

chicos, isóceles y equiláteros, de madera, piedra o metal, pero todos ellos serán necesariamente figuras cerradas por sus tres lados. Los hombres podrán nacer y morir, ser jóvenes y viejos, malos o buenos pero solo serán hombres en cuanto tengan razón. Habrá multitud de seres siempre en cambio; pero hay siempre un ser que hace que sean, algo que permanece, algo que no cambia, éste es el *ser*.

Decir lo que las cosas son es decir la Verdad, *Aletheia*. En la verdad las cosas se detienen, muestran su ser. Se sabe una verdad cuando se sabe qué *es* una cosa. *Aletheia* quiere decir descubrimiento, descubrir, quitar el velo a algo, pues *Ictheia* es velo, *aletheia* desvelar. Conocer la verdad es quitar a cada cosa el velo que oculta su ser; no se olvide que lo que oculta su ser, el velo que lo encubre es el movimiento. La verdad es arrancar, quitar, de las cosas el movimiento. El instrumento para develar el ser de las cosas es el *logos*.

El *logos* tiene una función paralizadora. El *logos* va paralizando el ser de aquellas cosas que se le escapaban en el movimiento. Se tiene una verdad cuando se ha definido una cosa, cuando se la ha limitado, cuando se la ha encerrado en una palabra o grupo de palabras, esto es, en una definición. *Definir* es poner límites al ser de las cosas, encerrarlo en unas palabras. Decir que el triángulo es una figura cerrada por tres lados, es definir al triángulo, no permitir que se escape más. Podrá haber mucho triángulos, pero el triángulo es nuestro, el ser de todos los triángulos en nuestro, todos tendrán que ser de acuerdo con su verdad, con su definición, ninguno podrá dejar de ser esto so pena de ser otra cosa.

Y lo que hace el griego con cada cosa en particular, el filósofo griego lo hará con el todo. Ya ha visto que el problema de la filosofía es el problema del todo. La filosofía se encuentra con que no sólo les es extraña esta cosa o esta otra, sino que le es extraño el todo. La filosofía necesita saber no solamente qué son las cosas, qué son los entes, sino también qué es el todo donde estas cosas se presentan, qué es el ser que hace que estas cosas sean lo que son. Pero no se olvide que en el todo está también incluido el movimiento. Para saber qué es el Ser, que es todo, hay que contar con el movimiento, puesto que todas las cosas que son parte del Ser se encuentran envueltas en él. Pues bien, el movimiento no es otra cosa que el paso de un ser a otro ser, el dejar de ser una cosa para ser otra; pero siempre algo. El Ser siempre permanece en cambio. El Ser no cambia, lo que cambia son las cosas. Las cosas *son* porque están sostenidas por el Ser, cuando éste no las sostiene dejan de ser para ser otra cosa. El Ser sostiene a las cosas y las sostiene en movimiento, en cambio perpetuo. Pero aunque el Ser cambie a las cosas él no cambia, sólo cambian ellas. Cada cosa no es más que un simple rapto del ser, un estado momentáneo del todo.

El ser está oculto en el cambio, las cosas no son sino simples señales de lo que es el ser, de lo que es el todo. El griego ha dado al todo el nombre de *physis*, *naturaleza*. La naturaleza se oculta entre las cosas que rodean al hombre. Las cosas no son más que expresiones de la naturaleza oculta, señales de su existencia. Si el hombre se fija con cuidado y atiende a estas señales, es posible que capte el todo. El filósofo se dirige a las cosas para saber qué es el ser; qué es lo que hace que sean. En las cosas espera las señales del Ser. Interroga al Ser en las cosas. El Ser o la naturaleza habla en el lenguaje de las cosas; el filósofo traduce este lenguaje al lenguaje de los hombres, a palabras, *logoi*. Si se fija atentamente y entiende el lenguaje del ser en los seres, entonces podrá decir qué es el Ser. Desvelar a ser, como desvelar las cosas, es arrancar al ser del movimiento. Decir lo que es el ser, es definirlo, detenerlo. El ser se le va a presentar al griego como lo definido por excelencia. El ser es el ser. Lo eterno, lo inmóvil aunque mueva, lo indivisible.

La búsqueda del ser lo realizará el griego mediante pasos semejantes a los que hemos visto, necesita dar para saber lo que las cosas son. Primero: una actitud de atención plena, teórica, contemplativa, mirando a la naturaleza para captar sus señales. Procurar captar el perfil típico de las cosas que lo rodean, siguiendo con la vista sus rasgos, sus expresiones, sus movimientos característicos. Esto es lo que he llamado ver bien. Pero a continuación, mejor dicho, simultáneamente, hallar en cada cosa fisonomías que le sean comunes con otras, perfiles que sean comunes, y expresar estos perfiles en palabras que valgan para una generalidad. Que lo que se diga de un triángulo valga para todos los triángulos. Pero no basta esto, además hay que ir ascendiendo en generalidades.

Una vez que se sabe que tienen de común todos los triángulos entre sí, es menester saber que tiene de común los triángulos con los cuadrados, los círculos y las demás figuras geométricas. Pero no basta, además es menester buscar lo que hay de común entre las figuras geométricas y las figuras no geométricas, ascendiendo de generalidad en generalidad. Pasar de una especie a un género cada vez más superior, hasta llegar al género supremo; a aquello que es común a todas las cosas, al todo, a la totalidad. Porque este todo será el principio y el fin de todas las cosas que existen, será lo que permanezca en



medio del cambio, el Ser. El Ser será la última palabra, el *Logos* supremo, nada más se podrá decir de él. Su definición será algo semejante a la mudez: el Ser es el ser.

### **7. Función defensiva de la vista.**

Ojos y boca, la vista y la palabra. Son instrumentos de que se vale el griego para enfrentarse a su mundo. El griego se enfrenta a un mundo que le es hostil en cuanto está siempre cambiando. En este mundo hostil no tiene más defensa que la vista.

La vista tiene la cualidad de permitir al hombre anticipar los peligros. Con los ojos se abarca la mayor extensión posible en el contorno. El que ve, se adelanta a sí mismo, a su cuerpo. Con la vista el hombre toma contacto con lo que le está más alejado. El ciego se defiende de los obstáculos con un bastón, el vidente tiene la vista para evitar los obstáculos, es una especie de gran bastón defensivo.

Para evitar los peligros que le rodean el hombre necesita adelantarse a sí mismo. Por medio de la vista el hombre se adelanta, pudiendo prevenir cualquier peligro. La vista es el primer instrumento de seguridad. Cuanto mejor vista se tiene menor es el peligro que se corre. Los peligros se pueden evitar si se ve bien.

Hay que ver para no tropezar con obstáculos.

El griego, primer hombre que se puso a filosofar, tendría que utilizar este instrumento defensivo que es la vista. Con la vista se defendió del ataque que le lanzaban las cosas. Mirando las cosas había aprendido que el mundo es peligroso, que el hombre no puede fiarse de las cosas porque éstas cambian. Por medio de la vista se dio cuenta del movimiento, y en este movimiento adivinó a su mayor enemigo. El problema era buscar en medio del movimiento aquello que no cambiase. Esta fue la misión del filósofo. Mirar bien hasta encontrar a aquellos en que se pudiese apoyar. Supuso el griego que si miraba atentamente, cuidadosamente, encontraría lo que permanente en el movimiento. Esto fue lo que hizo, mirar las cosas con sumo cuidado para captar sus perfiles, y una vez captados expresarlos en palabras, definirlos.

La definición es una operación visual que consiste en observar con sumo cuidado una cosa; como el explorador que observa el terreno en el cual se va a aventurar, hasta conocer todos sus perfiles dibujándolos en palabras. Se ha visto ya como la definición defiende al hombre de su principal enemigo, el movimiento, al eliminarlo. Definir una cosa, ver bien una cosa, era eliminar la sorpresa, el cambio. Esta era una forma visual de anticiparse a las cosas.

Conociendo el hombre lo que es peligroso, se anticipa al peligro, en la misma forma como la visión natural se anticipa al peligro mirando con cuidado. La definición era ver bien las cosas, que cristalizaba en palabras con las cuales se podría siempre anticipar lo que ya no era necesario ver directamente. Una vez visto lo que era una cosa, ya no era necesario verla nuevamente para saber qué era; siempre y cuando se hubiese visto bien. La palabra se presentaría así como la *cristalización* del ver; es un ver a través de lo que se ha visto. Si la vista es una experiencia directa, la palabra es la experiencia indirecta. Un peligro se evita no solamente por la experiencia propia, sino también a través de la experiencia de los otros que *dicen* su experiencia. El explorador no necesita saber lo que es un pantano, basta con que otro le haya dicho lo que es para evitarlo. La palabra es así un instrumento al servicio del hombre en sus dos aspectos: como individuo y como ente social. No es necesario que todos los griegos vean bien, basta con unos cuantos, porque éstos harán *ver* con sus *palabras* lo que *han* visto con sus ojos.

### **8. Función ordenadora de la palabra.**

Así como la vista tiene una función defensiva, de la prevenir, la palabra tiene también otro tipo de función igualmente defensiva, la de ordenar. Ordenar es poner las cosas en su debido lugar. Esto es lo que trata de hacer la filosofía griega. Al definir las cosas vistas, lo que hacia era ponerlas en el lugar que le correspondían en el mundo del hombre griego. Definir una cosa es hacerla familiar, es hacer, de lo extraño y por lo mismo peligroso, algo común. Definir una cosa es poner a la cosa al alcance de todos los hombres, puesto que definir es encerrar el ser de las cosas en palabras, humanizarlas. La definición arranca a las cosas de su peligrosidad convirtiéndolas en cotidianas. Decir lo que es una cosa es comprenderla en función de las cosas que conocemos. Una cosa no está bien definida, no está bien dicha, si no es entendida. No se entiende lo que es un triángulo si no se sabe que es una *figura*, que es *tres* y que es *lado*.

Tampoco se entendería la definición griega del hombre: el hombre es un ser racional, si no se supiese lo que es *razón*. Triángulo y hombre son entendidos en función de otras cosas. Así nos encontramos con que cada cosa al ser definida es colocada en un determinado lugar, puesta en orden. El triángulo es colocado dentro de las figuras, el hombre dentro de los seres racionales. Cada cosa será a su vez género y especie dentro del orden impuesto por el *logos* en el mundo de todas las cosas. Decir lo que es una

cosa, es decir qué lugar le corresponde en el orden puesto a éstos. Por medio de la palabra se enfrenta el griego a la multitud de objetos que le amenazan con su movimiento, y establece un *cosmos*. En el cosmos las cosas dejan de ser extrañas para convertirse en familiares; para adaptarse al orden impuesto por el *logos*. Es en esta forma que le dice que el *logos* tiene una función ordenadora. La vista defiende al hombre de las cosas en el espacio y la palabra de las cosas en el tiempo. El que ve bien prevé los peligros que se presentan en el espacio, pero el que además de ver, dice bien lo que las cosas son, puede prever los peligros en el tiempo. Sabiendo lo que *es* una cosa sabe también lo que será. Este fue el ideal de los griegos, saber lo que son las cosas ahora y siempre, captar lo que de eternas tenían, lo permanente en medio del cambio.

### **9. Teoría y logos.**

Los griegos adoptaron varias posturas frente al movimiento. Hemos visto cómo necesitaban sacar del cambio lo permanente. El ser de lo que era y no era al mismo tiempo. Para esto adaptaron varias posturas. La primera postura fue la representada por Parménides, que consistió en negar la existencia del cambio. Lo único que existe –dice– es el ser, el cambio, no porque implicaría el no ser; y el no ser es algo que no se puede pensar, porque en cuanto se está pensado ya es. Esto equivale a cerrar los ojos frente al cambio.

Otra postura semejante fue la de Platón, para el cual el movimiento, el cambio, no era sino un espectro, una ilusión, una mentira; la verdadera realidad, la única realidad era inmóvil; el mundo de las ideas siempre eterno, inmutable de éste no era el mundo cambiante otra cosa que una sombra.

Una tercera postura fue de Aristóteles, el cual sin negar el movimiento ponía los ojos en el punto de *partida* y en el punto de *llegada*; el principio y el fin, sin mirar el *tránsito*. Cada cosa tiene dentro de sí lo que es y lo que puede ser: lo que es, *acto*, y lo que puede ser, *potencia*. El movimiento es el pasar de lo que es en acto a lo que se es en potencia; pero siempre a lo que es.

Una postura más fue la de Heráclito, el cual sin negar el no ser como Parménides o Platón, ni quedarse dentro del ser como Aristóteles, se atrevió a decir que existía el ser y el no ser en perpetuo cambio, en continuo ir y venir; pero en medio de este cambio había algo que permanecía, y este algo era la razón que se daba cuenta del cambio; la vista que veía el movimiento, el sabio que estaba fuera de todo contemplando el mundo, el teórico que podría ver el todo en medio del cambio sin ser arrebatado por él.

## HERÁCLITO DE ÉFESO

**B 1:** Aunque este *logos* existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderlo, tanto antes de oírlo como una vez que lo han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según este *logos*, parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la *physis* y muestro como es; pero a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen.

**B 2:** Por lo cual es necesario seguir a lo común; pero aunque la razón es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular.

**B 3:** Heráclito dice que el tamaño del sol es del ancho de un pie humano.

**B 4:** Heráclito dijo que, si la felicidad estuviera en los placeres del cuerpo, diríamos felices los bueyes cuando hallan arvejas amargas.

**B 5:** En vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien, tras sumergirse en el fango, con fango se limpiara: parecería haber enloquecido, si alguno de los hombres advirtiera de qué modo obra. Y hacen sus plegarias a ídolos, tal como si alguien se pusiera a conversar con casas, sin saber qué pueden ser dioses ni héroes.

**B 6:** El sol es nuevo cada día.

**B 7:** Si todas las cosas se convirtieran en humo, las narices discernirían.

**B 8:** Todo sucede según discordia.

**B 9:** Los asnos preferirían desperdicios antes que oro.

**B 10:** Acoplamiento: cosas íntegras y no íntegras, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas Uno y Uno de todas las cosas.

**B 11:** Todo animal es llevado a pastar con un golpe.

**B 12:** Sobre quienes se bañan en los mismos ríos afluyen aguas distintas y otras distintas.

**B13:** Los cerdos se regocijan más en el cieno que en agua limpia.

**B 14:** A los Bacantes que danzan de noche, magos y celebrantes de Dionisos, iniciados en los misterios; a unos los amenaza con lo que les sucederá tras la muerte, a otros les profetiza el fuego: pues sacrilega es la iniciación en lo que pasa por misterios entre los hombres.

**B 15:** Si no hicieran la procesión a Dionisos y cantaran el himno a las partes impúdicas, procederían del modo más irreverente, pero son lo mismo Hades y Dionisos; por ello enloquecen y celebran Bacanales.

**B16:** ¿Cómo podría alguien ocultarse de lo que no se pone?

**B17:** La mayoría no comprende cosas tales como aquellas con que se encuentran, ni las conocen aunque se las hayan enseñado, sino que creen haberlas entendido por sí mismos.

**B 18:** Si no se espera lo inesperado, no se lo hallará, dado lo inhallable y difícil de acceder que es.

**B 19:** No saben escuchar ni hablar.

**B 20:** Una vez que nacen quieren vivir y tener su muerte, o más bien reposar, y dejar tras sí hijos que generen muertes.

**B21:** Muerte es cuantas cosas vemos al despertar, sueño cuantas vemos al dormir.

**B22:** Los que buscan oro excavan mucha tierra y encuentran poco.

**B 23:** No conocerían el nombre de *Dike*, si tales cosas no existieran.

**B 24:** A los caídos en la guerra, los honran los dioses y los hombres.

**B 25:** Muertes más grandes obtienen suertes; más grandes.

**B 26:** El hombre en la noche enciende para sí una luz, cuando, al morir, se han apagado sus ojos; viviendo toca al muerto, al dormir, cuando se han apagado sus ojos; despierto toca al que duerme.

**B 27:** A los hombres que mueren les aguardan cosas que no esperan ni se imaginan.

**B 28:** El más digno de fe conoce y custodia las cosas que le parece. Y no obstante, *Dike* condenará también a los procreadores y testigos de cosas falsa.

**B 29:** Los mejores escogen una cosa en lugar de todas: gloria perpetua en lugar de cosas mortales; pero la mayoría es saciada como el ganado.

**B 30:** Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose.

**B 31:** Fases del fuego: en primer lugar mar; del mar, la mitad tierra y la mitad torbellino ígneo. El mar se dispersa y es medido en la misma razón que había antes de que se generase la tierra.

**B 32:** Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus.

**B 33:** Es ley, también, obedecer la voluntad de lo Uno.

- B 34:** Incapaces de comprender tras escuchar, se asemejan a sordos; de ellos da testimonio el proverbio: aunque estén presentes, están ausentes.
- B 36:** Para las almas es muerte convertirse en agua; para el agua es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma.
- B 37:** Los cerdos se lavan en el cieno, las aves de corral en el polvo o ceniza.
- B 39:** En Priena nació Bías de Teutameo, cuya valía era mayor que la de los demás.
- B 40:** Mucha erudición no enseña comprensión; si no, se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y, a su turno, tanto a Jenófanes como a Hecateo.
- B 41:** Una sola cosa es lo sabio: conocer la Inteligencia que guía todas las cosas a través de todas.
- B 42:** Hornero es digno de ser expulsado de las competiciones y azotado; y Arquíloco, de modo similar.
- B 43:** La *hybris* (desmesurada) debe ser apagada más que un incendio.
- B 44:** El pueblo debe combatir más por la ley que por los muros de su ciudad.
- B 45:** Los límites del alma no los hallarás andando, cualquiera sea el camino que recorras; tan profundo es su *logos*.
- B 47:** No hagamos conjeturas al azar acerca de las cosas supremas.
- B 48:** Nombre del arco (*biós*) es vida (*bios*); su función es muerte (*thanatos*).
- B 49:** Uno sólo es para mí como miles, si es el mejor.
- B 50:** Cuando se escucha, no a mí, sino al *logos*, es sabio convenir en que todas las cosas son una.
- B 51:** No entienden cómo, al diverger, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira.
- B 52:** El tiempo es un niño que juega, buscando dificultar los movimientos del otro: reinado de un niño.
- B. 53:** *Polemos* (guerra) es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres.
- B 54:** La armonía invisible vale más que la visible.
- B 55:** De cuantas cosas hay vista, audición, aprendizaje, a ellas prefiero.
- B 56:** Se equivocan los hombres respecto del conocimiento de las cosas manifiestas, como Homero, quien pasó por ser el más sabio de todos los griegos. A éste, en efecto, lo engañaron unos niños que mataban piojos y le decían: cuantos vimos y cogimos, a éstos los dejamos; cuantos no vimos ni cogimos, a éstos los llevamos.
- B 57:** Maestro de muchos es Hesíodo: consideran que sabe muchas cosas éste, quien no conoció el día y la noche, ya que son una sola cosa.
- B 58:** Los médicos, que cortan y queman, reclaman por no recibir salario digno; pero producen lo mismo que las enfermedades.
- B59:** El camino recto y curvo del rodillo de cardar es uno y el mismo.
- B60:** El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo.
- B 61:** El mar es el agua más pura y más contaminada: para los peces es potable y saludable; para los hombres, impotable y mortífera.
- B 62:** Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos. muriendo la vida de éstos.
- B 63:** Se levantan y se convierten en guardianes despiertos de vivos y de muertos.
- B 64:** Todas las cosas las gobierna el Rayo.
- B 65:** Indigencia y saciedad.
- B 66:** A todas las cosas, al llegar el fuego, las juzgará y condenará.
- B 67:** El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre; se transforma como fuego que, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una.
- B 72:** De aquello con lo cual más continuamente están juntos divergen.
- B 73:** No se debe hacer ni decir como los que duermen.
- B 75:** Los que duermen son hacedores y colaboradores de lo que sucede en el mundo.
- B 78:** El carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino sí.
- B 79:** El hombre puede ser llamado niño frente a la divinidad, tal como el niño frente al hombre.
- B 80:** Es necesario saber que la Guerra es común, y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad.
- B 81:** (Pitágoras) iniciador de fraudes.

- B 82-83):** El más bello de los monos, al compararlo con la especie de los hombres, es feo... pero también el más sabio de los hombres en relación con Dios parece un mono, tanto en sabiduría como en belleza y en todo lo demás.
- B 84a:** Cambiando se descansa.
- B 84b:** Es fatiga esforzarse para otros y ser mandado.
- B 85:** Difícil es combatir con el *thymós* (corazón-deseo): pues lo que desea se compra al precio de la *psyché* (vida).
- B 86:** La mayoría de las cosas divinas escapan al conocimiento por falta de fe.
- B 87:** Un hombre estúpido suele excitarse con cualquier palabra.
- B 88:** Como una misma cosa está en nosotros lo viviente y lo muerto, así como lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar, son éstos.
- B 89:** Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular.
- B 90:** Con el fuego tienen intercambio todas las cosas y con todas las cosas el fuego, tal como con el oro las mercancías y con las mercancías el oro.
- B 91:** Se desparrama y se recoge, confluye y abandona, se acerca y se aleja.
- B 92:** La Sibila, con su boca delirante, profiere palabras lúgubre.
- B 93:** El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos.
- B 94:** El sol no traspasará sus medidas; si no, las *Erinias*,<sup>1</sup> asistentes de *Dike*, lo descubrirán.
- B 95:** La ignorancia es mejor disimularla.
- B 96:** Los cadáveres deberían ser arrojados al estiércol.
- B 97:** Los perros ladran al que no conocen.
- B 98:** Las almas tienen olfato bajo el Hades.
- B 99:** Si no hubiera sol, sería de noche.
- B 100:** Las estaciones llevan todas las cosas.
- B 101:** Me investigué a mí mismo.
- B 101a:** Los ojos son testigos más exactos que los oídos.
- B 102:** Para el dios todas las cosas son bellas y justas, mientras los hombres han supuesto que unas son injustas y otras justas.
- B 103:** Común es el comienzo y el fin en la circunferencia de un círculo.
- B 104:** ¿Qué es lo que comprenden o se proponen? ¿Hacen caso a los *aedos*<sup>2</sup> del pueblo y toman como maestro a la masa, ignorando que muchos son los malos, pocos los buenos.
- B 105:** Homero, astrólogo.
- B 106:** La *physis* (naturaleza) de cada día es única.
- B 107:** Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras.
- B108:** De cuantos he escuchado discursos, ninguno llega hasta el punto de comprender que lo Sabio es distinto de todas las cosas.
- B 110:** Para los hombres no sería mejor que sucedieran cuantas cosas quieren.
- B 111:** La enfermedad hace a la salud agradable y buena; el hambre, a la saciedad; la fatiga, al reposo.
- B112:** El comprender es la suprema perfección, y la verdadera sabiduría hablar y obrar según la naturaleza, estando atentos.
- B 114:** Es necesario que los que hablan con inteligencia confíen en lo común a todos, tal como un Estado en su ley, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes se nutren de una sola, la divina.
- B117:** Cuando el hombre se embriaga, se tambalea y es conducido por un niño impúber, sin atender por dónde va, al tener su alma húmeda.
- B118:** El alma seca es la más sabia y la mejor.
- B119:** El *ethos* (carácter) del hombre es su *daimon* (destino).
- B 120:** Los límites del amanecer y del atardecer, la Osa y, opuesto a la Osa, el término del brillante Zeus.

---

<sup>1</sup> En la mitología griega, las Erinias son personificaciones femeninas de la venganza que perseguían a los culpables de ciertos crímenes.

<sup>2</sup> Los *aedos*, a diferencia de los rapsodas, componían las obras que declamaban. Los rapsodas se limitaban a declamar y recitar las obras de otros.

**B 121:** Merecerían los efesios ser ahorcados todos los que ya no son niños, y abandonar en la ciudad a los que aún son niños, porque desterraron a Hermodoro, el varón más útil entre ellos, diciendo: “Que ninguno de nosotros sea el único más útil; si no, que lo sea en otro lado junto a otros”.

**B 122:** (Ponerse aparte) Ponerse al lado.

**B 123:** A la *physis* (naturaleza) le place ocultarse.

**B 124:** El más bello *Kosmos* es como un montón de desperdicios echados al azar.

**B 125:** También la bebida de cebada se descompone si no se mueve.

**B 125a:** Que no les falte la riqueza, oh Efesios, para que se les pueda condenar por ser malvados.

**B 126:** Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo reseco se humedeces.

**B 129:** Pitágoras, hijo de Mnesarco, se ejercitó en informarse más que los demás hombres, y con lo que extrajo de esos escritos formó su propia sabiduría: mucha erudición, arte de plagiarios.

### **Fragmentos Apócrifos**

**A 6:** Todo se mueve y nada permanece y en el mismo río no nos bañamos dos veces.

**B 67a:** Así como la araña, estando en el medio de la tela, siente inmediatamente cuándo una mosca rompe algún hilo suyo y corre rápidamente hacia allí, como si le doliera la rotura del hilo, así también el alma del hombre, si alguna parte del cuerpo es dañada, se apresura hacia allí como si no soportara el daño del cuerpo, al que está unida de modo firme y proporcional.

**B 68:** También cuando contemplamos y escuchamos ritos obscenos, nos liberamos del perjuicio producido por ellos sobre nuestros actos. Se emplean tales cosas para el cuidado de nuestra alma y la limitación de los males que han crecido en ella por causa del nacimiento, así como para liberación y desligamiento de tales cadenas. Y probablemente por todo esto los denominó Heráclito “remedios”, en la idea de que apaciguarán las calamidades y curarán a las almas enfermas de los males que conllevan desde su nacimiento.

**B 70:** Juegos de niños pasan por conjeturas humanas.

**B 71:** Recordar al que ha olvidado hacia dónde conduce el camino.

**B 74:** No hay que obrar como hijos de sus progenitores.

**B 76:** El fuego vive la muerte de la tierra, y el aire vive de la muerte del fuego, él agua vive la muerte del aire y la tierra la del agua.

**B 76:** Muerte de la tierra es convertirse en agua, muerte del agua es convertirse en aire y muerte del aire convertirse en fuego, y a la inversa.

**B 77:** Para las almas es placer o muerte volverse humedad... y... nosotros vivimos la muerte de aquéllas y aquéllas viven nuestra muerte.

**B113:** Común a todos es el comprender.

**B115:** Propio del alma es un fundamento que se acrecienta a sí mismo.

**B 116:** Todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sabios.

## PARMÉNIDES DE ELEA

Proemio del poema<sup>3</sup>

### B1

**1** Las yeguas que me conducen hasta donde llega mi ánimo, me impulsaron, pues, guiándome, me llevaron hacia el camino de la diosa, lleno de signos, la cual, respecto de todo, conduce ahí la hombre que sabe.

**4** Ahí fui llevado, pues ahí me condujeron las muy conocedoras yeguas, tirando del carro, mientras las doncellas mostraban el camino.

**6** El eje, que echaba chispas en los cubos, producía un silbido (pues estaban presionando a ambos lados por ruedas circulares) cuando las Hijas del Sol, que abandonaban la morada de la noche, se apresuraban a impulsarme hacia la luz, quitándome con las manos los velos de sus cabezas.

**11** Ahí se encuentran las puertas de los caminos de la noche y del día, enmarcadas por un dintel y un umbral de piedra. Etéreas, ambas están marcadas por grandes hojas, cuyas llaves, que se alternan, pertenecen a *Dike*, la pródiga en castigos.

**15** Las doncellas, calmándola, la persuadieron sagazmente con palabras acariciantes para que de inmediato quitara de las puertas las trabas que las clausuraban. Las hojas, al abrirse, produjeron un gran abismo, haciendo girar unos después de otros los bronceados ejes en los cubos, fijados con clavijas y bulones. Ahí, en medio de ellas, las doncellas dirigieron al carro y a las yeguas directamente por el gran camino.

**22** La diosa me recibió amablemente, tomó con su mano mi mano derecha, y, dirigiéndose a mí, pronunció estas palabras:

**24** ¡Oh, joven, acompañado por guías inmortales y por las yeguas que te conducen al llegar a mi morada, salud!, pues no es un destino funesto el que te ha empujado a tomar este camino (que, en efecto, se encuentra fuera y separado del sendero de los hombres), sino *Themis* y *Dike*. Es necesario, entonces, que te informes de todo; por un lado, del corazón imperturbable de la verdad bien redonda, y, por el otro, de las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera convicción.

**31** Pero, no obstante, también aprenderás esto: cómo hubiese sido necesario que lo que parece existiese realmente, abarcando todo incesantemente.

**B2 1** Y bien, yo te diré –Y tú, que escuchas, recibe mi relato – cuáles son los únicos caminos de investigación que hay para pensar:

**3** uno, por un lado, para pensar que es, que no es posible no ser; es el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad;

**5** otro, por otro lado, para pensar que no es, y que es necesario no ser; te enuncio que este sendero es completamente incognoscible, pues no conocerás lo que no es (pues es imposible) ni lo mencionarás.

**B3** ... pues es lo mismo pensar y ser.

**B4** Observa cómo lo ausente está firmemente presente para el intelecto; pues no se puede obligar a lo que es a no estar conectado con lo que es, ni dispersándolo completamente respecto del cosmos, ni reuniéndolo.

**B5** ... es común para mí donde comience, pues allí mismo volveré nuevamente.

**B6** Es necesario decir y pensar que siendo, se es; pues es posible ser y la nada no es. Estas cosas te ordeno que proclames;

pues tú comenzarás por este primer camino de investigación, y luego por aquel forjado por los mortales que nada saben, bicéfalos, pues la carencia de recursos conduce en sus pechos al intelecto errante. Son llevados ciegos y sordos, estupefactos, gente sin capacidad de juicio, que consideran que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo; el camino de todos ellos vuelve al punto de partida.

**B7** Pues que nunca se imponga esto: que haya cosas que no son.

---

<sup>3</sup> Traducción de Néstor Luis Cordero. (2005). *Siendo se es*. Buenos Aires: Biblos.

Aleja tú el pensamiento de este camino de investigación, y que la inveterada costumbre no te obligue, a lo largo de este camino, a utilizar el ojo que no ve, el oído que resuena, y la lengua. Juzga mediante el razonamiento la prueba polémica que te he enunciado.

**B8** Queda entonces una sola palabra del camino: que es. Sobre él, hay muchas pruebas de que lo que está siendo es inengendrado e incorruptible, total, único, incommovible y acabado.

Ni fue ni será, sino que es ahora, completamente homogéneo, uno, continuo. ¿Qué génesis le buscarás? ¿Cómo y de dónde habría aumentado? No te permito que digas ni pienses que fue a partir de lo que no está siendo, pues no es decible ni pensable que no sea. ¿Qué necesidad lo habría impulsado a crecer antes o después, comenzando de la nada?

Así, es necesario ser absolutamente, o no. La fuerza de la convicción no permitirá que, a partir de lo que no está siendo, pueda nacer otra cosa a su lado, pues ni nacer ni morir le permite *Dike*, aflojando los lazos, sino que lo retiene. La decisión, por necesidad, que uno quede como impensable e innumbrable (pues no es el camino verdadero) y que el otro exista y sea auténtico.

¿Cómo podría perecer lo que está siendo? ¿De qué forma podría haber nacido? Pues, si nació, no es, ni tampoco si alguna vez será. La génesis se extingue y la destrucción es desconocida. Y tampoco es divisible, pues es completamente homogéneo.

No hay algo en mayor grado, lo cual impediría su cohesión, ni algo en menor grado: está totalmente colmado de lo que está siendo. Es totalmente continuo: lo que está siendo toca a lo que está siendo.

Inmóvil en los límites de grandes cadenas, está sin comienzo y sin fin, pues la génesis y la destrucción permanecen muy alejadas: las rechazó la convicción verdadera.

Permaneciendo idéntico en los mismo, yace respecto de sí mismo, y, de este modo, permanece firme, pues la poderosa necesidad lo mantiene en las cadenas del límite que lo clausura alrededor, ya que no es lícito que lo que está siendo sea imperfecto. En efecto, no tiene carencia alguna; si la tuviera, carecería de todo.

**34** Pensar y aquello por lo cual hay pensamiento, son lo mismo; pues sin lo que está siendo, gracias a lo cual él está enunciado, no encontrarás el pensar; pues no hay ni habrá nada aparte de lo que está siendo, dedo que la Moira<sup>4</sup> lo obliga a permanecer inmóvil. Por eso son sólo nombres cuanto los hombres han establecido, creyendo que eran cosas verdaderas: nacer y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y alterar el color exterior.

**42** Pero como hay un límite supremo, es acabado por doquier, semejante a la masa de una esfera bien redondeada, completamente equidistante del centro; pues no es posible que sea ni un tanto más fuerte, ni un tanto más débil, aquí o allá.

**46** Pues lo que está siendo, que le impediría alcanzar homogeneidad, no existe; y lo que está siendo no es como si estuviera aquí o allá mayor cantidad de lo que es, porque es completamente intacto. Igual por doquier a sí mismo, permanece en forma homogénea en los límites.

**50** Acá termino para ti el razonamiento confiable y el pensamiento acerca de la verdad; a partir de acá, aprende las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras.

**53** Ellos establecieron dos puntos de vista para nombrar a las apariencias, a los cuales no unificaron necesariamente – y en esto se han equivocado –: distinguen una forma enfrentada a ella misma y ofrecen de ella pruebas separadas las unas de las otras; por un lado, el fuego etéreo de la llama, suave y muy liviano, completamente idéntico a sí mismo, pero no idéntico al otro; por otro lado, aquello que es en sí su contrario, la noche oscura, forma espesa y pesada.

**60** Te expreso todo este orden cósmico probable para impedir que algún punto de vista de los mortales se te pueda imponer.

**B9** Pero como todo ha sido denominado luz y noche, y aquello que tiene sus propios poderes fue nombrado gracias a éstos o a aquellos, todo está lleno al mismo tiempo de luz y de noche oscura, igual la una a la otra, pues, aparte de ellas, nada hay.

**B10** Conocerás la naturaleza etérea y todos los signos que están en el éter, y las obras destructoras de la llama pura del brillante Sol, y de dónde proviene todo esto; y aprenderás las obras de la rotación de la

---

<sup>4</sup> Es la representación del destino.



Luna que gira, y su naturaleza, y también conocerás el cielo englobante, de dónde nació, y cómo la necesidad que lo conduce lo aferra para mantener los límites de los astros.

**B11** ... cómo emprendieron su generación la Tierra, el Sol, la Luna, éter común, la vía láctea, el supremo Olimpo y quemante poder de los astros.

**B12** Los anillos más estrechos están llenos de fuego puro; los siguientes, de noche; pero entre ellos se escapa una porción de llama. En medio de esos anillos se encuentra la Diosa que todo gobierna. Ella rige completamente el odioso parto y la unión, empujando a la hembra a unirse al macho, y, a su vez a la inversa, al macho a la hembra.

**B13** ... concibió a Eros, el primerísimo de los dioses.

**B14** Brillante en la noche, errante alrededor de la Tierra, con luz prestada...

**B15** ... vuelta siempre hacia los rayos del sol...

**B16** Así como en cada ocasión hay una mezcla de miembros pródigos en movimiento, así el intelecto está presente en los hombres. Pues, para los hombres, tanto en general como en particular, la naturaleza de los miembros es lo mismo que piensa; pues el pensamiento es lo pleno.

**B17** A la derecha, los jóvenes; a la izquierda, las jóvenes.

**B18** Cuando la mujer y el hombre mezclan simultáneamente las semillas de Venus, la potencia que, en las venas, debe formar cuerpos con sangre diferente, los elabora bien modelados si conserva la proporción; pero si las potencias de semillas mezcladas luchan y no se unen en el cuerpo que resulta de ellas, perturba, con su doble semilla, el sexo que va a nacer.

**B19** Así nacieron estas cosas, según la opinión, y así existen ahora. Y luego, una vez desarrolladas, morirán. A cada cosa los hombres le han puesto un nombre distinto.

## **PLATÓN. TEETETO**

TEET. - Te aseguro, Sócrates, que muchas veces he intentado examinar esta cuestión, al oír las noticias que me llegaban de tus preguntas. Pero no estoy convencido de que pueda decir algo que valga la pena, ni he oído a nadie que haya dado una respuesta en los términos exigidos por ti. Y, sin embargo, no he dejado de interesarme en ello.

-Sóc. - Sufres los dolores del parto, Teeteto, porque no eres estéril y llevas el fruto dentro de ti.

TEET. - No sé, Sócrates. Te estoy diciendo la experiencia que he tenido.

Sóc. - No me hagas reír, ¿es que no has oído que soy hijo de una excelente y vigorosa partera llamada Fenáreta?

TEET. - Sí, eso ya lo he oído.

Sóc. - ¿Y no has oído también que practico el mismo arte?

TEET. - No, en absoluto.

Sóc. - Pues bien, te aseguro que es así. Pero no lo vayas a revelar a otras personas, porque a ellos, amigo mío, se les pasa por alto que poseo este arte. Como no lo saben, no dicen esto de mí, sino que soy absurdo y dejo a los hombres perplejos. ¿O no lo has oído decir?

TEET. - Sí que lo he oído.

Sóc. - ¿Quieres que te diga la causa de ello?

TEET. - Desde luego.

Sóc. - Ten en cuenta lo que pasa con las parteras en general y entenderás fácilmente lo que quiero decir. Tú sabes que ninguna partera asiste a otras mujeres cuando ella misma está embarazada y puede dar a luz, sino cuando ya es incapaz de ello.

TEET. - Desde luego.

Sóc. - Dicen que la causante de esto es Ártemis, porque, a pesar de no haber tenido hijos, es la diosa de los nacimientos. Ella no concedió el arte de partear a las mujeres estériles, porque la naturaleza humana es muy débil como para adquirir un arte en asuntos de los que no tiene experiencia, pero sí lo encomendó a las que ya no pueden tener hijos a causa de su edad, para honrarlas por su semejanza con ella.

TEET. - Es probable.

Sóc. - ¿No es, igualmente, probable y necesario que las parteras conozcan mejor que otras mujeres quiénes están encintas y quiénes no?

TEET. - Sin duda.

Sóc. - Las parteras, además, pueden dar drogas y pronunciar ensalmos para acelerar los dolores del parto o para hacerlos más llevaderos, si se lo proponen. También ayudan a dar a luz a las que tienen un mal parto, y si

estiman que es mejor el aborto de un engendro todavía inmaduro, hacen abortar.

TEET. - Así es.

Sóc. - ¿Acaso no te has dado cuenta de que son las más hábil es casamenteras, por su capacidad para saber a qué hombre debe unirse una mujer si quiere engendrar los mejores hijos?

TEET. - No, eso, desde luego, no lo sabía.

Sóc. - Pues ten por seguro que se enorgullecen más por eso que por saber cómo hay que cortar el cordón umbilical. Piensa en esto que te voy a decir: ¿crees que el cultivo y la recolección de los frutos de la tierra y el conocimiento

de las clases de tierra en las que deben sembrarse las diferentes plantas y semillas son propias de un mismo arte o de otro distinto?

TEET. - Yo creo que se trata del mismo arte.

Sóc. - y con respecto a la mujer, amigo mío, crees que son dos artes la que se ocupa de esto último y la de la cosecha o no?

TEET. - No parece que sean distintas.

Sóc. - No lo son, en efecto. Sin embargo, debido a la ilícita y torpe unión entre hombres y mujeres que recibe el nombre de prostitución, las parteras evitan incluso ocuparse de los casamientos, porque, al ser personas respetables, temen que vayan a caer por esta ocupación en semejante acusación. Pero las parteras son las únicas personas a las que realmente corresponde la recta disposición de los casamientos.

TEET. - Así parece.

Sóc. - Tal es, ciertamente, la tarea de las parteras, y, sin embargo, es menor que la mía. Pues no es propio de las mujeres parir unas veces seres imaginarios y otras veces seres verdaderos, lo cual no sería fácil

de distinguir. Si así fuera, la obra más importante y bella de las parteras sería discernir lo verdadero de lo que no lo es. ¿No crees tú?

TEET, - Sí, eso pienso yo.

Soc. - Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos. Ahora bien, lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero. Eso es así porque tengo, igualmente, en común con las parteras esta característica: que soy estéril en sabiduría. Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría, y es, efectivamente, un justo reproche. La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros pero a mí me impide engendrar. Así es que no soy sabio en modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma. Sin embargo, los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos, si el dios se lo concede como ellos mismos y cualquier otra persona puede ver. Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos, No obstante, los responsables del parto somos el dios y yo. Y es evidente por lo siguiente: muchos que lo desconocían y se creían responsables a sí mismos me despreciaron a mí, y bien por creer ellos que debían proceder así o persuadidos por otros, se marcharon antes de lo debido y, al marcharse, echaron a perder a causa de las malas compañías lo que aún podían haber engendrado, y lo que habían dado a luz, asistidos por mí, lo perdieron, al alimentarlo mal y al hacer más caso de lo falso y de lo imaginario que de la verdad. En definitiva, unos y otros acabaron por darse cuenta de que eran ignorantes. Uno de ellos fue Aristides, el hijo de Lisímaco, y hay otros muchos. Cuando vuelven rogando estar de nuevo conmigo y haciendo cosas extraordinarias para conseguirlo, la señal demoniaca que se me presenta me impide tener trato con algunos, pero me lo permite con otros, y éstos de nuevo vuelven a hacer progresos. Ahora bien, los que tienen relación conmigo experimentan lo mismo que les pasa a las que dan a luz, pues sufren los dolores del parto y se llenan de perplejidades de día y de noche, con lo cual lo pasan mucho peor que ellas. Pero mi arte puede suscitar este dolor o hacer que llegue a su fin. Esto es lo que ocurre por lo que respecta a ellos. Sin embargo, hay algunos, Teeteto, que no me parece que puedan dar fruto alguno y, como sé que no necesitan nada de mí, con mi mejor intención les concierdo un encuentro y me las arreglo muy bien, gracias a Dios, para adivinar en compañía de qué personas aprovecharán más. A muchos los he mandado a Pródico y a otros muchos a otros hombres sabios y divinos. Me he extendido, mi buen Teeteto, contándote todas estas cosas, porque supongo -como también lo crees tú que sufres el dolor de quien lleva algo en su seno. Entrégate, pues, a mí. Que soy hijo de una partera y conozco este arte por mí mismo y esfuérzate todo lo que puedas por contestar a lo que yo te pregunte. Ahora bien si al examinar alguna de tus afirmaciones, considero que se trata de algo imaginario y desprovisto de verdad, y en consecuencia lo desecho y lo dejo a un lado no te irrites como las primerizas, cuando se trata de sus niños. Pues, mi admirado amigo, hasta tal punto se ha enfadado mucha gente conmigo que les ha faltado poco para mordirme en cuanto los he desposeído de cualquier tontería. No creen que hago esto con buena voluntad, ya que están lejos de saber que no hay Dios que albergue mala intención respecto a los hombres. Les pasa desapercibido que yo no puedo hacer una cosa así con mala intención y que no se me permite ser indulgente con lo falso ni obscurecer lo verdadero. Así es que vuelve al principio, Teeteto, e intenta decir qué es realmente el saber. No digas que no puedes, pues, si Dios quiere y te portas como un hombre, serás capaz de hacerlo.



## GIORGIO COLLI. EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFIA

*...el rey del templo, Apolo el torvo, sorprende la visión a través del más directo de los indicadores, la ojeada que conoce cada cosa. Las mentiras en el no tienen atadero, ni dios ni hombre lo engaña con obras o diseños.*

### 1. LA LOCURA ES LA FUENTE DE LA SABIDURIA

Los orígenes de la filosofía griega y en general de todo el pensamiento occidental, son misteriosas. Según la tradición erudita, la filosofía nace con Tales y Anaximandro: se han buscado sus orígenes más remotos en el siglo IV (¿?), en contactos fabulosos con las culturas orientales, con los pensamientos egipcio o indio. Nada pudo comprobarse en tal vía y hubo que contentarse con establecer analogías y paralelismos. En realidad, el tiempo de los orígenes de la filosofía griega es bastante más cercano a nosotros. Platón, por ejemplo, llama amor a la sabiduría a la “filosofía”, a la propia actividad educativa, a la propia investigación, ligada a una expresión escrita, a la forma literaria del diálogo. Y Platón mira el pasado con veneración, como un mundo en el que habían existido realmente los “sabios”. Por otra parte, la filosofía posterior, nuestra filosofía, no es más que una continuación, un desarrollo de la forma literaria introducida por Platón; y sin embargo, esta forma surge como un fenómeno de decadencia, en cuanto el “amor a la sabiduría” está por debajo de la “sabiduría”. Amor a la sabiduría no significa en efecto, para Platón, aspiración a algo nunca alcanzado, sino una tendencia a recuperar aquello que ya se había realizado y vivido.

No hay, por tanto, un desarrollo continuo, homogéneo entre la sabiduría y la filosofía. Lo que hace surgir esta última es una reforma expresiva, es la intervención de una nueva forma literaria, de un filtro a través del que tiene que pasar el conocimiento de lo precedente. La tradición, en gran parte oral, de la sabiduría, ya oscura y escasa por el alejamiento de los tiempos, ya evanescente y débil para Platón mismo, resulta así a nuestros ojos completamente falsificada por la intervención de la literatura filosófica. Por otra parte, la extensión temporal de esta época de la sabiduría es bastante incierta: abarca la edad llamada presocrática, o sea los siglos VI y V a. de C., pero su origen más lejano se nos escapa. Es a la más remota tradición de la poesía y de la religión griega que nos toca volver, pero la interpretación de los datos es inevitablemente filosófica. Debe configurarse, ya sea de manera hipotética, una interpretación basada en el modelo que sugiere Nietzsche para explicar el origen de la tragedia. Cuando un gran fenómeno ofrece una documentación histórica suficiente únicamente en su parte final sólo nos queda intentar una interpolación, para el conjunto, de ciertas imágenes y de ciertos conceptos, escogidos en la tradición religiosa y tomados como símbolos. Nietzsche parte, como se sabe, de las imágenes de dos dioses griegos, Dionisos y Apolo, y por medio de la profundización de los conceptos de dionisiaco y apolíneo, delinea ante todo una doctrina sobre el surgimiento y la decadencia de la tragedia griega, luego una interpretación global del helenismo y finalmente una nueva visión del mundo. Ahora bien una perspectiva parece abrirse si, en lugar del nacimiento de la tragedia, se considera el origen de la sabiduría.

Son también los mismos dioses, Apolo y Dionisos, los que se encuentran si remontamos por los senderos de la sabiduría griega. En este campo, sin embargo, la caracterización de Nietzsche llega a modificarse, además de que la preeminencia se concede a Apolo más bien que a Dionisos. De hecho, al dios de Delfos, más que a otro, hay que atribuirle el dominio sobre la sabiduría. En Delfos, se manifiesta la vocación de los griegos por el conocimiento. No es sabio el que es rico de experiencia, quien se destaca por su habilidad técnica, por su destreza, por sus recursos como es el caso en la edad homérica. Odiseo no es un sabio. Sabio es quien arroja la luz en la oscuridad, suelta un nudo, manifiesta lo incógnito, precisa lo incierto. Para esta civilización arcaica, el conocimiento del futuro del hombre y del mundo pertenece a la sabiduría.

Apolo simboliza este ojo penetrante, su culto es una celebración de la sabiduría. Pero el hecho que Delfos sea una imagen unificante, una abreviatura de la misma Grecia, indica algo más, y es que el conocimiento fue, para los griegos, el máximo valor de la vida. Otros pueblos conocieron, exaltaron la adivinación, pero ningún pueblo la elevó al rango de símbolo decisivo por el que, al más alto grado, la

potencia se expresa en conocimiento, como ocurre entre los griegos. En todo el territorio helénico, se destinaron santuarios a la adivinación; esta quedó como un elemento decisivo en la vida pública, política de los griegos. Y sobre todo el aspecto teórico ligado a la adivinación es característico de los griegos. La adivinación implica conocimiento del futuro y manifestación, comunicación de tal conocimiento. Esto se da mediante la palabra del dios, mediante el oráculo. En la palabra se manifiesta al hombre la sabiduría del dios, y la forma, el orden, el nexo en que se presentan las palabras, todo esto revela que no se trata de palabra humana, sino de palabra divina. De ahí el carácter exterior del oráculo, la ambigüedad, la oscuridad, la alusividad ardua de descifrar, la incertidumbre.

El dios conoce por tanto el porvenir, lo manifiesta al hombre, pero parece no querer que el hombre entienda. Hay un elemento de maldad, de crueldad en la imagen de Apolo, que se refleja en la comunicación de la sabiduría. Y de hecho dice Heráclito, un sabio: “El señor, al que pertenece el oráculo que está en Delfos, no dice ni esconde, sino que señala”. Frente a estos nexos, el significado atribuido por Nietzsche a Apolo aparece insuficiente. Según Nietzsche, Apolo es el símbolo del mundo como apariencia, siguiendo el concepto Schopenhaueriano de representación.

Esta apariencia es al mismo tiempo bella e ilusoria, así que la obra de Apolo es esencialmente el mundo del arte, entendido como liberación, aunque ilusoria, del tremendo conocimiento dionisiaco, de la intuición del dolor del mundo. Contra esta perspectiva de Nietzsche, se puede objetar ante todo, aunque se la considera como clave en la interpretación de Grecia, que la contraposición entre Apolo y Dionisos como entre arte y conocimiento no corresponde a numerosos e importantes testimonios históricos acerca de estos dos dioses. Se ha dicho que la esfera del conocimiento y de la sabiduría se conecta mucho más naturalmente a Apolo que a Dionisos. Hablar de este último como del dios del conocimiento y de la verdad, entendidos restrictivamente como intuición de una angustia radical, significa presuponer en Grecia un Schopenhauer que no hubo. Dionisos se relaciona más bien al conocimiento como divinidad eleusiana: la iniciación a los misterios de Eleusis culminaba de hecho en una “epopteia”, en una visión mística de beatitud y purificación, que de todos modos pudo haberse llamado conocimiento. Sin embargo, el éxtasis místico, en cuanto se alcanza al despojarse uno completamente de las condiciones del individuo, es decir en cuanto en él, el sujeto que conoce no se distingue del objeto conocido, debe considerarse como el presupuesto del conocimiento más bien que como conocimiento mismo. Por el contrario, el conocimiento y la sabiduría se manifiestan en la palabra, y es en Delfos que se pronuncia la palabra divina, es Apolo quien habla a través de la sacerdotisa, ciertamente no Dionisos.

Al trazar el concepto de apolíneo, Nietzsche ha considerado el señor de las artes, el dios luminoso, del esplendor solar; aspectos auténticos de Apolo, pero parciales, unilaterales. Otros aspectos del dios amplían su significación y la conectan a la esfera de la sabiduría. Ante todo, un elemento de terribilidad, de ferocidad. La etimología misma de Apolo, según los griegos, sugiere el significado de “el que destruye totalmente”. En este aspecto el dios viene presentando al comienzo de la *Iliada*, donde sus flechas llevan la enfermedad y la muerte al campo de los aqueos. No una muerte inmediata, directa, sino una muerte a través de la enfermedad. El atributo del dios, el arco, arma asiática, alude a una acción indirecta, mediata, diferida. Se toca aquí el aspecto de la crueldad, el cual se ha señalado a propósito de la oscuridad del oráculo: la destrucción, la violencia diferida es típica de Apolo. Y de hecho, entre los epítetos de Apolo, encontramos este de “el que golpea de lejos” y este otro de “el que actúa de lejos”. No es clara por ahora la relación entre estos caracteres del dios, acción a distancia, destructividad, crueldad, y el configurarse de la sabiduría griega. Pero la palabra de Apolo es una expresión en la que se manifiesta un conocimiento; siguiendo los modos en los que en la Grecia primitiva, las palabras de la adivinación se conjugan en discurso, se desarrollan en discusiones, se elaboran en la abstracción de la razón, será posible entender estos aspectos de Apolo como símbolos que iluminan el fenómeno entero de la sabiduría.

Otro elemento débil en la interpretación de Nietzsche es la presentación del impulso apolíneo y del dionisiaco como antitéticos. Los estudios más recientes sobre la religión griega han puesto de manifiesto un origen asiático y nórdico del culto de Apolo. Aquí emerge una nueva relación entre Apolo y la sabiduría. Un fragmento de Aristóteles nos informa que Pitágoras -un sabio precisamente- fue llamado por los crotonatas Apolo hiperbóreo. Los hiperbóreos eran para los griegos un pueblo legendario del

extremo septentrional. De ahí parece provenir el carácter místico, extático de Apolo, que se manifiesta en la posesión de la pitia, en las palabras divagantes del oráculo délfico. En las llanuras nórdicas y del Asia central, es atestiguada una larga persistencia del chamanismo, de una técnica particular del éxtasis. Los chamanes alcanzan una exaltación mística, una condición extática, en la que son capaces de operar curaciones milagrosas, de ver el futuro y pronunciar profecías.

Tal es el fondo del culto délfico de Apolo. Un pasaje célebre y decisivo de Platón nos ilumina al respecto. Se trata del discurso sobre la “manía”, sobre la locura, que Sócrates desarrolla en el *Fedro*. En seguida después del comienzo se contraponen la locura a la moderación, al control de sí y, con una intervención paradójica para nosotros moderno, se exalta la primera como superior y divina. Dice el texto: “los más grandes entre los bienes nos llega por intermedio de la locura, que se concede por un don divino... de hecho la profetisa de Delfos y la sacerdotisa de Dodona, en cuanto poseídas por la locura, han procurado a Grecia numerosas y bellas cosas, sea a los individuos, sea a la comunidad”. Se evidencia por tanto desde un principio la relación entre “manía” y Apolo. A continuación se distinguen cuatro especies de locura, la profética, la mística, la poética y la erótica: las últimas dos son variantes de las primeras. La locura profética y la locura mística son inspiradas por Apolo o por Dionisos (si bien este último no lo nombra Platón). En el *Fedro* en el primer plano está la “manía” profética, al punto que Platón atestigua que la naturaleza divina y decisiva de la “manía” constituye el fundamento del culto délfico. Platón apoya su juicio con una etimología: la “mántica”, es decir, el arte de la adivinación, deriva de “manía”, expresión más auténtica de ella. De ahí que la perspectiva de Nietzsche debe ser no solamente extendida, sino también modificada. Apolo no es el dios de la medida, de la armonía, sino de la obsesión, de la locura. Nietzsche considera la locura como pertinente solo a Dionisos, y la restringe además a la embriaguez. Aquí un testigo del peso de Platón nos sugiere en cambio que Apolo y Dionisos tienen una afinidad fundamental, y particularmente en el terreno de la “manía”: juntos, agotan la esfera de la locura y no hacen falta argumentos para formular la hipótesis - atribuyéndose la palabra y el conocimiento a Apolo y la intermediación de la vida a Dionisos- que la locura poética se debe al primero y la erótica al segundo.

Concluyendo, si bien una investigación de los orígenes de la sabiduría en la Grecia arcaica apunta hacia el oráculo délfico y la significación conjunta del dios Apolo, la “manía” se nos presenta como aún más primordial, como fondo del fenómeno de la adivinación. La locura es la matriz de la sabiduría.

## II LA DAMA DEL LABERINTO

Hay algo anterior incluso a la locura: el mito remite a un origen más remoto. Aquí, el encadenamiento de símbolos es inextricable, y debemos abandonar la pretensión de descubrir una interpretación unívoca. El único acercamiento al oscuro problema es una crítica cronológica del mito, en búsqueda de un fondo primordial, de la raíz más lejana de esta pululante manifestación de una vida de la fuente de los dioses. Cinco siglos antes de que se introduzca el culto de Apolo en Delfos, poco después de la mitad del segundo milenio a. de C., en aquel legendario mundo minóico-micénico tendido hacia Creta se busca, como se ha supuesto recientemente con creciente insistencia, el origen del culto de Dionisos. Pausanias nos habla de un Dionisos cretense, en cuyo recinto sacro de Argos el dios mismo dio sepultura a Ariadna, cuando esta murió. Ariadna es por tanto una mujer, pero también una diosa, según testimonio escrito del todo primordial, “la dama del laberinto”. Esta doble naturaleza, humana y divina, de Ariadna, esta ambigüedad radical, nos atrae hacia una interpretación simbólica de aquello que tal vez es el mito griego más antiguo, el mito cretense de Minos, Pasifae, el Minotauro, Dédalo, Teseo, Ariadna y Dionisos. Ariadna es la única figura femenina que el mito griego en general presenta junto a Dionisos, de manera explícita y directa, como esposa. El vínculo tiene raíces lejanas, y Hesíodo dice: “Dionisos del cabello de oro hizo esposa próspera suya a la rubia Ariadna, hija de Minos, que el Crónida volvió inmortal y sin vejez”, donde se alude también a la duplicidad de Ariadna, mujer y diosa. Dionisos está ligado a todas las mujeres, pero nunca a una en particular, fuera de Ariadna. En otra parte, se menciona la relación entre Dionisos y una divinidad femenina, pero solo en forma indirecta y alusiva, a fin que no sea transparente un nexo sexual. Así en la tradición eleusina Dionisos se presenta al lado de Koré (Perséfone)(que no es solamente la hija de Deméter, sino que significa a menudo en las fuentes órficas la divinidad femenina virgen en general, por ejemplo Atenea o Artemisa), pero el vínculo sexual entre

los dos resulta solamente de su desdoblamiento en el mundo de los infiernos, donde Dionisos como Hades (así lo declara Heráclito), y Koré como Perséfone. Hades goza de Perséfone mediante el rapto, la violencia. En el mito cretense, en cambio, Dionisos es el esposo de Ariadna. Pero no se trata, como se sabe, de un matrimonio quieto. Dice de hecho Homero: “y ví la hija de Minos el insidioso, la linda Ariadna, que un Teseo condujo un tiempo desde Creta a la alta roca de Atenas protegida por los dioses, pero no disfrutó de ella: Artemisa la mató primero, por acusación de Dionisos, en Día, situada en medio de las olas”. El pasaje es decisivo para distinguir, por una parte, una versión más reciente del mito, desarrollada por ejemplo por Cátulo según la cual Ariadna, abandonada por Teseo en Naxos (Día) es recogida por Dionisos (o, en otra variante, es raptada por Dionisos), o sea pasa de una vida humana a una divina; y por otra parte, una versión más antigua -apoyada, además de por Homero y Hesíodo, por el origen cretense del vínculo Dionisos-Ariadna y por la antigüedad de la noticia sobre la potentísima naturaleza divina de esta última- según la cual Ariadna abandona a Dionisos por amor a Teseo, o sea pasa de una vida divina a una humana, Pero al final, prevalece Dionisos, cuya acusación guía el castigo de Artemisa: Ariadna muere como mujer y no es disfrutada por Teseo, vive como diosa.

Igualmente antiguo es otro elemento del mito, el Laberinto, cuyo arquetipo puede ser egipcio, pero cuya importancia simbólica en la leyenda cretense es típicamente griega. Aquí, a todas las interpretaciones modernas, preferimos una indicación de Platón, quien en el Eutidemo usa la expresión “arrojados en un laberinto” a propósito de una inextricable complejidad dialéctica y racional. El laberinto es obra de Dédalo, un ateniense, personaje apolíneo en el que confluyen, en la esfera del mito, la capacidad inventiva del artesano que es también artista (recordado como ancestro de la escultura) y la de la sabiduría técnica que es igualmente y ante todo formulación de un *logos* sumergido todavía en la intuición, en la imagen. Su creación oscila entre el juego artístico de la belleza, extraño a la esfera de lo útil -así es como Homero se refiere a “un lugar para la danza similar al que Dédalo, en la gran Cnosos, inventó y construyó para Ariadna de los lindos cabellos”- y el artificio de la mente, de la razón naciente, para desenredar una oscura pero muy concreta situación vital. Tal es la vaca leñosa que Dédalo construyó para Pasifae, mujer de Minos, para que con ella pueda satisfacer su loca atracción por el toro sagrado. O también la pelota de lana, que dio Dédalo a Ariadna, con la que Teseo pudo salir del Laberinto, después de matar al Minotauro. Algo que manifiesta al tiempo juego y violencia es finalmente la obra más ilustre de Dédalo, el Laberinto. El fruto de los amores de Pasifae, el Minotauro, ha sido recluido dentro por Minos. El que detrás de la figura del Minotauro se esconda Dionisos, es una hipótesis ya investigada: el Minotauro se representa como un hombre con cabeza de toro, y se sabe que Dionisos era una figuración taurina, y que en los séquitos dionisiacos el dios aparecía como un hombre con una máscara de animal, a menudo de un toro.

El Laberinto se presenta entonces como creación humana, del artista y del inventor, del hombre del conocimiento, del individuo apolíneo, pero al servicio de Dionisos, del animal- dios. Minos es el brazo profano de esta divinidad bestial. La forma geométrica del Laberinto, con su insondable complejidad, inventada por un juego curioso y perverso del intelecto, alude a una perdición, a un peligro mortal que amenaza al hombre cuando este se aventura a enfrentarse con el dios-animal. Dionisos hace construir al hombre una trampa en la que el mismo perecerá en el momento que se ilusione a atacar al dios. Después, se tendrá la oportunidad de hablar del enigma, que es el equivalente en la esfera apolínea de lo que es el Laberinto en la esfera dionisiaca: el conflicto hombre-dios, que simbólicamente se visualiza por el Laberinto, en su transposición interior y abstracta, encuentra su símbolo en el enigma. Pero como arquetipo, como fenómeno primordial, el Laberinto no puede prefigurar otra cosa que el “logos”, la razón. ¿Que otra cosa, sino el logos, es producto del hombre en el que el hombre se pierde, se arruina? El dios ha hecho construir el Laberinto para doblegar al hombre, para devolverlo a la animalidad: pero Teseo se servirá del Laberinto y del dominio sobre el Laberinto que le ofrece la mujer-diosa para derrotar el animal-dios. Todo esto puede expresarse en los términos de Schopenhauer: la razón está al servicio de la animalidad, de la voluntad de vivir; pero por intermedio de la razón se alcanza el conocimiento del dolor y de la vía para derrotar el dolor, es decir la negación de la voluntad de vivir.

Varios elementos de la tradición ligan a Teseo y Dédalo con el culto de Apolo, hacen de ellos devotos del dios délfico. No podemos hacer menos que anotar la relación con Apolo -- aunque nunca se le nombra en el mito- que se presenta precisamente en los dos personajes que se contraponen a Dionisos,



el dios lejano y callado al que remiten sus dos ministros, Minos y el Minotauro.

Mientras anteriormente habíamos tratado de atenuar la polaridad entre Apolo y Dionisos a través del elemento común a ambos, de la “manía”, y en la esfera de la palabra y del conocimiento se ha subordinado el segundo al primero, aquí en cambio en el mito cretense, se vuelve otra vez áspera la oposición entre los dos dioses en un sentido sin embargo bastante distinto del que entendía Nietzsche. Aquí, Apolo aparece dominado por Dionisos, en cuanto la atmósfera de la divinidad en la que queda sumergido el mito no es la del conocimiento, sino la de la cruda animalidad. Encontramos un Dionisos sin suavidad, sin amistad para el hombre, es decir carente de uno de los caracteres esenciales del Dionisos posterior, del dios que libera y redime. El redentor en cambio es Teseo, que en sí no tiene nada de dionisiaco, el que concede al hombre una vida heroica, que reivindica el individuo contra la naturaleza, la competencia contra el instinto ciego, la excelencia de la victoria contra la rabiosa e indiferente divinidad animal. Detrás de él está Apolo, cuyo arco, paradójicamente, es esta vez benigno para los hombres. Y de hecho Teseo, retornando hacia Atenas, después de haber perdido, o abandonado a Ariadna en Naxos, atraca en Delos, isla consagrada a Apolo, sacrifica al dios y celebra la victoria sobre el Minotauro con una danza apolínea de figuras tortuosas a semejanza del Laberinto, llamada “la grúa” por los habitantes de Delos que la practicaban todavía en tiempos de Plutarco.

Pero si Teseo logró triunfar sobre el Minotauro, ¿no deberá decirse que la alusión al mito cretense es a un predominio de Apolo sobre Dionisos? Esta apariencia la contradice la significación profunda del personaje de Ariadna. Asociada a Dionisos como diosa laberíntica y oscuramente primitiva, Ariadna vuelve a aparecer en el mito como mujer, hija de Pasifae y hermana de Fedra, por tanto expresión de la violencia elemental del instinto animal. También de lo fragmentario y lo inconstante de la vida inmediata, ya que Ariadna abandona el dios por el hombre. El símbolo que salva al hombre es el hilo del “logos”, de la necesidad racional: justamente la inconstante Ariadna reniega de la divinidad animal que lleva en sí dando al héroe la continuidad, entregándose ella misma a la continuidad para hacer triunfar el individuo permanente, para redimir al hombre de la ceguera del hombre- animal. El triunfo del hombre es breve, porque los dioses pronto quebrarán toda presunción de continuidad del hombre, sea en el mito más reciente a través de la paradójica, inversa, rapidísima saciedad de Teseo por Ariadna, abandonada en Naxos, sea en el mito primordial por la intervención inmediata y trágica de Artemisa que mata a la mujer Ariadna y restituye a Dionisos -disuelta la ilusión humana- su esposa inmortal y sin vejez. El dios-animal queda vencedor. De igual modo que, como veremos, Apolo atrae al hombre a las redes halagadoras del enigma, así Dionisos lo envía -en un juego embriagador- en los meandros del Laberinto, emblema del “logos”. En ambos casos, el juego se transforma en desafío trágico, en un peligro mortal del que solo pueden salvarse, pero sin arrogancia, el sabio y el héroe.

Pasan algunos siglos desde el fondo tenebroso del mito cretense, y la figura de Dionisos se mitiga, tendiendo más benignamente hacia la esfera humana, La naturaleza del dios queda cruel pero en vez de manifestarse en una ferocidad inmediata, ávida de sangre y de posesión bestial, encuentra a cambio una expresión que es solamente humana, en la emoción y en la efusión mística, en la música y en la poesía. Esta mitigación de Dionisos toma en el mito el nombre de Orfeo. Pero respaldando la manifestación del Dionisos musical hay un evento interior, trastornante, la alucinación liberadora de los misterios, la gran conquista mística del hombre griego arcaico. Dice Píndaro de los misterios eleusinos: “Bienaventurado el que habiendo visto aquello entra bajo la tierra: conoce el fin de la vida y conoce el principio dado por Zeus”. Quien revela “aquello” –el indecible objeto que en los misterios el hombre encuentra dentro de sí- es Dionisos, y Orfeo es el cantor de él. Los documentos órficos más antiguos, papiros y láminas funerarias del cuarto o tercer siglo a. C., son una traducción poética, accidental, no literaria, del evento místico cuya producción interior ha quedado escondido, sustraída a cada tradición, pero cuyo cuadro escenográfico, con los objetos rituales y las acciones que la acompañaban, podía ser restituido mediante palabras divagantes de una poesía simbólica. Resulta pasmosa la forma dramática que asumen algunos de esos documentos órficos, casi como si pertenecieran desde el origen al ritual místico, o al menos lo acompañaran, una acción entre personajes, una representación sacra. En las láminas funerarias encontramos un diálogo entre el iniciado y el iniciador a los misterios: en la progresión de este diálogo se proyecta el reflejo de la conquista de la visión suprema. y quizá este aspecto teatral, dramático de los misterios nos ofrece otra vía para explorar el origen de la tragedia griega. Con tal hipótesis, está bastante

de acuerdo con el resto la noticia de un proceso contra Esquilo por haber profanado los misterios eleusinos, ¿como en sus tragedias le hubiese sido posible tal impía divulgación?

Al través de la naturaleza de los símbolos que aparecen en estos documentos órficos, los atributos de Dionisos, las imágenes y los objetos que acompañan el evento de la iniciación, podemos alcanzar una visión más benigna, redentora de Dionisos. La alusión es aquí metafísica, paradójicamente significada sin ningún instrumento abstracto. Dionisos llama a él a los hombres mostrándoles la vanidad del mundo en que viven, vaciándolo de toda consistencia corpórea, de toda pesantez, rigor, continuidad, quitándole toda realidad a la individualización y a los fines de los individuos. Y en estos fragmentos órficos Dionisos es un niño y sus atributos son juguetes, la bola y el trompo. Un elemento lúdico pertenece también al modo de manifestarse a los hombres de Apolo, en las expresiones del arte y de la sabiduría, pero el juego apolíneo concierne al intelecto, la palabra, el signo: en Dionisos, en cambio, el juego es inmediatez, espontaneidad animal que se goza y se cumple en lo visible, cuando mucho es confianza en el azar, como sugiere el otro atributo órfico de los dados. Finalmente, el símbolo más arduo, más profundo, citado en un papiro órfico y retomado muchos siglos después por las fuentes neoplatónicas: el espejo. Estas últimas, una vez depuradas de sus perspectivas doctrinales, nos ayudan a descifrar el símbolo. Mirándose en el espejo Dionisos, además de sí mismo, ve reflejado en él el mundo. Este mundo, por tanto, los hombres y las cosas de este mundo, no tienen una realidad en sí, son solamente una visión del dios. Solo existe Dionisos, el él todo se anula: para vivir, el hombre debe volver a él, sumergirse en el divino pasado. Y en efecto, en las láminas órficas se dice, del iniciado que anhela el éxtasis místico: “estoy sediento y me muero: mas dame, pronto, el agua fría que brota del pantano de Mnemosina”. Esta última, la memoria, calma la sed del hombre, le da la vida, lo libera de la sequía de muerte. Con la ayuda de la memoria, “serás un dios antes que un mortal”. Memoria, vida, dios son la conquista mística, contra el olvido, la muerte, el hombre que pertenecen a este mundo. Recuperando el abismo del pasado se identifica con Dionisos.

Pero Orfeo es también un devoto de Apolo, y al dios de la lira, le atañe cuanto en la poesía órfica es teogonía, cosmogonía, tejido fantástico de mitos divinos. La tradición más antigua y más difundida sobre la muerte de Orfeo nos relata que el cantor, después de sus regreso del Hades, amargado por la pérdida de Euridice, renegó del culto de Dionisos, el dios que había venerado hasta ahí, y se dirigió a Apolo. El dios ofendido lo castigó y lo hizo despedazar por las Bacantes. Se representa así emblemáticamente la polaridad ente Apolo y Dionisos: el despedazamiento de Orfeo alude a esta duplicidad interior, al alma del poeta, del sabio, poseída y partida por los dioses. Y como en el mito cretense, aquí también prevalece Dionisos sobre Apolo: la benignidad musical de Dionisos le cede a su crueldad de fondo. El desenvolvimiento del mito recibe un sello imperioso de Dionisos, y en ambos casos, el fin es trágico para la mujer y para el cantor. Y sin embargo, como dicen Hesíodo y Píndaro, Dionisos “da mucha alegría”, y es según Homero “una fuente de júbilo para los mortales”.

## PICO DELLA MIRÁNDOLA, LA DIGNIDAD

He leído en los antiguos escritos de los árabes, padres venerados, que Abdala el sarraceno, interrogado acerca de cuál era a sus ojos el espectáculo más maravilloso en esta escena del mundo, había respondido que nada veía más espléndido que el hombre. Con esta afirmación coincide aquella famosa de Hermes: «Gran milagro, oh Asclepio, es el hombre».

Sin embargo, al meditar sobre el significado de estas afirmaciones, no me parecieron del todo persuasivas las múltiples razones que son aducidas a propósito de la grandeza humana; que el hombre, familiar de las criaturas superiores y soberano de las inferiores, es el vínculo entre ellas; que por la agudeza de los sentidos, por el poder indagador de la razón y por la luz del intelecto, es intérprete de la naturaleza; que, intermediario entre el tiempo y la eternidad es (como dicen los persas) cópula y también connubio de todos los seres del mundo y, según testimonio de David, poco inferior a los ángeles. Cosas grandes, sin duda, pero no tanto como para que el hombre reivindique el privilegio de una admiración ilimitada. Porque en efecto, ¿no deberemos admirar más a los propios ángeles y a los beatísimos coros del cielo?

Pero, finalmente, me parece haber comprendido por qué es el hombre el más afortunado de todos los seres animados y digno, por lo tanto, de toda admiración; comprendí en qué consiste la suerte que le ha tocado en el orden universal, no sólo envidiable para las bestias, sino para los astros y los espíritus ultramundanos. ¡Cosa increíble y estupenda! ¿Y por qué no, desde el momento en que precisamente en razón de ella el hombre es llamado y considerado justamente un gran milagro y un ser animado maravilloso?

Pero escuchen, oh padres, cuál es tal condición de grandeza y presten, en su cortesía, oído benigno a este discurso mío.

Ya el sumo Padre, Dios arquitecto, había construido con leyes de arcana sabiduría esta mansión mundana que vemos, augustísimo templo de la divinidad; había embellecido la región supraceleste con inteligencia, avivado los etéreos globos con almas eternas, poblado con una turba de animales de toda especie las partes viles y fermentantes del mundo inferior, pero, consumada la obra, deseaba el Artífice que hubiese alguien que comprendiera la razón de una obra tan grande, amara su belleza y admirara la vastedad inmensa. Por ello, cumplido ya todo (como Moisés y Timeo lo testimonian) pensó por último en producir al hombre.

Entre los arquetipos, sin embargo, no quedaba ninguno sobre el cual modelar la nueva criatura, ni ninguno de los tesoros para conceder en herencia al nuevo hijo, ni sitio alguno en todo el mundo en donde residiese este contemplador del universo. Todo estaba distribuido y lleno en los sumos, en los medios y en los ínfimos grados. Mas no hubiera sido digno de la potestad paterna, aun casi exhausta, decaer en su última creación; ni de su sabiduría, permanecer indecisa en una obra necesaria por falta de proyecto; ni de su benéfico amor que aquel que estaba destinado a elogiar la munificencia divina en los otros estuviese constreñido a lamentarla en sí mismo.

Estableció por lo tanto el óptimo artífice que aquel a quien no podía dotar de nada propio le fuese común todo cuanto le había sido dado separadamente a los otros. Tomó por consiguiente al hombre así construido, obra de naturaleza indefinida, y habiéndolo puesto en el centro del mundo, le habló de esta manera:

Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas.

¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido obtener lo que desee, ser lo que quiera! Las bestias en el momento mismo en que nacen, sacan consigo del vientre materno, como dice Lucilio, todo lo que tendrán después. Los espíritus superiores desde un

principio, o poco después, fueron lo que serán eternamente. Al hombre, desde su nacimiento, el Padre le confirió gérmenes de toda especie y gérmenes de toda vida y, según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos. Si fueran vegetales, será planta; si sensibles, será bestia; si racionales, se elevará a animal celeste; si intelectuales, será ángel o hijo de Dios y, si no contento con la suerte de ninguna criatura, se replugará en el centro de su unidad, transformado en un espíritu a solas con Dios, en la solitaria oscuridad del Padre —él, que fue colocado sobre todas las cosas— y las sobrepujará a todas.

¿Quién no admirará a este camaleón nuestro? O, más bien, ¿quién admirará más cualquier otra cosa? No se equivoca Asclepio el ateniense —en razón del aspecto cambiante y de esta naturaleza que se transforma incluso a sí misma— cuando dice que en los misterios el hombre era simbolizado por Proteo. De aquí las metamorfosis celebradas por los hebreos y por los pitagóricos. También la más secreta teología hebrea, en efecto, transforma ya a Enoc en aquel ángel de la divinidad llamado *malakhha-shekhinah*, ya a otros en diversos espíritus divinos. Los pitagóricos por su parte transforman a los malvados en bestias y, de dar fe a Empédocles, hasta en plantas. A imitación de esto solía repetir Mahoma y con razón: «quien se aleja de la ley divina acaba por volverse una bestia». No es, en efecto, la corteza lo que hace a la planta, sino su naturaleza sorda e insensible; no es el cuero lo que hace a la bestia de labor, sino el alma bruta y sensual; ni la forma circular al cielo, sino la recta razón; ni la separación del cuerpo hace al ángel, sino la inteligencia espiritual.

Por ello, si ven ustedes a alguno entregado al vientre arrastrarse por el suelo como una serpiente no es hombre ese que ven, sino planta. Si hay alguien esclavo de los sentidos, cegado como por Calipso por vanos espejismos de la fantasía y cebado por sensuales halagos, no es un hombre lo que ven, sino una bestia. Si hay un filósofo que con recta razón discierne todas las cosas, venérenlo: es animal celeste, no terreno. Si hay un puro contemplador ignorante del cuerpo, adentrado por completo en las honduras de la mente, éste no es un animal terreno ni tampoco celeste: es un espíritu más augusto, revestido de carne humana.

¿Quién, pues, no admirará al hombre? A ese hombre que no erradamente en los sagrados textos mosaicos y cristianos es designado ya con el nombre de «todo ser de carne», ya con el de «toda criatura», precisamente porque se forja, modela y transforma a sí mismo según el aspecto de todo ser y su ingenio según la naturaleza de toda criatura. Por esta razón el persa *Euanthes*, en ese pasaje donde expone la teología caldea, escribe: «el hombre no tiene una propia imagen nativa, sino muchas extrañas y adventicias». De aquí el dicho caldeo: «*Enosh hu shinnujim vekammah tebhaoth baal haj*», esto es, «el hombre es animal de naturaleza varia, multiforme y cambiante».

Pero ¿para qué destacar todo esto? Pues para que comprendamos, ya que hemos nacido en la condición de ser lo que queramos, que nuestro deber es cuidar de todo esto: que no se diga de nosotros que, siendo en grado tan alto, no nos hemos dado cuenta de habernos vuelto semejantes a los brutos y a las estúpidas bestias de labor. Mejor que se repita acerca de nosotros el dicho del profeta Asaf: «Son ustedes dioses, hijos todos del Altísimo». De modo que, abusando de la indulgentísima liberalidad del Padre, no volvamos nociva en vez de salubre esa libre elección que él nos ha concedido. Deseamos que invada nuestro ánimo una sacra ambición de no saciarnos con las cosas mediocres, sino de anhelar las más altas, de esforzarnos por alcanzarlas con todas nuestras energías, dado que, con quererlo, podremos.

Desdeñemos las cosas terrenas, despreciemos las astrales y, abandonando todo lo mundano, volemós a la sede ultramundana, cerca del pináculo de Dios. Allí, como enseñan los sacros misterios, los serafines, los querubines y los tronos ocupan los primeros puestos. También de éstos emulemos la dignidad y la gloria, incapaces ahora de desistir e intolerantes de los segundos puestos; con quererlo, no seremos inferiores a ellos. Pero ¿de qué modo? ¿Cómo procederemos? Observemos cómo obran y cómo viven su vida.

Si nosotros también la vivimos —y sí podemos hacerlo—, habremos igualado ya su suerte. Arde el serafín con el fuego del amor; fulge el querubín con el esplendor de la inteligencia; está el trono en la solidez del discernimiento. Por lo tanto, si, aunque entregados a la vida activa, asumimos el cuidado de las cosas inferiores, con recto discernimiento nos afirmaremos con la solidez estable de los tronos; si, libres de la acción, nos absorbemos en el ocio de la contemplación meditando en la obra al Hacedor y en el Hacedor la obra, resplandeceremos rodeados de querubínica luz; si ardemos sólo por el amor del Hacedor de ese fuego que todo lo consume, de inmediato nos inflamaremos en aspecto seráfico.

Sobre el trono, es decir, sobre el justo juez, está Dios, juez de los siglos. Por encima del querubín, esto es, por encima del contemplante, vuela Dios que, como incubándolo, lo calienta; el espíritu del Señor,

en efecto, «se mueve sobre las aguas», esas aguas, digo, que están sobre los cielos y que, como está escrito en Job, alaban a Dios con himnos antelucanos. El seráfico, esto es, el amante, está en Dios y Dios está en él: Dios y él son uno solo. Grande es la potestad de los tronos y la alcanzaremos con el juicio; suma es la sublimidad de los serafines y la alcanzaremos con el amor.

Pero ¿cómo se puede juzgar o amar lo que no se conoce? Moisés amó al Dios que vio y, en su calidad de juez, promulgó al pueblo lo que primero había visto en el monte. He aquí por qué, en el medio, está el querubín con su luz, quien nos prepara para la llama seráfica y, a la vez, nos ilumina el juicio de los tronos.

Éste es el nudo de las primeras mentes, el orden paládico que preside la filosofía contemplativa: esto es lo que primero debemos emular, buscar y comprender para que así podamos ser arrebatados por los fastigos del amor y luego descender prudentes y preparados a los deberes de la acción. Pero si nuestra vida ha de ser modelada sobre la vida querubínica, el precio de tal operar es éste: tener claramente ante los ojos en qué consiste tal vida, cuáles son sus acciones, cuáles sus obras. Siéndonos esto inalcanzable –somos carne y nos apetece las cosas terrenas– apoyémonos en los antiguos padres, los cuales pueden ofrecernos un seguro y copioso testimonio de tales cosas, para ellos familiares y allegadas.

Preguntemos al apóstol Pablo, vaso de elección, qué fue lo que hicieron los ejércitos de los querubines cuando él fue arrebatado al tercer cielo. Nos responderá –como interpreta Dionisio– que se purificaban, eran iluminados y se volvían finalmente perfectos. También nosotros, pues, emulando en la tierra la vida querubínica, refrenando con la ciencia moral el ímpetu de las pasiones, disipando la oscuridad mental con la dialéctica, purifiquemos el alma, limpiándola de las manchas de la ignorancia y del vicio, para que los afectos no se desencadenen ni la razón delire. En el alma entonces así compuesta y purificada, difundamos la luz de la filosofía natural, llevándola finalmente a la perfección con el conocimiento de las cosas divinas.

Mas para no restringirnos a nuestros padres, consultemos al patriarca Jacob, cuya imagen resplandece esculpida en la sede de la gloria. El patriarca sapientísimo nos enseñará que mientras dormía en el mundo terreno velaba en el reino de los cielos. Nos enseñará mediante un símbolo (todo se presentaba así a los patriarcas) que hay escalas que del fondo de la tierra llegan al sumo cielo, distinguidas en una serie de muchos escalones: en la cúspide se sienta el Señor, mientras los ángeles contempladores alternativamente suben y bajan; y si nuestro deber es hacer lo mismo imitando la vida de los ángeles, ¿quién osará –pregunto– tocar las escalas del Señor o con los pies impuros o con las manos sucias? Al impuro, según los misterios, le está vedado tocar lo que es puro.

Pero, ¿qué son estos pies y estas manos? Sin duda el pie del alma es esa parte vilísima con que se apoya en la materia como en el suelo: yo la entiendo como el instinto que alimenta y cebe, pábulo de libido y maestro de sensual blandura. ¿Y por qué no llamaremos manos del alma a lo irascible que, soldado de los apetitos, por ellos combate y, rapaz, bajo el polvo y el sol, pilla lo que el alma habrá de gozar adormilándose en la sombra? Para no ser expulsados de la escala como profanos e inmundos, lavemos con la filosofía moral, como en agua corriente, estos pies y estas manos, esto es, toda la parte sensible en que tienen sede los halagos corporales que, como suele decirse, derriban el alma por el cuello.

Pero tampoco bastará esto para volverse compañero de los ángeles que deambulan por la escala de Jacob si primero no hemos sido bien instruidos y habilitados para movemos con orden, de escalón en escalón, sin salir nunca de la rampa de la escala, sin estorbar su tránsito. Cuando hayamos conseguido esto con el arte discursivo y racionante, y ya animados por el espíritu querúbico, filosofando según los escalones de la escala, esto es, de la naturaleza, y escrutando todo desde el centro y enderezando todo al centro, ora descenderemos, desmembrando con fuerza titánica lo uno en lo múltiple, como Osiris, ora nos elevaremos reuniendo con fuerza apolínea lo múltiple en lo uno, como los miembros de Osiris, hasta que, posando por fin en el seno del Padre que está en la cúspide de la escala, nos consumaremos en la felicidad teológica.

También preguntemos al justo Job –que antes de ser traído a la vida hizo un pacto con el Dios de la vida– qué es lo que el Sumo Dios prefiere sobre todo entre esos millones de ángeles que están junto a él. «La paz», responderá seguramente, según lo que se lee en su propio libro: «(Dios es) Aquel que hace la paz en lo alto de los cielos». Puesto que el orden medio interpreta los preceptos del orden superior para los inferiores, las palabras del teólogo Job podrían ser interpretadas para nosotros por el filósofo Empédocles. Éste, como lo testimonian sus cármenes, simboliza con el odio y con el amor, esto es, con la guerra y con la paz, las dos naturalezas de nuestra alma, por las cuales somos levantados al cielo o

precipitados a los infiernos; y él, arrebatado en esa lucha y discordia, a semejanza de un loco, se duele de ser arrastrado al abismo, lejos de los dioses.

Sin duda, oh padres, múltiple es la discordia en nosotros; tenemos graves luchas internas peores que las guerras civiles. Si queremos huir de ellas, si queremos obtener esa paz que nos lleva a lo alto entre los elegidos del Señor, sólo la filosofía moral podrá tranquilizarlas y componerlas; si, sobre todo, nuestro hombre establece tregua con sus enemigos y frena los descompuestos tumultos de la bestia multiforme y el ímpetu, el furor y el asalto del león, entonces, si más solícitos de nuestro bien deseamos la seguridad de una paz perpetua, ésta vendrá y colmará abundantemente nuestros votos: muertas la una y la otra bestia, como víctimas inmoladas, quedará sancionado entre la carne y el espíritu un pacto inviolable de paz santísima. La dialéctica calmará los desórdenes de la razón tumultuosamente mortificada entre las pugnas de las palabras y los silogismos capciosos. La filosofía natural tranquilizará los conflictos de la opinión y las disensiones que trabajan, dividen y laceran de diversos modos el alma inquieta, pero los tranquilizará de tal modo que nos hará recordar que la naturaleza, como ha dicho Heráclito, es engendrada por la guerra y por eso llamada por Homero «contienda». Por eso la filosofía natural no puede darnos verdadera quietud y paz estable, don y privilegio en cambio de su señora, la Santísima Teología. Ésta nos mostrará la vía hacia la paz y nos servirá de guía, y la Paz al ver que nos aproximamos desde lejos, gritará: «Vengan a mí, ustedes que están cansados, vengan y los restauraré, vengan a mí y les daré la paz que el mundo y la naturaleza no pueden darles».

Tan suavemente llamados, tan benignamente invitados, con alados pies como terrenos Mercurios, volando hacia el abrazo de la beatísima madre, gozaremos la ansiada paz; paz santísima, indisoluble unión, amistad unánime por la cual todos los seres animados no sólo coinciden en esa Mente única que está por encima de toda mente, sino que de un modo inefable se funden en uno sólo. Ésta es la amistad que los pitagóricos llaman el fin de toda la filosofía, ésta la paz que Dios actúa en sus cielos y que los ángeles que descendieron a la tierra anunciaron a los hombres de buena voluntad para que también los hombres, ascendiendo al cielo por ella, se volviesen ángeles.

Auguremos esta paz a los amigos, augurémola a nuestro siglo, auspiciémola en toda casa en que entremos, invoquémosla para nuestra alma de modo que el alma se vuelva así morada de Dios, para que, expulsada la impureza con la moral y con la dialéctica, se adorne con toda la filosofía como con áulico ornamento, corone el frontón de las puertas con la diadema de la teología, y así, descienda sobre ella el Rey de la gloria y, viniendo con el Padre, ponga mansión con ella; y si el alma se ha hecho digna de tal huésped, ya que la bondad de Él es inmensa, revestida de oro como de veste nupcial y de la múltiple variedad de las ciencias, acogerá al magnífico huésped no ya como huésped sino como a esposo y, con tal de no ser de Él separada, deseará apartarse de su gente y, olvidada de la casa de su padre y hasta de sí misma, ansiará morir para vivir en el esposo a cuya vista es preciosa la muerte de los santos.

Muerte he dicho, si muerte puede llamarse esa plenitud de vida cuya meditación de los sabios dijeron que era el estudio de la filosofía.

También invocamos a Moisés, en muy poco inferior a esa rebotante plenitud de sacrosanta e inefable inteligencia con cuyo néctar los ángeles se embriagan. Oiremos al juez venerable que nos dicta leyes – a nosotros que habitamos en la desierta soledad del cuerpo– de la siguiente manera:

Aquellos que, aún impuros, necesiten de la moral, habiten con el vulgo fuera del tabernáculo, bajo el cielo descubierto como los sacerdotes tesalios, hasta que estén purificados. Aquellos, en cambio, que ya compusieron sus costumbres, acogidos en el santuario, no toquen todavía las cosas sagradas, sino, a través de un noviciado dialéctico, como celosos levitas, presten servicio en los sagrados oficios de la filosofía. Admitidos al fin también ellos, contemplan, en el sacerdocio de la filosofía, ya el multicolor, es decir, sidéreo ornamento del palacio de Dios, ya el celeste candelabro de siete llamas, ya los pelíceos elementos, para que, acogidos finalmente en las profundidades del templo por méritos de la sublimidad teológica, apartado todo velo de imágenes, gocemos de la gloria de la divinidad.

Esto ciertamente nos ordena Moisés y, ordenando así, nos aconseja, nos incita y nos exhorta a prepararnos por medio de la filosofía, mientras podamos, el camino de la futura gloria celeste.

Pero no sólo los misterios mosaicos y los misterios cristianos, sino asimismo la teología de los antiguos nos muestra el valor y la dignidad de estas artes liberales de las cuales he venido a discutir. ¿Qué otra cosa quieren significar, en efecto, en los misterios de los griegos los grados habituales de los iniciados, admitidos a través de una purificación obtenida con la moral y la dialéctica, artes que nosotros consideramos ya artes purificadoras?, y esa iniciación ¿qué otra cosa puede ser sino la interpretación de

la más oculta naturaleza mediante la filosofía? Cuando estaban finalmente preparados, sobrevinía la famosa *εποπτεία* [*epopteia*], vale decir, la inspección de las cosas divinas mediante la luz de la teología. ¿Quién no desearía ser iniciado en tales misterios? ¿Quién, desechando toda cosa terrena y despreciando los bienes de la fortuna, olvidado del cuerpo, no deseará, todavía peregrino en la tierra, llegar a ser comensal de los dioses y, rociado del néctar de la eternidad, recibir, criatura mortal, el don de la inmortalidad? ¿Quién no deseará estar inspirado por aquella divina locura socrática, exaltada por Platón en el *Fedro*, ser arrebatado con rápido vuelo a la Jerusalén celeste, huyendo con un batir de alas y de pies de este mundo, reino maligno?

¡Oh sí, que nos arrebaten, oh padres, que nos arrebaten los socráticos furores sacándonos fuera de la mente hasta el punto de ponernos a nosotros y a nuestra mente en Dios! Y ciertamente que por ellos seremos arrebatados si antes hemos cumplido todo cuanto está en nosotros; si con la moral, en efecto, han sido refrenados hasta sus justos límites los ímpetus de las pasiones, de modo que éstas se armonicen recíprocamente con estable acuerdo: si la razón procede ordenadamente mediante la dialéctica, nos embriagaremos, como excitados por las Musas, con la armonía celeste. Entonces Baco, señor de las Musas, manifestándose a nosotros, vueltos filósofos, en sus misterios, esto es, en los signos visibles de la naturaleza, los invisibles secretos de Dios, nos embriagará con la abundancia de la mansión divina en la cual, si somos del todo fieles como Moisés, la santísima teología que sobreviene nos animará con doble furor.

Sublimados, en efecto, en su excelsa atalaya, refiriendo a la medida de lo eterno las cosas que son, que fueron y que serán, y observando en ellas la original belleza, cual febeos vates, sus amadores alados, hasta que, puestos fuera de nosotros en un indecible amor, poseídos por un estro y llenos de Dios como serafines ardientes, ya no seremos más nosotros mismos, sino Aquel que nos hizo.

Los sacros nombres de Apolo, si alguien escruta a fondo sus significados y los misterios encubiertos, demuestran suficientemente que este dios era filósofo no menos que poeta; pero habiendo ya copiosamente ilustrado esto Amonio, no hay razón para que yo lo trate de otra manera. Recordemos, no obstante, oh padres, los tres preceptos deíficos indispensables a aquellos que están por entrar en el sacrosanto y augustísimo templo, no del falso sino del verdadero Apolo que ilumina toda alma que viene a este mundo: verán ustedes que no reclaman otra cosa que no sea abrazar con todas nuestras fuerzas aquella triple filosofía sobre la que ahora discutimos.

En efecto, aquel *μηδεν αγαν* [*medén agan*], esto es, «nada en exceso» prescribe rectamente la norma y la regla de toda virtud según el criterio del justo medio, del cual trata la moral, y el famoso *γνωθι σεαυτ* [*v (gnothi seautón)*], esto es, «conócete a ti mismo» incita y exhorta al conocimiento de toda la naturaleza, de la cual la naturaleza del hombre es vínculo y connubio. En efecto, quien se conoce a sí mismo, todo en sí mismo conoce, como ha escrito primero Zoroastro y después Platón en el *Alcibiades*. Finalmente, iluminados en tal conocimiento por la filosofía natural, próximos ahora a Dios y pronunciando el saludo teológico, esto es, «Tú eres», llamaremos al verdadero Apolo familiar y alegremente.

Interrogaremos también al sapientísimo Pitágoras, sabio sobre todo por no haberse nunca considerado digno de tal nombre. Nos prescribirá en primer lugar «no sentarnos sobre el celemín», esto es, no dejar inactiva aquella parte racional con la cual el alma mide todo, juzga y examina, sino dirigirla y mantenerla pronta con el ejercicio y la regla de la dialéctica. Nos indicará luego dos cosas que hay que evitar primero: «orinar de frente al sol» y «cortarnos las uñas durante el sacrificio»; sólo cuando con la moral hayamos expulsado de nosotros los apetitos superfluos de la voluntad y hayamos despuntado las garras ganchudas de la ira y los agujones del ánimo, sólo entonces empezaremos a intervenir en los sagrados misterios de Baco, de los cuales hemos hablado, y a dedicarnos a la contemplación de la cual el Sol es merecidamente reputado padre y señor. Nos aconsejará en fin, «alimentar el gallo», es decir, saciar con el alimento y la celeste ambrosía de las cosas divinas la parte divina de nuestra alma. Es éste el gallo cuyo aspecto teme y respeta el león, es decir, toda potestad terrena; es éste el gallo al cual, según Job, fue dada la inteligencia; al canto de este gallo se orienta el hombre extraviado; éste es el gallo que canta cada día al alba, cuando los astros matutinos alaban al Señor; éste es el gallo que Sócrates moribundo, en el momento en que esperaba reunir lo divino de su alma con la divinidad del Todo y ya lejos del peligro de enfermedad corpórea, dijo que le debía a Esculapio, o sea, al médico de las almas.

Examinemos también los documentos de los caldeos y, si les damos fe, encontraremos que en virtud de las mismas artes se abre a los mortales la vía de la felicidad. Escriben los intérpretes caldeos que fue sentencia de Zoroastro que el alma es alada y que, al caérsele las alas, se precipita hacia el cuerpo y

vuelve a volar al cielo cuando de nuevo le crecen. Habiéndole preguntado los discípulos de qué modo podrían ellos volver el alma apta para el vuelo, con las alas bien emplumadas, respondió: «rocíen las alas con las aguas de la vida»; y habiéndole preguntado a su vez dónde podrían alcanzar esta agua, les respondió, según su costumbre, con una parábola: «El paraíso de Dios está bañado e irrigado por cuatro ríos: alcancen allí las aguas salvadoras». El nombre del río que corre en el septentrión se dice *Pischon*, que significa «justicia»; el del ocaso tiene por nombre *Gichon*, es decir, «expiación»; el de oriente se llama *Chiddekel* y quiere decir «luz», y el que corre, en fin, al sur se llama *Perath* y se puede interpretar como «fe». Presten atención, oh padres, y consideren el significado de estos dogmas de Zoroastro; no significan, ciertamente, sino que purifiquemos la legañosidad de los ojos con la ciencia moral, como con ondas occidentales; que con la dialéctica, como un nivel boreal, fijemos atentamente la mirada; que luego debemos habituarnos a soportar, en la contemplación de la naturaleza, la luz todavía débil de la verdad, como primer indicio del Sol naciente, hasta que, por último, mediante la piedad teológica y el santísimo culto de Dios podamos resistir vigorosamente, como águilas del cielo, el fulgurante esplendor del Sol de mediodía. Éstos son, acaso, los conocimientos matutinos, meridianos y vespertinos cantados primero por David y después explicados más ampliamente por Agustín; ésta es la luz esplendente que inflama directa a los serafines y que a la par ilumina a los querubines; ésta es la razón a la que siempre tendía el padre Abraham; éste es el lugar donde, según la enseñanza de los cabalistas y los moros, no hay sitio para los espíritus inmundos.

Mas si es lícito manifestar en público algo de los más secretos misterios, aunque sea en forma alegórica, ya que la súbita caída del cielo ha condenado al vértigo la cabeza del hombre, puesto que, según las palabras de Jeremías, fueron abiertas las ventanas de la muerte que ha contaminado el corazón y el sentimiento del hombre, invoquemos a Rafael, médico celeste, para que nos libre con la moral y con la dialéctica, fármacos salutarios. Albergará entonces en nosotros, restablecidos en buena salud, Gabriel, fuerza de Dios, quien mostrándonos por doquiera, a través de todos los milagros de la naturaleza, la bondad y la potencia de Dios, nos presentará finalmente a Miguel, sumo sacerdote, quien, habiendo militado nosotros en la filosofía, nos coronará, como con coronas de piedras preciosas, con el sacerdocio de la teología.

Éstas son las razones, venerados padres, que no sólo me alentaron, sino que me impulsaron al estudio de la filosofía. No las habría expuesto, por cierto, si no debiera responder a cuantos suelen condenar el estudio de la filosofía, sobre todo en los príncipes o en aquellos que en general gozan de cierta fortuna. Todo este filosofar, en efecto, es más bien razón de desprecio y de afrenta (tanta es la miseria de nuestro tiempo) que de honor y de gloria; y esta perniciosa y monstruosa convicción ha invadido a tal punto la mente de casi todos que, según ellos, sólo poquísimos o nadie debería filosofar. ¡Como si investigar y tener siempre ante la mente los problemas de las causas, de los procesos de la naturaleza, de la razón del universo, de las leyes divinas, de los misterios de los cielos y de la tierra no valiese nada, a menos que se obtenga de ello una utilidad o una ganancia! Hemos llegado a tal punto (¡y bien doloroso!) que no se considera sabios sino a aquellos que hacen del estudio de la sabiduría una fuente de ganancia, de modo que se puede ver a la púdica Palas, residente entre los hombres por don divino, expulsada, ridiculizada y vilipendiada. No hay quien la ame, quien la secunde, si no es con un pacto de que ella se prostituya y traiga ganancia con su violada virginidad y, recibido el dinero, que ponga en el cofre del rufián el mal obtenido dinero.

Digo todo esto –y no sin grandísimo dolor e indignación– no ya contra los príncipes, sino contra los filósofos de nuestro tiempo, quienes creen y predicán que no se debe filosofar porque no se han establecido premios y recompensas para los filósofos; ¡como si con este aserto no mostraran no ser filósofos! Toda su vida, en efecto, estando puesta al servicio del lucro y de la ambición, no abrazan el conocimiento de la verdad por sí misma. Al menos se me concederá, al menos no enrojeceré cuando sea elogiado por ello, que nunca he filosofado sino por el amor a la pura filosofía; ni he esperado ni he buscado nunca en mis estudios y en mis meditaciones ninguna merced ni ningún fruto que no fuese la formación de mi alma y el conocimiento de la verdad, por mí supremamente ansiada.

He sido siempre amante tan apasionado de la verdad que, dejada toda preocupación de los asuntos privados y públicos, me he dedicado por entero a la paz contemplativa. De ésta ni las calumnias de los envidiosos ni los dardos malignos de los enemigos han podido hasta aquí ni podrán nunca apartarme. Ha sido la filosofía quien me ha enseñado a depender de mi sola conciencia más que de los juicios de los otros y estar atento siempre no al mal que se dice de mí, sino a no hacer o decir algo malo yo mismo. No ignoraba por cierto, venerados padres, que esta discusión mía habría de resultar tan agradable y



placentera a todos ustedes, promotores de las buenas artes que quisieron honrarla con su presencia, como gravosa y molesta a muchos otros. Bien sé que no falta quien ha condenado antes y que ahora condena en muchos modos esta iniciativa mía. Siempre ha sido así: las acciones buenas y santas tienen habitualmente críticos no más numerosos, pero tampoco más escasos, que las inicuas y viciosas.

Hay algunos que desaprueban por completo esta clase de discusiones y esta iniciativa mía de debatir en público cuestiones doctas afirmando que todo está enderezado más a hacer bella exhibición de ingenio y de doctrina que a obtener conocimiento. Hay otros que aunque no desaprueban esta suerte de ejercicio, no la aprueban en absoluto en mi caso, con el motivo de que yo, a mi edad, esto es apenas veinticuatro años, he tenido la audacia de proponer una discusión sobre los misterios más altos de la teología cristiana, sobre las doctrinas más profundas de la filosofía, sobre disciplinas ignotas en una ciudad famosísima, en una amplísima reunión de hombres doctísimos, ante el senado apostólico. Éstos, aunque consintiéndome que discuta, no admiten que yo lo haga sobre novecientos argumentos diciendo que esto es tan superfluo y ambicioso como superior a mis fuerzas. A las objeciones de éstos me habría pronto rendido si así me lo hubiese enseñado la filosofía que profeso; mas, por su enseñanza, no respondería si considerara que esta discusión hubiera sido promovida con el propósito de polemizar y altercar entre nosotros. Lejos de nuestro ánimo toda intención de litigio y de contienda, lejos esa envidia que según Platón, aparta del consenso de los dioses. Mejor examinemos amigablemente si es admisible que yo emprendiera esta disputa y discutiese acerca de tantas cuestiones.

A cuantos, en primer lugar, critican esta costumbre de discutir en público, no he de decirles muchas cosas, desde el momento que tal culpa, si culpa se la considera, no sólo es común a todos ustedes, doctores eximios, que muchas veces han asumido esta tarea no sin suma alabanza y gloria, sino a Platón, a Aristóteles, a todos los filósofos famosos de todos los tiempos, los cuales tenían la convicción de que nada les era más favorable al logro de la verdad que buscaban que el ejercicio continuo y frecuente de la discusión. Así como se robustecen, en efecto, las fuerzas del cuerpo con la gimnasia, también, sin duda, en esta especie de palestra del espíritu, el vigor del alma se fortifica y endurece. Me inclino a creer que no otra cosa han querido entender los poetas con las famosas armas de Palas y los hebreos al llamar *barzel*, es decir, «hierro», al símbolo de las serpientes, sino la oportunidad de tal clase de luchas para obtener la sabiduría, sino la necesidad de ellas para defenderla. Acaso también por esto exigen los caldeos que en el nacimiento del destinado a ser filósofo, Marte mire con aspecto trino a Mercurio, como si removidas estas conjunciones y resueltos estos contrastes, toda la filosofía hubiera de resultar tarda y soñolienta.

Más difícil me es la defensa con aquellos que me dicen inferior a la empresa: si, en efecto, me digo a su altura, seré tal vez digno de la acusación de inmodesto y de presuntuoso; si, en cambio, me confieso inferior, de la de temerario y de inconsulto. Vean, pues, en qué embarazo he caído, en qué situación me encuentro, ya que no puedo dejar de prometer lo que luego no puedo dar sin reproche. Acaso podría citar lo de Job: «El espíritu está en todos» y escuchar a Timoteo: «nadie desprecie tu juventud». Pero de modo más sincero y según mi conciencia diré que en mí no hay nada de grande ni de singular; aun admitiendo ser estudioso y ansioso de las buenas artes, sin embargo no pretendo ni me arrogo el nombre de docto. Por lo cual, si me he impuesto una tarea tan gravosa, no ha sido inconsciente de mi debilidad, sino porque sabía que ser vencido en esta suerte de batallas doctrinarias es un provecho. Por esto ocurre que el más débil debe no sólo no evitarlas, sino buscarlas con empeño y por propia iniciativa, ya que aquel que sucumbe recibe no un daño sino una ventaja, porque vuelve a casa más rico, esto es, más avezado y docto para futuras batallas. Animado de tal esperanza, yo, débil soldado, no he tenido ningún temor de afrontar tan peligrosa batalla con combatientes aguerridísimos y entre todos los más valerosos. Si mi empresa ha sido o no temeraria, podrá considerársela mejor por el resultado del combate que por mi edad.

Me queda, en tercer lugar, responder a aquellos que están ofendidos por el número grandísimo de las tesis propuestas, como si el peso de ellas gravitase sobre sus espaldas y no fuera yo, en cambio, quien debe soportar tal fatiga, por pesada que sea. Pero en verdad, es inconveniente y hartamente extraño querer poner un límite a la obra ajena y, como dice Cicerón, querer exigir la mediocridad en aquello que tanto mejor es cuanto mayor sea. En suma, en una empresa tan grande se me impone o sucumbir o triunfar. Si me arriesgo, no veo por qué, si es digno de alabanza el acertar en diez argumentos, que se estime una culpa el hacerlo en novecientos. Si, en cambio, sucumbo, éstos, si me odian, tendrán motivo de acusarme; si me aman, de excusarme. Que un joven de escaso ingenio y de exigua doctrina haya fracasado en una empresa tan grande y arriesgada, es más bien un hecho digno de perdón que de condena.

Así dice también el poeta: «Por lo que si me faltaren las fuerzas, mi gloria estará en mi atrevimiento: en las empresas grandes basta con haberlas intentado». Si en nuestro tiempo muchos que quieren imitar a Gorgias de Leontini han solido proponer disputas, no sin alabanzas, no sólo sobre novecientas tesis, sino sobre todos los argumentos de todas las artes, ¿por qué no he de poder yo, sin incurrir en reproche, discutir sobre muchas, pero bien precisas y determinadas? Pero, replican, esto es superfluo y ambicioso. Yo, en cambio, he comprobado que no sólo no es superfluo, sino que para mí es necesario hacerlo: si ellos consideran conmigo la razón de filosofar, se verían compelidos a reconocer tal necesidad absoluta. En efecto, aquellos que se han sumado a una escuela filosófica cualquiera, de Tomás por ejemplo, o de Escoto, que ahora son los que reúnen más adeptos, fundan su doctrina en la discusión de pocas cuestiones; yo, en cambio, me he impuesto el principio de no jurar por la palabra de nadie, de frecuentar a todos los maestros de filosofía, de examinar todas las posiciones, de conocer todas las escuelas. Por ello encontrándome en la necesidad de hablar de todos los filósofos, para no parecer sostenedor de una sola tesis específica, como si estuviera ligado a ella y descuidase las otras, las cuestiones por mí propuestas no podían ser sino muchas en conjunto, aunque pocas en lo atingente a cada una. No se me quiera reprochar que «llego a fuer de viajero a cualquier ribera donde me lleve la tempestad». Por todos los antiguos, en efecto, fue observada esta regla: que los estudiosos de toda suerte de escritores no descuidaran ningún escrito. Tal regla la observó en particular Aristóteles quien, por esta razón, era apodado *αναγνοστος* [*anagnostés*], es decir, «lector», y es verdaderamente de mente angosta encerrarse en una sola escuela, sea ella la del Pórtico, sea la Academia. No puede por ello elegir con acierto entre todas la suya propia quien primero no ha examinado todas a fondo; además, en toda escuela hay algo de insigne que no le es común con las otras y, para comenzar con los nuestros, a los cuales ha llegado finalmente la filosofía, hay en Juan Escoto algo de vigoroso y de sutil; en Tomás, de sólido y de equilibrado; en Edigio, de terso y exacto; en Francisco, de penetrante y agudo; en Alberto, de antiguo, amplio e imponente; en Enrique, me parece, algo siempre sublime y venerado; y entre los árabes hay en Averroes algo de seguro e indiscutible; en Avempace y en Alfarabi, de grave y meditado; en Avicena, de divino y platónico.

Los griegos en general tienen, por sobre todo, una filosofía límpida y clara: rica y amplia en Simplicio, elegante y apretada en Temistio, coherente y docta en Alejandro de Afrodisia, ponderadamente elaborada en Teofrasto, ágil y agraciada en Amonio; y si uno se vuelve a los platónicos para hablar sólo de pocos, en Porfirio se deleitará con la abundancia de los argumentos y la religiosidad compleja, en Jámblico venerará la filosofía más secreta y los misterios primitivos, en Plotino no hay cosa que pueda preferirse, porque todo se muestra admirable, porque habla divinamente de las cosas divinas, porque cuando habla de las cosas humanas supera a todos los hombres, a tal punto que con esfuerzo apenas si lo entienden los propios platónicos; y omito los más recientes: Proclo, lujurante de fertilidad asiática, y de quien fluyeron Hermias, Damacio, Olimpiodoro y muchos otros, en todos los cuales brilla siempre aquel *το θειον* [*to theion*], esto es, «lo divino», emblema característico de los platónicos.

Si hay alguna escuela que combata las afirmaciones más verdaderas y escarnezca capciosamente las buenas causas de la inteligencia, ella refuerza y no debilita la verdad, como el viento al agitar la llama la alimenta, no la extingue. Movidio por esta razón, he querido presentar las conclusiones, no de una sola doctrina (como hubiera agradado a algunos) sino de todas, de modo que de la confrontación de muchas escuelas y de la discusión de múltiples filosofías ese «fulgor de la verdad» del que habla Platón en las Cartas resplandezca en nuestras almas más claramente como sol naciente desde el cielo. ¿De qué hubiera valido tratar sólo la filosofía de los latinos, esto es, Alberto, Tomás, Escoto, Egidio, Francisco, Enrique, omitiendo la de los griegos y de los árabes, cuando todo conocimiento ha pasado de los bárbaros a los griegos y de los griegos a nosotros? Por eso, los nuestros han considerado siempre suficiente en el campo filosófico atenerse a los descubrimientos de los otros y a perfeccionar el pensamiento ajeno. ¿De qué valdría discutir de cuestiones naturales con los peripatéticos sin que interviniera también la Academia de los platónicos, cuya doctrina de las cosas divinas, según Agustín, ha sido siempre santísima entre todas las filosofías y ahora por primera vez, que yo sepa —que la envidia se aparte de estas palabras— ha sido llevada a un público debate? ¿De qué valdría, además, haber discutido todas las opiniones ajenas, sentándonos al banquete de los sapientes como quien no paga escote si yo no hubiese aportado nada mío, nada producido y elaborado por nuestro ingenio?

Es verdaderamente poco digno, como afirma Séneca, saber solamente por reflejo de los libros, como si los reflejos de los mayores hubieran cerrado la vía a nuestra obra, como si, agotada la fuerza de la naturaleza no pudiese engendrar algo que, aunque sin exhibir plenamente la verdad, la vislumbre de

lejos; que si el campesino odia la infecundidad del campo y el marido la de la mujer, cierto es que la Mente divina odiará tanto más a una alma infecunda atada y cautivada a sí misma cuanto más noble sea la prole que de ella se desea. Por tales motivos, yo, insatisfecho con haber reunido las comunes, he puesto a discusión muchas doctrinas de la antigua teología de Hermes Trimegisto, muchas de las doctrinas de los caldeos y de Pitágoras, muchos de los más escondidos misterios de los hebreos; hemos propuesto también a la discusión muchísimos argumentos encontrados y elaborados por nosotros, referentes a las cosas naturales y divinas. Hemos propuesto ante todo, el acuerdo entre Platón y Aristóteles, ya antes sostenido por muchos, pero por ninguno suficientemente probado. Boecio, entre los latinos, que había prometido hacerlo, no consta que cumpliera lo que quiso hacer siempre. Simplicio, entre los griegos, que había sostenido lo mismo, ojalá hubiera cumplido su promesa; también Agustín, en el libro *Contra los académicos*, escribe que no faltaron muchos que intentaron probar tal cosa en sus sutilísimas argumentaciones, esto es, que la filosofía de Platón y la de Aristóteles son la misma filosofía. Igualmente Juan Gramático dice que Platón difiere de Aristóteles sólo para aquellos que no comprenden las palabras de Platón, pero ha dejado la demostración a los sucesores.

Hemos agregado también varias tesis en las cuales afirmamos que los pareceres considerados discordes de Escoto y de Tomás, de Averroes y de Avicena, son, en cambio, coincidentes; hemos propuesto luego las conclusiones halladas por nosotros, sea sobre la filosofía platónica, sea sobre la aristotélica y, de aquí, setenta y dos nuevas tesis físicas y metafísicas que una vez demostradas permitirán a cualquiera, si no me engaño (lo cual pronto me será manifiesto), resolver cualquier cuestión propuesta natural y teológica con muy otro criterio que el enseñado en las escuelas y usado por los filósofos de nuestro tiempo; y que nadie se maraville, oh padres, de que yo, joven en años y de edad inmadura, en la cual como algunos insinúan apenas si se pueden leer las disertaciones de los otros, quiera proponer una nueva filosofía. Más bien, que se alabe si sé defenderla, que se la condene si se la demuestra falsa. En fin, que aquellos que habrán de juzgar estos descubrimientos y escritos míos, cuenten no los años del autor, sino los méritos y deméritos de la obra.

Hay también, además de las nuevas tesis propuestas, otro procedimiento filosófico basado en los números, retornado por nosotros aunque bien antiguo, puesto que fue seguido por los primeros teólogos, especialmente por Pitágoras, por Aglaofemo, por Filolao, por Platón y por los platónicos antiguos. Tal doctrina, como muchas cosas ilustres, se ha extinguido a tal punto por incuria de los sucesores que apenas si se encuentra traza de ella. Escribe Platón en el *Epinomis* que la ciencia del numerar es entre las artes liberales y las ciencias del contemplar excelente y altamente divina; y, preguntándose por qué el hombre es el más sapiente de los animales, responde: porque sabe numerar; es ésta una sentencia que también Aristóteles recuerda en los *Problemas*. Escribe Abumasar que fue opinión de Avenzoar el babilonio que «todo lo sabe el que sabe numerar». Lo cual de ningún modo podría ser verdadero si por el arte de numerar se entendiera el arte del cómputo en que ahora son peritos sobre todo los mercaderes; y esto lo confirma también Platón cuando nos amonesta no confundir esta aritmética divina con la aritmética mercatoria. Después de largas reflexiones, considerando haber examinado a fondo esta aritmética tan exaltada y pronto a afrontar la discusión, he tomado el empeño de responder públicamente, mediante los números, a setenta y cuatro cuestiones reputadas como principales entre la física y la teología.

Hemos propuesto también teoremas mágicos, en los cuales hemos sostenido que la magia es doble, fundándose la una exclusivamente en las obras y la autoridad de los demonios, cosa del todo execrable y monstruosa; la otra en cambio, si bien se la considera, no es sino la consumación absoluta de la filosofía natural. Los griegos, teniendo presente la una y la otra, indican la primera, no considerándola de ningún modo digna del hombre de magia, con el vocablo *γοετεια* [*goeteia*]; a la segunda en cambio, la llaman con el propio y peculiar nombre de *μαγεια* [*mageia*], como perfecta y suprema sabiduría. Como dice, en efecto, Porfirio: en lengua persa *mago* tiene el mismo significado que entre nosotros «intérprete y cultor de las cosas divinas». Grande entonces y aun grandísima, oh padres, es la disparidad y diferencia entre estas artes. La primera es condenada y execrada no sólo por la religión cristiana, sino por todas las leyes, por todo Estado bien ordenado. La segunda, en cambio, la aprueban y abrazan todos los sabios, todos los pueblos amantes de las cosas celestes y divinas. Aquélla es más fraudulenta entre todas las artes; ésta es firme, digna de fe y sólida. Cualquiera que practicó aquélla, lo disimuló siempre, porque habría acarreado ignominia y daño al autor; en el ejercicio de ésta, por el contrario, en la Antigüedad y casi siempre después, se buscó suma celebridad y gloria en las letras. Aquélla no tuvo nunca por estudioso al filósofo y al hombre deseoso de aprender las buenas artes; para aprender ésta,

Pitágoras, Empédocles, Demócrito y Platón recorrieron los mares y a su regreso la enseñaron y la tuvieron como arte suprema en sus misterios. Aquélla en tanto que no garantizada por razón alguna, no es aprobada por ninguna autoridad; ésta, como ennoblecida por ilustres genitores, tiene sobre todo dos cultores: Zalmoxis, que fue iniciado por Abaris el hiperbóreo, y Zoroastro, no aquel en quien acaso piensan ustedes, sino el hijo de Oromasio. En qué consiste la magia de ellos lo dirá, si lo interrogamos, Platón en el *Alcibiades*: la magia de Zoroastro no era sino la ciencia de las cosas divinas, que los reyes persas enseñaban a sus hijos para que aprendieran a regir el propio Estado según el ejemplo del orden del mundo; nos responderá en el *Cármides* que la magia de Zalmoxis es la medicina del alma con que se logra la templanza interior, así como con la otra, la salud del cuerpo. En las huellas de éstos perseveraron Carondas, Damigeron Apolonio, Ostanes y Dárdano. La siguió Homero quien, como demostraremos un día en nuestra *Teología poética*, simbolizó en el viaje de su Ulises lo mismo todas las otras ciencias que ésta. Los siguieron Eudoxo y Hermipo; los siguieron casi todos aquellos que investigaron a fondo los misterios pitagóricos y platónicos. Entre los modernos que la abordaron encuentro tres: el árabe Alkindi, Rogelio Bacon y Guillermo de París. La recuerda también Plotino en el pasaje donde demuestra que el mago es ministro y no artífice de la naturaleza; aquel hombre sapientísimo aprueba tal clase de magia y la sostiene, mientras en cambio, aborrece a tal punto la otra que, invitado a los ritos de los malos espíritus, respondió que era mejor que ellos fueran a él y no él a ellos. Como que aquélla, en efecto, hace al hombre súbdito y esclavo de los poderes del mal, así como ésta lo hace príncipe y señor de ellos. Aquélla no puede reivindicar ni el nombre de arte ni el nombre de ciencia; ésta, llena de misterios profundísimos, abraza la más alta contemplación de las cosas más secretas y, finalmente, el conocimiento entero de la naturaleza. Ésta, como trayendo desde las profundidades hacia la luz las benéficas fuerzas dispersas y diseminadas en el mundo por la bondad de Dios, no tanto cumple milagros cuanto se pone al servicio de la naturaleza milagrosa; ésta, perescrutando íntimamente el secreto acuerdo del universo, que los griegos llaman de modo más significativo *συμπάθεια* [*sympátheia*], habiendo explorado el mutuo vínculo de las cosas naturales, adaptando a cada una de las congénitas lisonjas que se llaman *ἰυνξ* [*iunx*], esto es, encantamiento de los magos, lleva hacia la luz, como si fuese ella misma el artífice, los milagros escondidos en las profundidades del mundo, en el seno de la naturaleza, en los misterios de Dios; y como el campesino lo hace con los olmos y las vides, así el mago desposa la tierra y el cielo, esto es, las fuerzas del mundo inferior con las dotes y las propiedades superiores.

Se infiere que tanto como la primera magia aparece monstruosa y nociva, tanto la segunda se muestra divina y saludable; sobre todo porque la una, poniendo al hombre a merced de los enemigos de Dios, lo aleja de Dios, mientras que la otra lo excita a tal admiración de las obras del Señor que de ella derivan seguramente la caridad cautivante, la fe y la esperanza.

Nada promueve más, en efecto, la religión y el culto de Dios que la constante contemplación de sus maravillas: cuando las hayamos examinado bien mediante esta magia natural de la cual tratamos, entonces, más ardientemente animados por el culto y el gran amor del Artífice seremos impelidos a cantar: «lentos están los cielos, llena está la tierra de la majestad de tu gloria». Mas basta ahora de magia, de la cual he hablado tanto porque sé que hay muchos que, como los perros que ladran siempre a lo desconocido, así también condenan y odian lo que no comprenden.

Paso ahora a las cosas que, tomadas de los antiguos misterios de los hebreos, he acarreado para confirmación de la sacrosanta y católica fe y con el fin de que no sean estimadas por aquellos que las ignoran como vanidades, tonterías o fábulas de charlatanes, quiero que todos sepan a qué llevan, por cuáles ilustres autores son apoyadas y cuán escondidas, cuán divinas, cuán necesarias son tales cosas para defender nuestra religión contra las importunas calumnias de los hebreos.

Escriben no sólo célebres doctores, sino entre los nuestros también Esdras, Hilario y Orígenes, que Moisés recibió en el monte no sólo aquella ley que dejó a los sucesores puesta en cinco libros, sino también una secreta y veraz interpretación de ella; y le fue ordenado por Dios que publicara la ley pero que la interpretación no la escribiese ni la divulgase y sólo la revelara a Josué y éste, después, por turno, a los otros sumos sacerdotes sucesivos, bajo absoluto y sagrado silencio. Era suficiente conocer mediante el simple relato de los hechos ya la potencia de Dios, ya su ira contra los malvados, ya la clemencia para con los buenos, su justicia para con todos; bastaba ser educados por medio de preceptos divinos y saludables para una vida buena y feliz, para el culto de la verdadera religión, pero revelar abiertamente a la plebe los misterios más secretos, escondidos bajo la corteza de la ley y, ocultos bajo la tosca vestidura de las palabras, exponer los sublimes arcanos de Dios, ¿qué hubiera sido sino dar el

sacramento a los perros y arrojar las perlas a los cerdos? Mantener, pues, todo esto oculto al vulgo, comunicarlo sólo a los perfectos, a los únicos entre los cuales afirma Pablo pronunciar palabras de sabiduría, fue obra no de prudencia humana sino divina, y los antiguos filósofos observaron escrupulosamente tal costumbre. Pitágoras no escribió sino poquísimas cosas que al morir confió a su hija Damo; las esfinges, esculpidas ante los templos egipcios, amonestaban que las enseñanzas místicas debían ser custodiadas con los nudos de los enigmas, inviolables a la multitud profana. Platón, escribiendo a Dionisio sobre las sustancias supremas, dice: «debo expresarme por enigmas, de modo que si alguna vez la carta cayera en mano ajena, no sea comprendido por otros lo que escribo». Aristóteles decía que los libros de la *Metafísica* en que trata de las cosas divinas eran éditos e inéditos. ¿Qué más? Orígenes asevera que Jesucristo, maestro de vida, reveló a los discípulos muchas cosas que ellos no quisieron escribir para que no fueran conocidas del vulgo, lo cual confirma sobre todo Dionisio Areopagita, quien dice que los misterios más secretos fueron transmitidos por los fundadores de nuestra religión “ek nou eis noun dia meson logon” [*ek nou eis noun dia meson logon*], esto es, «de mente a mente, sin escritos, sin intermediarios del verbo».

Habiendo sido revelada de este modo por mandato de Dios aquella veraz interpretación de la ley comunicada a Moisés por Dios, ella fue llamada *cábala*, lo cual entre los hebreos significa lo mismo que para nosotros *tradición*, y esto por el hecho de que aquella doctrina era recibida no por medio de documentos literarios, sino por medio de revelaciones que el uno recibía del otro, como por derecho hereditario. No obstante, cuando los hebreos, liberados por Ciro de la cautividad babilónica y construido el templo bajo Zorobabel, pusieron su empeño en restaurar la ley, el entonces cabeza de la Iglesia, Esdras, después de haber corregido el libro de Moisés y viendo claramente que no se podía mantener la costumbre fijada por los padres de transmitir oralmente la doctrina debido a los exilios, las penalidades, las fugas y las prisiones del pueblo de Israel, dado que así habrían perecido los misterios concedidos por Dios de tal celeste doctrina (pues no es posible que dure largamente la memoria de ella sin la interpretación de textos escritos), decidió entonces que cada cual manifestase lo que tenía en la memoria de los misterios de la ley. Estos misterios, llamados de los escribas, fueron transcritos en setenta volúmenes, tantos cuantos eran entonces los sabios del sanedrín. Mas porque esto deben ustedes creerlo no sólo porque lo digo yo, oigamos a Esdras que dice así:

Pasados cuarenta días el Altísimo habló diciendo: lo primero que has escrito hazlo público y que lo lean los dignos y los indignos; pero conservarás los últimos setenta libros para confiarlos a los sabios de tu pueblo; en ellos está la vena del intelecto, la fuente de la sabiduría, un río de ciencia. Y así he hecho.

Así dice Esdras palabra por palabra. Éstos son los libros de la ciencia de la *cábala*. En ellos con razón proclamó Esdras que estaba «la vena del intelecto», esto es, la inefable teología de la supersustancial Divinidad; «la fuente de la sabiduría», esto es, la exacta metafísica de las formas inteligibles y angélicas, y el «río de la ciencia», esto es, la solidísima filosofía de la naturaleza. Estos libros Sixto IV, sumo pontífice, el inmediato predecesor de Inocencio VIII bajo el cual felizmente vivimos, se esforzó con gran cuidado y celo en que fueran traducidos al latín para pública utilidad de nuestra fe, y tres, ya en el momento de su muerte, habían sido traducidos. Estos libros son hoy venerados entre los hebreos con tan religioso respeto que no puede tocarlos quien no haya cumplido los cuarenta años. Me los he procurado con no leve gasto, los he leído con suma diligencia e infatigable estudio: he visto en ellos - Dios es mi testigo- no tanto la religión mosaica como la cristiana; he encontrado allí el misterio de la Trinidad, la encarnación del Verbo, la divinidad del Mesías. Sobre el pecado original, sobre la expiación de éste por medio de Cristo, sobre la Jerusalén celeste, sobre la caída de los demonios, sobre las órdenes angélicas, sobre el purgatorio, sobre las penas del infierno, he leído las mismas cosas que cada día leemos en Pablo y Dionisio, en Jerónimo y Agustín. En lo que concierne a la filosofía, parece que oímos sin más a Pitágoras y a Platón, cuyas afirmaciones son tan afines a la fe cristiana que nuestro Agustín da grandísimas gracias a Dios por haberle caído en las manos los libros platónicos.

En suma, no hay ningún argumento controvertido entre nosotros y los hebreos en que éstos no puedan ser combatidos y convencidos con los libros de los cabalistas, hasta el punto de no quedarles ni un rincón donde esconderse. De lo cual tengo testigo atendidísimo en Antonio Crónico, varón eruditísimo, quien en su casa oyó en un banquete con sus propios oídos, a Dáctilo Hebreo, perito en tal ciencia, llegar en todo y por todo a las mismas conclusiones que los cristianos a propósito de la Trinidad.

Pero, para volver al examen de los argumentos de mi disputa, he aportado también mi modo de interpretar los cármes de Orfeo y de Zoroastro.

Orfeo se lee en los textos griegos casi integralmente, Zoroastro mutilado, pero más completo en los caldeos. Ambos son considerados padres y autores de la antigua sabiduría. No diré nada acerca de Zoroastro, quien es recordado frecuentemente por los platónicos y siempre con suma veneración; Jámblico de Calcidia escribe que Pitágoras tuvo la teología órfica como modelo para plasmar y formar su filosofía; precisamente por esto, por haber derivado de la iniciación órfica, las enseñanzas de Pitágoras son llamadas sagradas. De las instituciones órficas manó, como de su primera fuente, la secreta doctrina de los números y todo aquello que de grande y de sublime tuvo la filosofía griega. Pero, según la costumbre de los teólogos antiguos, Orfeo revistió los misterios de sus dogmas con el velo de la fábula y los disimuló con alegorías poéticas, de modo que quien lee sus himnos puede creer que no pasan de fabulillas y divagaciones juguetonas.

He querido decirlo para que se sepa cuál ha sido mi fatiga, cuál la dificultad para sacar de la maraña de los enigmas, del velo de las fábulas, los significados de la secreta filosofía, y esto sin el auxilio de otros intérpretes en una materia tan difícil, tan recóndita e inexplorada. No obstante, esos canes han ladrado que yo he acumulado por mera ostentación minucias y tonterías, como si yo no hubiese propuesto todas las cuestiones más ambiguas y controvertidas sobre las cuales pelean las principales escuelas filosóficas, como si yo no hubiese propuesto cuestiones del todo ignoradas y nunca abordadas por esos mismos que me atacan y se reputan príncipes entre los filósofos.

Tan lejos estoy de tales culpas que he tratado de reducir la discusión al menor número posible de puntos; pues si hubiese querido, como acostumbran otros, dividir y desmenuzarla en sus miembros, ésta habría alcanzado un número innumerable de tesis. Para no referirme a las demás, ¿quién no sabe que una sola de las novecientas tesis, a saber aquélla sobre la concordancia de la filosofía de Aristóteles y de Platón, yo habría podido dividirla y sin ser mínimamente sospechoso de afectada prolijidad, en seiscientos puntos, para no decir más, enumerando separadamente todos los lugares en que los otros consideran que contrastan y yo, en cambio, pienso que están de acuerdo? Diré la verdad aunque no sea modesto de mi parte y contrarie mi índole, y la diré porque los envidiosos me obligan a decirla y me obligan asimismo los calumniadores; yo he querido en esta asamblea mostrar no tanto que sé muchas cosas como que sé cosas que muchos ignoran.

Y para que esto lo muestren ahora los hechos, oh padres venerados, para que mi discurso no entretenga más su deseo, excelentísimos doctores que veo, no sin gran placer, prontos y preparados en espera de la contienda, con augurio pronto y feliz, como al sonido de la trompa de guerra, vayamos a la liza.

## DESCARTES, MEDITACIONES METAFÍSICAS

### Meditación Primera: *De las cosas que pueden ponerse en duda*

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Mas pareciéndome ardua dicha empresa, he aguardado hasta alcanzar una edad lo bastante madura como para no poder esperar que haya otra, tras ella, más apta para la ejecución de mi propósito; y por ello lo he diferido tanto, que a partir de ahora me sentiría culpable si gastase en deliberaciones el tiempo que me queda para obrar.

Así, pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones. Ahora bien, para cumplir tal designio, no me será necesario probar que son todas falsas, lo que acaso no conseguiría nunca; sino que, por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas, me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda. Y para eso tampoco hará falta que examine todas y cada una en particular, pues sería un trabajo infinito; sino que, por cuanto la ruina de los cimientos lleva necesariamente consigo la de todo el edificio, me dirigiré en principio contra los fundamentos mismos en que se apoyaban todas mis opiniones antiguas.

Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez.

Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes, siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros, o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no sería menos si me rigiera por su ejemplo.

Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de re-presentarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo. Así pues, supongamos ahora que estamos dormidos, y que todas estas particularidades, a saber: que abrimos los ojos, movemos la cabeza, alargamos las manos, no son sino mentirosas ilusiones; y pensemos que, acaso, ni nuestras manos ni todo nuestro cuerpo son tal y como los vemos. Con todo, hay que confesar al menos que las cosas que nos representamos en sueños son como cuadros y pinturas que deben formarse a semejanza de algo real y verdadero; de manera que por lo menos esas cosas generales -a saber: ojos, cabeza, manos, cuerpo entero-- no son imaginarias, sino que en verdad existen. Pues los pintores, incluso cuando usan del mayor artificio para representar sirenas y sátiros mediante figuras caprichosas y fuera de lo común, no pueden, sin embargo, atribuirles formas y naturalezas del todo nuevas, y lo que hacen es sólo mezclar y componer partes de diversos animales; y, si llega el caso de que su imaginación sea lo bastante extravagante como para inventar algo tan nuevo que nunca haya sido visto, representándonos así su obra una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, con todo, al menos los colores que usan deben ser verdaderos.

Y por igual razón, aun pudiendo ser imaginarias esas cosas generales -a saber: ojos, cabeza, manos y otras semejantes- es preciso confesar, de todos modos, que hay cosas aún más simples y universales realmente existentes, por cuya mezcla, ni más ni menos que por la de algunos colores verdaderos, se forman todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo.

Por lo cual, acaso no sería mala conclusión, si dijésemos que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de este que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna.

Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no procedido de mera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la idea de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables. Es posible que Dios no haya querido que yo sea burlado así, pues se dice de Él que es la suprema bondad. Con todo, si el crearme de tal modo que yo siempre me engañase repugnaría a su bondad, también parecería de] todo contrario a esa bondad el que permita que me engañe: alguna vez, y esto último lo ha permitido, sin duda.

Habrán personas que quizá prefieran, llegados a este punto, negar la existencia de un Dios tan poderoso, a creer que todas las demás cosas son inciertas; no les objetemos nada por el momento, y supongamos, en favor suyo, que todo cuanto se ha dicho aquí de Dios es pura fábula; con todo, de cualquier manera que supongan haber llegado yo al estado y ser que poseo -ya lo atribuyan al destino o la fatalidad, ya al azar, ya a una enlazada secuencia de las cosas - será en cualquier caso cierto que, pues errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que atribuyan a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me engañe. A tales razonamientos nada en absoluto tengo que oponer, sino que me constriñen a confesar que, de todas las opiniones a las que había dado crédito en otro tiempo como verdaderas, no hay una sola de la que no pueda dudar ahora, y ello no por descuido o ligereza, sino en virtud de argumentos muy fuertes y maduramente meditados; de tal suerte que, en adelante, debo suspender mi juicio acerca de dichos pensamientos, y no concederles más 'crédito del que daría a cosas manifiestamente falsas, si es que quiero hallar algo constante y seguro en las ciencias.

Pero no basta con haber hecho esas observaciones, sino que debo procurar recordarlas, pues aquellas viejas y ordinarias opiniones vuelven con frecuencia a invadir mis pensamientos, arrogándose sobre mi espíritu el derecho de ocupación que les confiere el largo y familiar uso que han hecho de él, de modo que, aun sin mi permiso, son ya casi dueñas de mis creencias. Y nunca perderé la costumbre de otorgarles mi aquiescencia y confianza, mientras las considere tal como en efecto son, a saber: en cierto modo dudosas -como acabo de mostrar-, y con todo muy probables, de suerte que hay más razón para creer en ellas que para negarlas. Por ello pienso que sería conveniente seguir deliberadamente un proceder contrario, y emplear todas mis fuerzas en engañarme a mí mismo, fingiendo que todas esas opiniones son falsas e imaginarias; hasta que, habiendo equilibrado el peso de mis prejuicios de suerte que no puedan inclinar mi opinión de un lado ni de otro, ya no sean dueños de mi juicio los malos hábitos que lo desvían del camino recto que puede conducirlo al conocimiento de la verdad. Pues estoy seguro de que, entretanto, no puede haber peligro ni error en ese modo de proceder, y de que nunca será demasiada mi presente desconfianza, puesto que ahora no se trata de obrar, sino sólo de meditar y conocer.

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios -que es fuente suprema de verdad-, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me



consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

Pero un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir; y, como un esclavo que goza en sueños de una libertad imaginaria, en cuanto empieza a sospechar que su libertad no es sino un sueño, teme despertar y conspira con esas gratas ilusiones para gozar más largamente de su engaño, así yo recaigo insensiblemente en mis antiguas opiniones, y temo salir de mi modorra, por miedo a que las trabajosas vigiliias que habrían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en vez de procurarme alguna luz: para conocer la verdad, no sean bastantes a iluminar por entero las tinieblas de las dificultades que acabo de promover.

Meditación Segunda: *De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo*  
Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas. Y, sin embargo, no veo en qué manera podré resolverlas; y, como si de repente hubiera caldo en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie. Haré un esfuerzo, pese a todo, y tomaré de nuevo la misma vía que ayer, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la más mínima duda, del mismo modo que si supiera que es completamente falso; y seguiré siempre por ese camino, hasta haber encontrado algo cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo.

Arquímedes, para trasladar la tierra de lugar, sólo pedía un punto de apoyo firme e inmóvil; así yo también tendré derecho a concebir grandes esperanzas, si por ventura hallo tan sólo una cosa que sea cierta e indubitable.

Así, pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo.

Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable? ¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos? Ello no es necesario: tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo. Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo. Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, *sin* ellos, no puedo ser? Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Ciertamente que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, *si* me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en *mi* espíritu.

Ahora bien: ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy; de suerte que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir imprudentemente otra cosa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes.

Por ello, examinaré de nuevo lo que yo creía ser, antes de incidir en estos pensamientos, y quitaré de mis antiguas opiniones todo lo que puede combatirse mediante las razones que acabo de alegar, de suerte que no quede nada más que lo enteramente indudable. Así, pues, ¿qué es lo que antes yo creía ser? Un hombre, sin duda. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré, acaso, que un animal racional? No por cierto: pues habría luego que averiguar qué es animal y qué es racional, y así una única cuestión nos llevaría insensiblemente a infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas, y no quisiera malgastar en tales sutilezas el poco tiempo yacido que me restan. Entonces, me detendré aquí a considerar más bien los pensamientos que antes nadan espontáneos en mi espíritu, inspirados por mi sola naturaleza, cuando me aplicaba a considerar *mi* ser. Me fijaba, primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de

cuerpo. Tras eso, reparaba en que me nutría, y andaba, y sentía, y pensaba, y refería todas esas acciones al alma; pero no me paraba a pensar en qué era ese 'alma, o bien, *si* lo hacía, imaginaba que era algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras. En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza, pues pensaba conocerla muy distintamente, y, de querer explicarla según las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito así: entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio de suerte que todo otro cuerpo quede excluido; todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olfato; que puede moverse de distintos modos, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe; pues no creía yo que fuera atribuible a la naturaleza corpórea la potencia de moverse, sentir y pensar: al contrario, me asombraba al ver que tales facultades se hallaban en algunos cuerpos.

Pues bien, ¿qué soy yo, ahora que supongo haber alguien extremadamente poderoso y, si es lícito decirlo así, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas e industria en engañarme? ¿Acaso puedo estar seguro de poseer el más mínimo de esos atributos que acabo de referir a la naturaleza corpórea? Me paro a pensar en ello con atención, paso revista una y una vez, en *mi* espíritu, a esas cosas, y no hallo ninguna de la que pueda decir que está en mí. No es necesario que me entretenga en recontadas. Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son nutrirme y andar; pero, *si* es cierto que no tengo cuerpo, es cierto entonces también que no puedo andar ni nutrirme. Un tercero es sentir: pero no puede uno sentir sin cuerpo, aparte de que yo he creído sentir en sueños muchas cosas y, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente. Un cuarto es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. Yo *soy, yo existo*; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, *si* yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación, a fin de averiguar si no soy algo más. No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada. Y, sin modificar ese supuesto, hallo que no dejo de estar cierto de que soy algo.

Pero acaso suceda que esas mismas cosas que supongo ser, puesto que no las conozco, no sean en efecto diferentes de *mí*, a quien conozco. Nada sé del caso: de eso no disputo ahora, y sólo puedo juzgar de las cosas que conozco: ya sé que soy, y eso sabido, busco saber qué soy. Pues bien: es certísimo que ese conocimiento de mí mismo, hablando con precisión, no puede depender de cosas cuya existencia aún me es desconocida, ni por consiguiente, y con mayor razón, de ninguna de las que son fingidas e inventadas por la imaginación. E incluso esos términos de «fingir» e «imaginar» me advierten de mi error: pues en efecto yo haría algo ficticio, si imaginase ser alguna cosa, pues «imaginar» no es sino contemplar la figura o «imagen» de una cosa corpórea. Ahora bien: ya sé de cierto que soy y que, a la vez, puede ocurrir que todas esas imágenes y, en general, todas las cosas referidas a la naturaleza del cuerpo, no sean más que sueños y quimeras. Y, en veo claramente que decir «excitaré mi imaginación para saber más distintamente qué soy» es tan poco razonable como decir «ahora estoy despierto, y percibo algo real y verdadero, pero como no lo percibo aún con bastante claridad, voy a dormirme adrede para que mis sueños, me lo representen con mayor verdad y evidencia». Así, pues, sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que es preciso apartar el espíritu de esa manera de concebir, para que pueda conocer con distinción su propia naturaleza.

¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. ¿Y por qué no habría de pertenecerle? ¿Acaso no soy yo el mismo que duda casi de todo, que entiende, sin embargo, ciertas cosas, que afirma ser esas solas las verdaderas, que niega todas las demás, que quiere conocer otras, que no quiere ser engañado, que imagina muchas cosas -aun contra su voluntad- y que siente también otras muchas, por mediación de los órganos de su cuerpo? ¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que soy, que existo, aun en el caso de que estuviera siempre dormido, y de que quien me ha dado el ser lo empleara

todas sus fuerzas en burlarme? ¿Hay alguno de esos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento, o que pueda estimarse separado de *mí* mismo? Pues es de suyo tan evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir aquí nada para explicarlo. Y también es cierto que tengo la potestad de imaginar: pues aun- que pueda ocurrir (como he supuesto más arriba) que las cosas que imagino no sean verdaderas, con todo, ese poder de imaginar no deja de estar realmente en *mí*, y forma parte de mi pensamiento. Por último, también soy yo el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en *mí* se llama y, así precisa- mente considerado, no es otra cosa que «pensar». Por donde empiezo a conocer qué soy, con algo más de claridad y distinción que antes.

Sin embargo, no puedo dejar de creer que las cosas corpóreas, cuyas imágenes forma mi pensamiento y que los sentidos examinan, son mejor conocidas que esa otra parte, no sé bien cuál, de *mí* mismo que no es objeto de la imaginación: aunque desde luego es raro que yo conozca más clara y fácilmente cosas que advierto dudosas y alejadas de mí, que otras verdaderas, ciertas y pertenecientes a mi propia naturaleza. Mas ya veo qué ocurre: mi espíritu se complace en extraviarse, y aun no puede mantenerse en los justos límites de la verdad. Soltémole, pues, la rienda una vez más, a fin de poder luego, tirando de ella suave y oportunamente, contenerlo y guiarlo con más facilidad.

Empecemos por considerar las cosas que, común- mente, creemos comprender con mayor distinción, a saber: los cuerpos que tocamos y vemos. No me refiero a los cuerpos en general, pues tales nociones generales suelen ser un tanto confusas, sino a un cuerpo particular. Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser sacado de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía; conserva todavía algo del olor de las flores con que ha sido' elaborado; su color, su figura, su magnitud son bien perceptibles; es duro, frío, fácilmente manejable, y, si lo golpeáis, producirá un sonido. En fin, se encuentran en él todas las cosas que permiten conocer distintamente un cuerpo. Mas he aquí que, mientras estoy hablando, es acercado al fuego. Lo que restaba de sabor se exhala; el olor se desvanece; el color cambia, la figura se pierde, la magnitud aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas se le puede tocar y, si lo golpeamos, ya no producirá sonido alguno: Tras cambios tales, ¿permanece la misma cera? Hay que confesar que sí: nadie lo negará. Pero entonces ¿qué es lo que conocíamos con tanta distinción en aquel pedazo de cera? Ciertamente, no puede ser nada de lo que alcanzábamos por medio de los sentidos, puesto que han cambiado todas las cosas que percibíamos por el gusto, el olfato, la vista, el tacto o el oído; y, sin embargo, sigue siendo la misma cera. Tal vez sea lo que ahora pienso, a saber: que la cera no era ni esa dulzura de miel, ni ese agradable olor de flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino tan sólo un cuerpo que un poco antes se me aparecía bajo esas formas, y ahora bajo otras distintas. Ahora bien, al concebirla precisamente así, ¿qué es lo que imagino? Fijé- monos bien, y, apartando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos qué resta. Ciertamente, nada más que algo extenso, flexible y cambiante. Ahora bien, ¿qué quiere decir flexible y cambiante? ¿No será que imagino que esa cera, de una figura redonda puede pasar a otra cuadrada, y de ésta a otra triangular? No: no es eso, puesto que la concibo capaz de sufrir una infinidad de cambios semejantes, y esa infinidad no podría ser recorrida por mi imaginación: por consiguiente, esa concepción que tengo de la cera no es obra de la facultad de imaginar.

Y esa extensión, ¿qué es? ¿No será algo igualmente desconocido, pues que aumenta al ir derritiéndose la cera, resulta ser mayor cuando está enteramente fundida, y mucho mayor cuando el calor se incrementa más aún? Y yo no concebiría de un modo claro y conforme a la verdad lo que es la cera, si no pensase que es capaz de experimentar más variaciones según la extensión, de todas las que yo haya podido imaginar. Debo, pues, convenir en que yo no puedo concebir lo que es esa cera por medio de la imaginación y sí sólo por medio del entendimiento: me refiero a ese trozo de cera en particular, pues, en cuanto a la cera en general, ello resulta aún más evidente. Pues bien, ¿qué es esa cera, sólo concebible por medio del entendimiento? Sin duda, es la misma que veo, toco e imagino; la misma que desde el principio juzgaba yo conocer. Pero lo que se trata aquí de notar es que la impresión que de ella recibimos, o la acción por cuyo medio la percibimos, no es una visión. un tacto o una imaginación, y no lo ha sido nunca, aunque así lo pareciera antes, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según atienda me- nos o más a las cosas que están en ella y de las que consta.

No es muy de extrañar, sin embargo, que me engañe, supuesto que mi espíritu es harto débil y se inclina insensiblemente al error. Pues aunque estoy considerando ahora esto en mi fuero interno y sin hablar, con todo, vengo a tropezar con las palabras, y están a punto de engañarme los términos del lenguaje corriente; pues nosotros decimos que *vemos* la misma cera, si está presente, y no que *pensamos* que es la misma en virtud de tener los mismos color y figura: lo que casi me fuerza a concluir que conozco la cera por la visión de los ojos, y no por la sola inspección del espíritu. Mas he aquí que, desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle: y digo que veo hombres, como cuando digo que veo cera; sin embargo, lo que en 'realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes. Sin embargo, pienso que son hombres, y de este modo comprendo mediante la facultad de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos.

Pero un hombre que intenta conocer mejor que el vulgo, debe avergonzarse de hallar motivos de duda en las maneras de hablar propias del vulgo. Por eso, prefiero seguir adelante y considerar si, cuando yo percibía al principio la cera y creía conocerla mediante los sentidos externos, o al menos mediante el sentido común -según lo llaman-, es decir, por medio de la potencia imaginativa, la concebía con mayor evidencia y perfección que ahora, tras haber examinado con mayor exactitud lo que ella es, y en qué manera puede ser conocida. Pero sería ridículo dudar siquiera de ello, pues ¿qué había de distinto y evidente en aquella percepción primera, que cualquier animal no pudiera percibir? En cambio, cuando hago distinción entre la cera y sus formas externas, y, como si la hubiese despojado de sus vestiduras, la considero desnuda, entonces, aunque aún pueda haber algún error en *mi* juicio, es cierto que una tal concepción no puede darse sino en un espíritu humano.

Y, en fin, ¿qué diré de ese espíritu, es decir, de mí mismo, puesto que hasta ahora nada, sino espíritu, reconozco en mí? Yo, que parezco concebir con tanta claridad y distinción este -trozo de cera, ¿acaso no me conozco a mí mismo, no sólo con más verdad y certeza, sino con mayores distinción y claridad? Pues si juzgo que existe la cera porque la veo, con mucha más evidencia se sigue, del hecho de verla, que existo yo *mismo*. En efecto: pudiera ser que lo que yo veo no fuese cera, o que ni tan siquiera tenga yo ojos para ver cosa alguna; pero lo que no puede ser es que, cuando veo o pienso que veo (no hago distinción entre ambas cosas), ese yo, que tal piensa, no sea nada. Igualmente, si por tocar la cera juzgo que existe, se seguirá lo mismo, a saber, que existo yo; y si lo juzgo porque me persuade de ello mi imaginación, o por cualquier otra causa, resultará la misma conclusión. Y lo que he notado aquí de la cera es lícito aplicarlo a todas las demás cosas que están fuera de mí.

Pues bien, si el conocimiento de la cera parece ser más claro y distinto después de llegar a él, no sólo por la vista o el tacto, sino por muchas más causas, ¿con cuánta mayor evidencia, distinción y claridad no me conoceré a mí mismo, puesto que todas las razones que sirven para conocer y concebir la naturaleza de la cera, o de cualquier otro cuerpo, prueban aún mejor la naturaleza de mi espíritu? Pero es que, además, hay tantas otras cosas en el espíritu *mismo*, útiles para conocer su naturaleza, que las que, como éstas, dependen del cuerpo, apenas si merecen ser nombradas.

Pero he aquí que, por mí mismo y muy natural- mente, he llegado adonde pretendía. En efecto: sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu. Mas, siendo casi imposible des- hacerse con prontitud de una opinión antigua y arraigada, bueno será que me detenga un tanto en este lugar, a fin de que, alargando mi meditación, consiga imprimir más profundamente en *mi* memoria este nuevo conocimiento.

## SPINOZA. CARTAS DEL MAL. CARTA XXI

Al doctísimo honorabilísimo Guillermo de Blyenberg

Mi señor y amigo:

Cuando leí su primera carta, creí que nuestras opiniones casi coincidirían; pero por la segunda, que llegó a mis manos el 21 de este mes, comprendí que ocurría todo lo contrario, y noté que no sólo disentíamos sobre aquellas que han de derivarse lejanamente de los primeros principios, sino también sobre estos mismos principios; de modo que apenas creo que podamos instruirnos mutuamente con nuestras cartas. Veo, en efecto, que ninguna prueba, ni aun la más sólida conforme a las leyes de la demostración, tiene valor para usted mismo u otros teólogos, conocidos por usted, hacen de la Sagrada Escritura. Pues si usted descubre que Dios por medio de la Sagrada Escritura habla más clara y eficazmente que mediante la luz del entendimiento natural, que también nos concedió y que conserva firme e incorrupto con su divina sabiduría, tiene razones valederas para doblegar el entendimiento ante las opiniones que atribuye a la Sagrada Escritura, pues yo mismo no podría obrar de otro modo. Pero en cuanto a mí se refiere, dado que confieso llanamente y sin ambages que no entiendo la Sagrada Escritura a pesar de que le he dedicado algunos años, y dado que no se me escapa que cuando haya logrado una sólida demostración, no podré dar con pensamientos tales que me hagan dudar jamás de éstas, acepto completamente lo que el entendimiento me demuestra, sin ninguna sospecha de que pueda engañarme al respecto o que la Sagrada Escritura, aunque no la investigue, pueda contradecirla; pues la verdad no choca a la verdad, como ya he señalado claramente en mi Apéndice (no puedo indicar el capítulo, porque aquí, en el campo, no tengo el libro a mano). Y aunque descubriera alguna vez que el fruto extraído hasta ahora del entendimiento natural es falso, me haría feliz, porque gozo y trato de pasar la vida, no en la tristeza y en el gemido, sino en la tranquilidad, en la alegría y en el regocijo, y así ascendiendo a un grado más alto. Reconozco entre tanto (y esto me produce suma satisfacción y tranquilidad de espíritu) que todo sucede así por la potencia del Ser sumamente perfecto y por su inmutable decreto.

Mas, para volver a su carta, digo que de todo corazón le agradezco muchísimo porque me ha reveladora tiempo su manera de filosofar; pero que usted me atribuya opiniones tales como las que deducir de mi carta, eso no se lo agradezco de ningún modo. ¿Qué motivo, preguntó, le ha dado mi carta para atribuirme estas opiniones?: que los hombres son semejantes a los animales; que los hombres mueren y perecen como los animales; que nuestras acciones desagradan a Dios, etcétera (es posible que sobre este último punto disintamos enormemente, pues no entiendo otra cosa sino que usted concibe que Dios se deleita con nuestras obras, como aquel que ha conseguido su fin porque la cosa ha sucedido según su deseo). En cuanto a mí, dije, por cierto claramente, que los píos veneran a Dios y que, venerándolo asiduamente, se vuelven más perfectos para amar a Dios. ¿A caso significa esto hacerlos semejantes a las bestias o que perecen al modo de las bestias o, en fin, que sus acciones no agradan a Dios? Si usted hubiera leído mi carta con mayor atención, hubiera visto claramente que nuestro disentimiento sólo reside en esto: a saber, si Dios, como Dios, es decir, absolutamente, sin adscribirle ningún atributo humano, comunica a los píos las perfecciones que reciben (según entiendo yo); o bien, como juez; esto último lo afirma usted; y por este motivo usted defiende a los impíos, pues dado que hacer lo que pueden conforme al decreto de Dios sirven a Dios de igual modo que los píos. Pero, en verdad, esto no se sigue de ningún modo de mis palabras: pues yo no introduzco a Dios como juez y, por tanto, estimo la obra por la cualidad de la obra y no por la potencia del operador. Y el premio que sigue tan necesariamente como se sigue de la naturaleza del triángulo que sus tres ángulos deben ser iguales a dos rectos. Y esto lo entenderá cualquiera que tenga en cuenta solamente que nuestra suma beatitud consiste en el amor de Dios, que tanto se nos recomienda. Mas esto, en general, se puede demostrar fácilmente con tal de tener en cuenta la naturaleza de los decretos de Dios, como le he explicado en mi Apéndice. Pero reconozco que todos los que confunden la naturaleza divina con la humana son muy incapaces de comprender esto. Tenía intención de poner aquí fin a esta carta para no seguirle molestando con esas cosas que (como resulta claro de la muy afectuosa posdata que usted agregó al final de su carta) sólo sirve para el chiste y la risa y no tiene ninguna utilidad. Pero, para no rechazar del todo su pedido, pasaré a explicar con más amplitud los términos *negación* y *privación* y brevemente aquello que es necesario para desentrañar con más claridad el sentido de mi carta anterior.

Digo, pues, en primer lugar, que privación no es el acto de privar, sino una simple y mera carencia, que en sí nada es; pues es sólo un ente de razón o un modo de pensar, que forjamos cuando comparamos las cosas entre sí. Decimos, por ejemplo, que un ciego está privado de la vista porque lo imaginamos

fácilmente como vidente, ya sea que nazca esta imagen de la comparación con otros que ven o de su estado actual con el anterior, cuando veía. Y cuando consideramos a este hombre con este criterio, a saber, comparando su naturaleza con la de otros o con la suya anterior, entonces afirmamos que la vista pertenece a su naturaleza y, por eso, decimos que está privado de ella. Pero cuando se considera el decreto de Dios, y su naturaleza, nos es están imposible afirmar de ese hombre, como de una piedra; *porque a ese hombre no le pertenece y no es suyo nada más que lo que el entendimiento y la voluntad divinos la han atribuido*. Y, por tanto, Dios no es más causa del no-ver de aquel que del no-ver de la piedra: lo cual es una mera negación. *Así también cuando consideramos la naturaleza del hombre que es guiado por un apetito de placer y comparamos el presente apetito con el que se encuentra en los impíos o con el que él mismo tuvo en otra ocasión, afirmamos que ese hombre está privado de un apetito mejor, porque entonces juzgamos que a ese hombre le incumbe el apetito de la virtud. Lo que no podemos hacer si consideramos la naturaleza del decreto y del entendimiento divinos; pues a su respecto ese apetito mejor pertenece tan poco a tal caso a la naturaleza de ese hombre como a la naturaleza del diablo o de la piedra*, y por lo tanto, a su respecto, el apetito mejor no es una privación, sino una negación. De modo que la privación no es más que el negar algo de una cosa, que juzgamos pertenece a su naturaleza; y la negación no es más que el negar algo de una cosa que no pertenece a su naturaleza. De ahí resulta claro por qué el apetito de cosas terrenales de Adán fue un mal sólo respecto a nuestro entendimiento, pero no respecto al de Dios. *Pues aunque Dios conocía el estado pretérito y presente de Adán, no entendía por eso que Adán estaba privado de su estado pretérito, es decir, que el estado pretérito perteneciera a su naturaleza*. Pues, entonces, Dios entendería algo contrario a su voluntad, es decir, contrario a su propio entendimiento. Si usted hubiese comprendido bien esto y, al mismo tiempo, que yo no admito esa libertad que Descartes atribuye al alma, como L. M. Atestigua en mi nombre en el prefacio, no hubiera encontrado en mis palabras no las más mínima contradicción. Pero veo que yo hubiera hecho mucho mejor si en mi primera carta hubiese contestado con las palabras de Descartes, diciendo que nosotros no podemos saber cómo nuestra libertad y todo lo que de ella depende concuerda con la Providencia y con la libertad de Dios (como he hecho en diversos lugares del Apéndice); de modo que, según la creación de Dios, no podemos encontrar en nuestra libertad ninguna contradicción, porque no podemos comprender cómo creó Dios las cosas y (lo que es lo mismo) cómo las conserva. Pero yo creía que usted había leído el prefacio, y que si no le contestara conforme a mi íntima opinión, hubiese faltado al deber de la amistad que le había ofrecido cordialmente. Pero esto no me preocupa. Como veo, sin embargo, que usted no ha comprendido bien todavía el pensamiento de Descartes, le ruego que considere estos dos puntos: en primer lugar, ni yo ni Descartes hemos dicho jamás que perteneciera a nuestra naturaleza reprimir nuestra voluntad dentro de los límites del entendimiento, sino sólo que Dios nos ha dado un entendimiento limitado y una voluntad ilimitada, de modo que ignoráramos para qué fin nos ha creado. Además, que esa voluntad ilimitada o perfecta no sólo nos vuelve más perfectos, sino que, además, como le diré a continuación, nos es muy necesaria. En segundo lugar, que nuestra libertad no reside en cierta contingencia ni en cierta indiferencia, sino en el modo de afirmar o de negar; así que cuanto menos indiferentemente afirmamos o negamos alguna cosa, tanto más libres somos. Si, por ejemplo, la naturaleza de Dios no es conocida, se sigue tan necesariamente de nuestra naturaleza el afirmar que Dios existe como de la naturaleza del triángulo se infiera que sus tres ángulos son iguales a dos rectos; y, sin embargo, nunca somos más libres que cuando afirmamos una cosa de tal modo. Pero, puesto que esta necesidad no es otra cosa que el Decreto de Dios, como he mostrado claramente en mi Apéndice, esto permite entender en cierta medida cómo hacemos libremente una cosa y somos causa de ella, no obstante que la hacemos necesariamente y por decreto de Dios. Digo que esto lo podemos entender, en cierta medida, cuando afirmamos algo que concebimos clara y distintamente; pero cuando aseveramos algo que no concebimos clara y distintamente, es decir, cuando toleramos que la voluntad se extienda más allá de los límites de nuestro entendimiento, entonces no podemos concebir de este modo esa necesidad y los decretos de Dios, sino sólo nuestra libertad, a la cual siempre incluye nuestra voluntad (sólo en este sentido nuestras acciones se llaman buenas o malas). Y si entonces intentamos conciliar nuestra libertad con el Decreto de Dios y su continua Creación, confundimos lo que entendemos de modo claro y distinto con lo que no comprendemos, y, por tanto, nuestro intento en vano. Nos basta, pues, saber que somos libres y que podemos serlo, no obstante el decreto de Dios, y que somos causa del mal, porque ningún acto puede ser llamado malo, sino sólo respecto a nuestra libertad. Esto por lo que concierne a Descartes, para que yo demostrara que sus palabras, por este lado, no admiten ninguna contradicción.

Ahora pasaré a lo que me atañe, y, en primer lugar, recordaré brevemente la utilidad que nace de mi opinión y que reside especialmente en esto: que nuestro entendimiento ofrece a Dios el alma y el cuerpo, libre de toda superstición. No niego que las preces [súplicas o plegarias] nos sean muy útiles, pues mi entendimiento es demasiado pequeño para poder determinar todos los medios que tiene Dios para conducir a los hombres a amarlo, es decir a la salvación; de modo que esta opinión está tan lejos de ser dañosa, que es, por el contrario, para los que no están dominados por ningún prejuicio o superstición pueril, el único medio para llegar al sumo grado de beatitud.

Pero cuando dice que yo, al hacer a los hombres tan dependientes de Dios, los vuelvo semejantes a los elementos, a las hierbas y a las piedras, esto demuestra suficientemente que usted ha entendido muy torcidamente mi opinión y que confunde con la imaginación las cosas que atañen al entendimiento. Pues si usted hubiese comprendido con el entendimiento puro qué significa depender de Dios, ciertamente no pensaría que las cosas, en cuanto dependen de Dios, son muertas, materiales e imperfectas (¿quién osó jamás hablar tan vilmente del Ente sumamente perfecto?); al contrario, comprendería que, por esa causa, en cuanto dependen de Dios, son perfectas. De modo que esta dependencia y necesaria operación la entendemos óptimamente como Decreto de Dios cuando consideramos no los troncos ni las hierbas, sino las cosas creadas más inteligibles y más perfectas, como aparece claramente de lo que ya arriba hemos recordado, en segundo lugar, acerca del pensamiento de Descartes, lo que usted hubiera debido tener en cuenta.

Y no puedo ocultar que me asombra extraordinariamente lo que usted dice: si Dios no castigara el delito (es decir, como un juez, con una pena que el delito mismo no llevaría condigo; pues sólo a esto atañe nuestra acción), ¿qué motivo podría impedirme cometer ávidamente toda clase de delitos? Ciertamente, quien deja de hacer esto sólo por el temor de la pena (lo que no espero de usted) no obra de ninguna manera por amor, y no abraza en lo más mínimo la virtud. En cuanto a mí, dejo de hacerlos o procuro no hacerlos porque chocan evidentemente con mi peculiar naturaleza y porque me harían desviar del amor y del conocimiento de Dios.

Además, si usted hubiera considerado un poco la naturaleza humana y hubiese comprendido la naturaleza del decreto de Dios, como lo expliqué en el Apéndice y, finalmente, si hubiese sabido cómo se debe deducir una cosa antes de llegar a una conclusión, no hubiera dicho tan temerariamente que esa opinión nos vuelve semejantes a los árboles, etcétera, ni me hubiera atribuido tantos absurdos como los que usted imagina.

Sobre esas dos cosas que usted, antes de pasar a su segunda regla, dice que no puede comprender, respondo: en primer lugar, que Descartes es suficiente para inferir su conclusión; a saber, que con tal que tuviera en cuenta su propia naturaleza, experimentaría que puede suspender su juicio. Pero si dice que no experimenta en usted mismo que tengamos hoy tanta fuerza sobre la razón como para continuar siempre así, esto, para Descartes, sería lo mismo que si no pudiésemos ver hoy que mientras existamos seremos siempre seres pensante o retendremos la naturaleza pensante, lo que ciertamente implica una contradicción.

Respecto a la segunda, digo, con Descartes, que si nosotros no pudiésemos extender nuestra voluntad más allá de los límites de nuestro muy limitado entendimiento, seríamos muy desdichados y no estaría en nuestro poder comer un pedazo de pan o avanzar un paso o detenernos; pues todo es incierto y lleno de peligros.

Paso ahora a su segunda regla y afirmo que creo que ciertamente que no le atribuyo a la Escritura esa verdad que usted cree que contiene; y, sin embargo, creo que la adscribo tanta o tal vez más autoridad; y más cautelosamente que otros tengo cuidado en no imputarle ciertas pueriles y absurdas opiniones: cosa que nadie puede hacer, sino aquel que entiende bien la filosofía o tiene revelaciones divinas. De modo que me impresionan muy poco las explicaciones que los teólogos vulgares dan sobre la Escritura, especialmente sin son de la laya [condición, calaña, índole] de los que toman siempre la Escritura al pie de la letra y según su sentido externo. Y nunca, excepto entre los socinianos [doctrina cristiana considerada herética], he visto un teólogo tan grosero que no comprendiera que la Sagrada Escritura frecuentísimamente habla de Dios al modo humano y expresa su sentido por medio de parábolas. Y en cuanto a la contradicción que en vano (al menos, según mi opinión) intenta señalar, creo que por parábola entiende usted algo absolutamente distinto de lo que es habitual. En efecto, ¿quién ha oído decir alguna vez que el que expresa sus conceptos en parábolas, se desvía de su sentido? Cuando Miguel dice al rey Achab que él ha visto a Dios sentado en su solio [trono] y los ejércitos celestes colocados a su derecha y a su izquierda, y que Dios les preguntó quién engañaría a Achab, esto mismo era

ciertamente una parábola, con la cual el profeta expresaba suficientemente lo principal que en esa ocasión (que no era para enseñar a los sublimes dogmas de la teología) debía manifestar en nombre de Dios, de suerte que de ninguna manera se desviase de su sentido. Así, también los demás profetas manifestaban al pueblo, por orden de Dios, su Verbo, de ese modo, como el mejor medio, pero no el exigido por Dios, para conducir al pueblo al objeto principal de la Escritura; que, según palabras del mismo Cristo, consiste en esto: en amar, sin duda, a Dios, por encima de todo, y al prójimo como a sí mismo. Las especulaciones elevadas, creo, en nada conciernen a la Escritura. En lo que a mí se refiere no he aprendido ni he podido aprender ningún eterno atributo de Dios en la Sagrada Escritura.

Pero en cuanto atañe al quinto argumento (a saber: que los profetas ha manifestado de tal modo el Verbo de Dios, porque la verdad no es contraria a la verdad), no me quedaría otra cosa sino demostrar (como juzgará cualquiera que conozca el método de la demostración), que la Escritura, tal cual es, es el verdadero Verbo revelado de Dios. Cuya demostración matemática no la puedo tener, sino su revelación divina. Y, por eso, he dicho, *creo, pero no lo sé por método matemático, que todo lo que Dios reveló a los profetas*, etcétera, pues creo firmemente, pero no lo sé matemáticamente, que los profetas fueron íntimos consejeros y mensajeros fieles de Dios. De modo que no ha absolutamente ninguna contradicción en lo que yo he afirmado, mientras que, por el contrario, se encuentran no pocas en la otra parte.

El resto de su carta, a saber, donde dice: *En fin, si el ser sumamente perfecto conociera*, etcétera, y luego lo que aduce contra el ejemplo del veneno, y, por último, lo que concierne al Apéndice y a lo que le sigue, digo, nada tiene que ver con la presente cuestión.

En lo que atañe al prefacio de L. M., ciertamente en él, al mismo tiempo, se muestras lo que Descartes habría dedico aún probar para suministrar una sólida demostración del libre albedrío; y se agrega que yo sostengo una opinión contraria y cómo la sostengo: lo que quizá indicaré a su debido tiempo. Pues ahora no tengo esa intención.

Pero acerca de la obra sobre Descartes, ni he pensado ni he tenido ulterior cuidado de ella después que apareció en idioma holandés; y, por cierto, no sin una razón, que sería demasiado largo referir aquí. Por tanto, no me queda por decir sino que yo, etcétera.

*Schiedam, 28 de enero de 1665.*



## NIETZSCHE, SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN UN SENTIDO EXTRA MORAL

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acaba todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. Pero, si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo pathos, y se siente el centro volante de este mundo. Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que, al más pequeño soplo de aquel poder del conocimiento, no se infle inmediatamente como un odre; y del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener su admirador, el más soberbio de los hombres, el filósofo, está completamente convencido de que, desde todas partes, los ojos del universo tienen telescópicamente puesta su mirada en sus obras y pensamientos.

Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre, él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia, de la cual, por el contrario, sin ese aditamento tendrían toda clase de motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing. Ese orgullo, ligado al conocimiento y a la sensación, niebla cegadora colocada sobre los ojos y los sentidos de los hombres, los hace engañarse sobre el valor de la existencia, puesto que aquél proporciona la más adulatoria valoración sobre el conocimiento mismo. Su efecto más general es el engaño –pero también los efectos más particulares llevan consigo algo del mismo carácter–.

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio, merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad. Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños; su mirada se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe “formas”, su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos, como si jugase a tantear el dorso de las cosas. Además, durante toda una vida, el hombre se deja engañar por la noche en el sueño, sin que su sentido moral haya tratado nunca de impedirlo, mientras que parece que ha habido hombres que, a fuerza de voluntad, han conseguido eliminar los ronquidos. En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave, y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar fuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre! ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad?

En un estado natural de las cosas, el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por la necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con este, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más

grande *bellum omnium* contra omnes. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira. El mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real; dice, por ejemplo “soy rico” cuando la designación correcta para su estado sería justamente pobre. Abusa de las convenciones consolidadas haciendo cambios discrecionales, cuando no invirtiendo los nombres. Si hace esto de manera interesada y que además ocasione perjuicios, la sociedad no confiará ya más en él y, por este motivo, lo expulsará de su seno. Por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño; en este estadio tampoco detestan en rigor el embuste, sino las consecuencias perniciosas, hostiles, de ciertas clases de embustes. El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos. Y, además, ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades? Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una “verdad” en el grado que se acaba de señalar. Si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, entonces trocará continuamente ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¿Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo “duro” de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos el árbol como masculino y la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una “serpiente” : la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La “cosa en sí” (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta. Se podría pensar en un hombre que fuese completamente sordo y jamás hubiera tenido ninguna sensación sonora ni musical; del mismo modo que un hombre de estas características se queda atónito ante las figuras acústicas de Chladni en la arena, descubre su causa en las vibraciones de la cuerda y jurará entonces que, en adelante, no se puede ignorar lo que los hombres llaman “sonido” , así nos sucede a todos nosotros con el lenguaje. Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. Del mismo modo que el sonido configurado en la arena, la enigmática *x* de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas. Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás

idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la “hoja”, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. Decimos que un hombre es “honesto”. ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas. Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada “honestidad”, pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de “honestidad”.

La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible. También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan demostrable como su contraria.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales; por tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos. Ciertamente, el hombre se olvida de que su situación es ésta; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares –y precisamente en virtud de esta inconsciencia, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad. A partir del sentimiento de estar comprometido a designar una cosa como “roja”, otra como “fría” y una tercera como “muda”, se despierta un movimiento moral hacia la verdad; a partir del contraste del mentiroso, en quien nadie confía y a quien todo el mundo excluye, el hombre se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y lo provechoso de la verdad. En ese instante, el hombre pone sus actos como ser racional bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción. Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto. En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contraponen al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa. Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad de un *columbarium* romano e insufla en la lógica el rigor y la frialdad peculiares de la matemática. Aquel a quien envuelve el hálito de esa frialdad, se resiste a creer que también el concepto, óseo y octogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea más que el residuo de una metáfora, y que la ilusión de la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, si no la madre, sí sin embargo la abuela de cualquier concepto. Ahora bien, dentro de ese juego de dados de los conceptos se denomina “verdad” al uso de cada dado según su designación; contar exactamente sus

puntos, formar las clasificaciones correctas y no violar en ningún caso el orden de las castas ni la sucesión jerárquica. Así como los romanos y los etruscos dividían el cielo mediante rígidas líneas matemáticas y conjuraban en ese espacio así delimitado, como en un *templum*, a un dios, cada pueblo tiene sobre él un cielo conceptual semejante matemáticamente repartido y en esas circunstancias entiende por mor de la verdad, que todo dios conceptual ha de buscarse solamente en su propia esfera. Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento. Como genio de la arquitectura el hombre se eleva muy por encima de la abeja: ésta construye con la cera que recoge de la naturaleza; aquél, con la materia bastante más delicada de los conceptos que, desde el principio, tiene que fabricar por sí mismo. Aquí él es acreedor de admiración profunda –pero no ciertamente por su inclinación a la verdad, al conocimiento puro de las cosas–. Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la “verdad” dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: “he aquí un mamífero”, no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir, es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea “verdadero en sí”, real y universal, prescindiendo de los hombres. El que busca tales verdades en el fondo solamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres; aspira a una comprensión del mundo en tanto que cosa humanizada y consigue, en el mejor de los casos, el sentimiento de una asimilación. Del mismo modo que el astrólogo considera a las estrellas al servicio de los hombres y en conexión con su felicidad y con su desgracia, así también un investigador tal considera que el mundo en su totalidad está ligado a los hombres; como el eco infinitamente repetido de un sonido original, el hombre; como la imagen multiplicada de un arquetipo, el hombre. Su procedimiento consiste en tomar al hombre como medida de todas las cosas; pero entonces parte del error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas. Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su “conciencia de sí mismo”. Le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la percepción correcta, es decir, con una medida de la que no se dispone. Pero, por lo demás, la “percepción correcta” –es decir, la expresión adecuada de un objeto en el sujeto– me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta estética, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar. La palabra “fenómeno” encierra muchas seducciones, por lo que, en lo posible, procuro evitarla, puesto que no es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico. Un pintor que careciese de manos y quisiera expresar por medio del canto el cuadro que ha concebido, revelará siempre, en ese paso de una esfera a otra, mucho más sobre la esencia de las cosas que en el mundo empírico. La misma relación de un impulso nervioso con la imagen producida no es, en sí, necesaria; pero cuando la misma imagen se ha producido millones de veces y se ha transmitido hereditariamente a través de muchas generaciones de hombres, apareciendo finalmente en toda la humanidad como consecuencia cada vez del mismo motivo, acaba por llegar a tener para el hombre el mismo significado que si fuese la única imagen necesaria, como si la relación

del impulso nervioso original con la imagen producida fuese una relación de causalidad estricta; del mismo modo que un sueño eternamente repetido sería percibido y juzgado como algo absolutamente real. Pero el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la necesidad y la legitimación exclusiva de esta metáfora.

Sin duda, todo hombre que esté familiarizado con tales consideraciones ha sentido una profunda desconfianza hacia todo idealismo de este tipo, cada vez que se ha convencido con la claridad necesaria de la consecuencia, ubicuidad e infalibilidad de las leyes de la naturaleza; y ha sacado esta conclusión: aquí, cuanto alcanzamos en las alturas del mundo telescópico y en los abismos del mundo microscópico, todo es tan seguro, tan elaborado, tan infinito, tan regular, tan exento de lagunas; la ciencia cavará eternamente con éxito en estos pozos, y todo lo que encuentre habrá de concordar entre sí y no se contradirá. Qué poco se asemeja esto a un producto de la imaginación; si lo fuese, tendría que quedar al descubierto en alguna parte de la apariencia y la irrealidad. Al contrario, cabe decir por lo pronto que, si cada uno de nosotros tuviese una percepción sensorial diferente, podríamos percibir unas veces como pájaros, otras como gusanos, otras como plantas, o si alguno de nosotros viese el mismo estímulo como rojo, otro como azul e incluso un tercero lo percibiese como un sonido, entonces nadie hablaría de tal regularidad de la naturaleza, sino que solamente se la concebiría como una creación altamente subjetiva. Entonces, ¿qué es, en suma, para nosotros una ley de la naturaleza? No nos es conocida en sí, sino solamente por sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, sólo nos son conocidas como sumas de relaciones. Por consiguiente, todas esas relaciones no hacen más que remitir continuamente unas a otras y nos resultan completamente incomprensibles en su esencia; en realidad sólo conocemos de ellas lo que nosotros aportamos: el tiempo, el espacio, por tanto las relaciones de sucesión y los números. Pero todo lo maravilloso, lo que precisamente nos asombra de las leyes de la naturaleza, lo que reclama nuestra explicación y lo que podría introducir en nosotros la desconfianza respecto al idealismo, reside única y exclusivamente en el rigor matemático y en la inviolabilidad de las representaciones del espacio y del tiempo. Sin embargo, esas nociones las producimos en nosotros y a partir de nosotros con la misma necesidad que la araña teje su tela; si estamos obligados a concebir todas las cosas solamente bajo esas formas, entonces no es ninguna maravilla el que, a decir verdad, sólo captamos en todas las cosas precisamente esas formas, puesto que todas ellas deben llevar consigo las leyes del número, y el número es precisamente lo más asombroso de las cosas. Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos. En efecto, de aquí resulta que esta producción artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción, supone ya esas formas y, por tanto, se realizará en ellas; sólo por la sólida persistencia de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos. Este edificio es, efectivamente, una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número.

Como hemos visto, en la construcción de los conceptos trabaja originariamente el lenguaje; más tarde la ciencia. Así como la abeja construye las celdas y, simultáneamente, las rellena de miel, del mismo modo la ciencia trabaja incontinentemente en ese gran *columbarium* de los conceptos, necrópolis de las intuiciones; construye sin cesar nuevas y más elevadas plantas, apuntala, limpia y renueva las celdas viejas y, sobre todo, se esfuerza en llenar ese colosal andamiaje que desmesuradamente ha apilado y en ordenar dentro de él todo el mundo empírico, es decir, el mundo antropomórfico. Si ya el hombre de acción ata su vida a la razón y a los conceptos para no verse arrastrado y no perderse a sí mismo, el investigador construye su choza junto a la torre de la ciencia para que pueda servirle de ayuda y encontrar él mismo protección bajo ese baluarte ya existente. De hecho necesita protección, puesto que existen fuerzas terribles que constantemente le amenazan y que oponen a la verdad científica “verdades” de un tipo completamente diferente con las más diversas etiquetas.

Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construido un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza. Busca un nuevo campo para su actividad y otro cauce y lo encuentra en el mito y, sobre todo, en el arte. Confunde sin cesar las rúbricas y las celdas de los conceptos introduciendo de esta manera nuevas extrapolaciones, metáforas y metonimias; continuamente muestra el afán de configurar el mundo existente del hombre despierto,

haciéndolo tan abigarradamente irregular, tan inconsecuente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños. En sí, ciertamente, el hombre despierto solamente adquiere conciencia de que está despierto por medio del rígido y regular tejido de los conceptos y, justamente por eso, cuando en alguna ocasión un tejido de conceptos es desgarrado de repente por el arte llega a creer que sueña. Tenía razón Pascal cuando afirmaba que, si todas las noches nos sobreviniese el mismo sueño, nos ocuparíamos tanto de él como de las cosas que vemos cada día:

“Si un artesano estuviese seguro de que sueña cada noche, durante doce horas completas, que es rey, creo –dice Pascal– que sería tan dichoso como un rey que soñase todas las noches durante doce horas que es artesano” . La diurna vigilia de un pueblo míticamente excitado, como el de los antiguos griegos, es, de hecho, merced al milagro que se opera de continuo, tal y como el mito supone, más parecida al sueño que a la vigilia del pensador científicamente desilusionado. Si cada árbol puede hablar como una ninfa, o si un dios, bajo la apariencia de un toro, puede raptar doncellas, si de pronto la misma diosa Atenea puede ser vista en compañía de Pisístrato recorriendo las plazas de Atenas en un hermoso tiro – y esto el honrado ateniense lo creía–, entonces, en cada momento, como en sueños, todo es posible y la naturaleza entera revolotea alrededor del hombre como si solamente se tratase de una mascarada de los dioses, para quienes no constituiría más que una broma el engañar a los hombres bajo todas las figuras. Pero el hombre mismo tiene una invencible inclinación a dejarse engañar y está como hechizado por la felicidad cuando el rapsoda le narra cuentos épicos como si fuesen verdades, o cuando en una obra de teatro el cómico, haciendo el papel de rey, actúa más regiamente que un rey en la realidad. El intelecto, ese maestro del fingir, se encuentra libre y relevado de su esclavitud habitual tanto tiempo como puede engañar sin causar daño, y en esos momentos celebra sus Saturnales. Jamás es tan exuberante, tan rico, tan soberbio, tan ágil y tan audaz: poseído de placer creador, arroja las metáforas sin orden alguno y remueve los mojones de las abstracciones de tal manera que, por ejemplo, designa el río como el camino en movimiento que lleva al hombre allí donde habitualmente va. Ahora ha arrojado de sí el signo de la servidumbre; mientras que antes se esforzaba con triste solicitud en mostrar el camino y las herramientas a un pobre individuo que ansía la existencia y se lanza, como un siervo, en buscar de presa y botín para su señor, ahora se ha convertido en señor y puede borrar de su semblante la expresión de indigencia. Todo lo que él hace ahora conlleva, en comparación con sus acciones anteriores, el fingimiento, lo mismo que las anteriores conllevaban la distorsión. Copia la vida del hombre, pero la toma como una cosa buena y parece darse por satisfecho con ella. Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y, cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, pone de manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos, sino por intuiciones. No existe ningún camino regular que conduzca desde esas intuiciones a la región de los esquemas espectrales, las abstracciones; la palabra no está hecha para ellas, el hombre enmudece al verlas o habla en metáforas rigurosamente prohibidas o mediante concatenaciones conceptuales jamás oídas, para corresponder de un modo creador, aunque sólo sea mediante la destrucción y el escarnio de los antiguos límites conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición actual.

Hay períodos en los que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan juntos; el uno angustiado ante la intuición, el otro mofándose de la abstracción; es tan irracional el último como poco artístico el primero. Ambos ansían dominar la vida: éste sabiendo afrontar las necesidades más imperiosas mediante previsión, prudencia y regularidad; aquél sin ver, como “héroe desbordante de alegría” , esas necesidades y tomando como real solamente la vida disfrazada de apariencia y belleza. Allí donde el hombre intuitivo, como en la Grecia antigua, maneja sus armas de manera más potente y victoriosa que su adversario, puede, si las circunstancias son favorables, configurar una cultura y establecer el dominio del arte sobre la vida; ese fingir, ese rechazo de la indigencia, ese brillo de las intuiciones metafóricas y, en suma, esa inmediatez del engaño acompañan todas las manifestaciones de una vida de esa especie. Ni la casa, ni el paso, ni la indumentaria, ni la tinaja de barro descubren que ha sido la necesidad la que los ha concebido: parece como si en todos ellos hubiera de expresarse una felicidad sublime y una serenidad olímpica y, en cierto modo, un juego con la seriedad. Mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones solamente conjura la desgracia mediante ellas, sin extraer de las abstracciones mismas algún tipo de felicidad; mientras que aspira a liberarse de los dolores lo más posible, el hombre

intuitivo, aposentado en medio de una cultura, consigue ya, gracias a sus intuiciones, además de conjurar los males, un flujo constante de claridad, animación y liberación. Es cierto que sufre con más vehemencia cuando sufre; incluso sufre más a menudo porque no sabe aprender de la experiencia y tropieza una y otra vez en la misma piedra en la que ya ha tropezado anteriormente. Es tan irracional en el sufrimiento como en la felicidad, se desgañita y no encuentra consuelo. ¡Cuán distintamente se comporta el hombre estoico ante las mismas desgracias, instruido por la experiencia y autocontrolado a través de los conceptos! Él, que sólo busca habitualmente sinceridad, verdad, emanciparse de los engaños y protegerse de las incursiones seductoras, representa ahora, en la desgracia, como aquél, en la felicidad, la obra maestra del fingimiento; no presenta un rostro humano, palpitante y expresivo, sino una especie de máscara de facciones dignas y proporcionadas; no grita y ni siquiera altera su voz; cuando todo un nublado descarga sobre él, se envuelve en su manto y se marcha caminando lentamente bajo la tormenta.

## KIERKEGAARD, TEMOR Y TEMBLOR

*Lo que Tarquino el Soberbio en su jardín quiso dar a entender con las amapolas lo comprendió el hijo, pero no el mensajero.*

### Prólogo

Nuestra época ha emprendido *ein wirklicher Ausverkauf* (Una verdadera liquidación) no sólo en el mundo del comercio, sino también en el de las ideas. Todo se puede comprar a unos precios tan bajos que uno se pregunta si HAMANN no llegará el momento en que nadie desee comprar. Cualquier *marqueur* de la especulación que se dedique a seguir meticulosamente el nuevo y significativo curso de la filosofía, cualquier profesor libre universitario, docente, particular o estudiante, cualquiera que tenga la filosofía como profesión o afición, no se detiene en el estadio de la duda radical, sino que va más allá. Es indudable que resultaría tan inútil como fuera de lugar preguntarles a dónde tratan de llegar, mientras que haremos gala de nuestra cortesía y buena voluntad si damos por seguro que ya han dudado de todo, pues de otro modo no tendría sentido afirmar que siguen adelante. Todos ellos han llevado a término esta acción previa, y por lo que parece, los resultó tan fácil que consideran innecesario explicar el modo en que la cumplieron; y aunque alguna persona, angustiada y preocupada, tratase de encontrar —creyendo que existe— una pequeña información, un indicio orientador, una pequeña prescripción dietética, algo en suma que le sugiriese la conducta requerida para emprender tan formidable tarea, perderá su tiempo en vano. Pero, ¿y Descartes?, lo ha hecho ¿no? Descartes, venerable, humilde y honesto pensador, cuyos escritos nadie podrá leer sin sentirse movido por una profunda emoción, ha hecho lo que ha dicho y ha dicho lo que ha hecho. ¡Ah! ¡Cuan poco común es en nuestra época una actitud como la suya! Descartes —lo repite él mismo con insistencia— nunca dudó en lo tocante a la fe: *Memores tamen, ut jam dictum est, huic lumini naturali tamdiu tantum esse credendum, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur... Prater caetera autem, memoriae nostrae pro summa regula est infigendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda; et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli amen auctoritati divinae potius quam proprio nostro iudicio fidem esse abhibendam*<sup>6</sup> (*Principia philosophiae, pars prima §§ 28 y 76*). [Debemos recordar, sin embargo, como ya dije antes, que sólo podemos confiar en las luces naturales mientras el mismo Dios no nos revele algo en contra de ellas... Debemos además tener siempre muy presente como la más alta de las reglas, que lo que nos ha sido revelado por Dios hay que creerlo como lo más cierto de todo; y aunque la luz de la razón nos mostrase con toda claridad algo diferente, debemos, con todo, confiar en la autoridad divina por encima de nuestro propio juicio]. No tocó a rebato ni impuso la obligación de dudar, pues Descartes era un pensador apacible y solitario y no un vocinglero vigilante nocturno; con la mayor de las modestias afirmó que su método sólo tenía importancia para él mismo y que en buena parte era resultado de sus intentos de salir de la confusión en la que le habían sumido sus conocimientos anteriores: *Ne quis igitur putet, me hic traditurum aliquam methodum, quam unusquisque sequi debeat ad recte regendam rationem; illam enim tantum, quam ipsemet secutus sum, exponere decrevi... Sed simul ac illud studiorum curriculum absolvi (sc. juventutis), quo decurso est in eruditorum numerum cooptari, plane aliud coepi cogitare. Tot enim me dubiis totque erroribus implicatum esse animadverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexissem. (Disertatio de methodo, págs. 2 y 3)* [Que nadie piense que yo estoy tratando aquí de proponer un método valedero para todos en lo referente a usar rectamente de su razón, pues sólo llevo el propósito de exponer el método que he seguido personalmente... Tan pronto como acabé esos estudios, al término de los cuales y según la costumbre uno pasa a engrosar las filas de los doctos, comencé a pensar de manera muy diferente; pues advertí estar sumido en tantas dudas y tantos errores que me pareció que todos mis esfuerzos por instruirme sólo me habían servido para hacerme descubrir más y más mi ignorancia]. Lo que aquellos antiguos griegos (que entendían su poquito de filosofía) consideraban como tarea de toda una vida, pues comprendieron que la destreza en el dudar no se adquiere en cuestión de días o semanas, el punto al que había llegado el viejo luchador, ya retirado, que en medio de las tentaciones había sabido preservar el equilibrio de la duda, el que ha negado denodadamente la certeza de la percepción sensible y la certeza del pensamiento, el que no ha cedido ante los recelos de la egolatría y las insinuaciones de la compasión simpática, es en nuestra época el punto de partida.



Nadie se conforma actualmente con instalarse en la fe, sino que se sigue adelante. Quizá pareceré desconsiderado si pregunto hacia dónde se encaminan, pero se me considerará, en cambio, como persona bien educada y llena de tacto si doy por cosa hecha que todos y cada uno de nosotros nos encontramos ya en posesión de la fe, pues de no mediar dicha circunstancia resultaría bastante peregrina esa afirmación de que se va más allá.

Antaño era diferente, pues la fe era entonces una tarea que duraba cuanto duraba la vida: se consideraba que la capacidad de creer no se podía lograr en cuestión de días o semanas. Cuando el probado anciano que se acercaba al final de su existencia, había luchado limpiamente y conservado su fe, mantenía su corazón lo bastante joven como para no haber olvidado aquella angustia y aquel temblor que habían disciplinado al adolescente y que el hombre maduro sabe tener a raya, pero de los que nadie se puede librar por completo... a no ser en el caso de que hubiera logrado ir más lejos en el momento mismo que se presentó la más temprana posibilidad. En nuestra época el punto de partida para ir más allá comienza precisamente en el punto último que habían alcanzado aquellos venerables individuos.

El autor del presente libro no es de ningún modo un filósofo. No ha comprendido el Sistema — caso de que exista uno, y caso de que éste redondeado: ya tiene bastante su débil cerebro con la tarea de imaginar la prodigiosa cabeza de que debe uno disponer en nuestra época para contener proyecto tan descomunal—. Aunque se lograse reducir a una fórmula conceptual todo el contenido de la fe, no se seguiría de ello que nos hubiésemos apoderado adecuadamente de la fe de un modo tal que nos permitiese ingresar en ella o bien ella en nosotros. El autor del presente libro no es en modo alguno un filósofo; es *poetice et eleganter* un escritor supernumerario que no escribe Sistemas ni promesas de Sistemas, que no proviene del Sistema ni se encamina hacia el Sistema. El escribir es para él un lujo que le resulta más agradable y evidente en la medida que es menor el número de quienes compran y leen lo que escribe. Prevé sin esfuerzo cuál ha de ser su destino en una época que ha cancelado la pasión en beneficio de la ciencia, una época en la que el escritor que quiere ser leído ha de tener la precaución de escribir de forma tal que su libro resulte cómodo de hojear durante el tiempo de la siesta, y cuidar de que su aspecto externo sea como el de ese jardinero joven y educado que, respondiendo a un anuncio aparecido en el periódico<sup>9</sup>, se presenta sombrero en mano, provisto de un buen certificado de antecedentes extendido por la última persona a quien sirvió, y se ofrece a la consideración del respetabilísimo público en general. El autor prevé su destino: pasar completamente inadvertido; presente también algo tremendo: que más de una vez la celosa crítica le expondrá en la picota pública; y le entran temblores cuando considera otra posibilidad aún más temible: que pueda surgir algún que otro eficiente archivero —un devora-párrafos— (que para salvación de la ciencia está siempre dispuesto a hacer con los escritos ajenos lo mismo que Trop para preservar el gusto hizo magnánimamente con La ruina del género humano) lo divida en §§, con idéntica inflexibilidad que aquel hombre que por amor de la ciencia de los signos de puntuación dividía su discurso contando las palabras de manera que sumaban cincuenta hasta el punto y treinta y cinco hasta el punto y coma.

Yo me inclino con la más profunda deferencia ante cualquier sistemático, ante todo inspector aduanero revuelve-maletas que exclame: «Esto no es el Sistema ni tiene nada que ver con él.» Hago mis mejores votos por el Sistema y por todos los daneses que se interesan por dicho ómnibus..., aunque no será una torre lo que acabarán construyendo. A todos y cada uno de ellos les deseo buena suerte y toda clase de venturas.

Con mis respetos,  
Johannes de Silentio

## Proemio

Érase cierta vez un hombre que en su infancia había oído contar la hermosa historia de cómo Dios quiso probar a Abraham, y cómo éste soportó la prueba, conservó la fe y, contra esperanza, recuperó de nuevo a su hijo. Siendo ya un hombre maduro volvió a leer aquella historia y le admiró todavía más, porque la vida había separado lo que se había presentado unido a la piadosa ingenuidad del niño. Y sucedió que cuanto más viejo se iba haciendo, tanto más frecuentemente volvía su pensamiento a este relato: su entusiasmo crecía más y más, aunque, a decir verdad, cada vez lo entendía menos. Hasta que al fin, absorbido por él, acabó olvidando todo lo demás y su alma no alimentó más que un solo deseo: ver a Abraham; sólo tuvo un pesar: no haber podido ser testigo presencial de aquel acontecimiento. No es que anhelase contemplar las hermosas comarcas de oriente, ni las bellezas mundanas de la tierra prometida

ni a aquel matrimonio temeroso de Dios, cuya vejez bendijo el Señor, ni la venerable figura del patriarca, tan entrado ya en años, ni la florida juventud de ese Isaac donado por Dios: para él habría sido lo mismo si la historia hubiese acaecido en el más estéril de los eriales. Lo que de veras deseaba era haber podido participar en aquel viaje de tres días, cuando Abraham, caballero sobre su asno, llevaba su tristeza por delante y su hijo junto a él. Hubiera querido presenciar el instante en que Abraham, al levantar la mirada, vio, allá en el horizonte, el monte Moriah; y hubiera querido presenciar también el instante en que, después de apearse de los asnos, a solas ya con el hijo, inició la ascensión de la montaña: su pensamiento no estaba atento a artísticos bordados de la fantasía sino a los estremecimientos de la idea.

Este hombre no era un pensador, no experimentaba deseo alguno de ir más allá de la fe, y le parecía que lo más maravilloso que le podría suceder era ser recordado por las generaciones futuras como padre de esa fe: consideraba el hecho de poseerla como algo digno de envidia, aun en el caso de que los demás no llegasen a saberlo.

Este hombre no era un docto exégeta. Tampoco conocía la lengua hebrea; de haberla sabido es posible que le hubiese resultado fácil comprender la historia de Abraham.

## I

«Y quiso Dios probar a Abraham y le dijo: Toma a tu hijo, tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve con él al país de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto sobre el monte que yo te indicaré».

Era muy de madrugada cuando Abraham se levantó, hizo aparejar los asnos y dejó su tienda, e Isaac iba con él. Sara se quedó junto a la entrada y les siguió con la mirada mientras caminaban valle abajo, hasta que desaparecieron de su vista. Durante tres días cabalgaron en silencio, y llegada la mañana del cuarto continuaba Abraham sin pronunciar palabra, pero al levantar los ojos vio a lo lejos el lugar de Moriah. Allí hizo detenerse a sus dos servidores, y solo, tomando a Isaac de la mano, emprendió el camino de la montaña. Pero Abraham se decía: no debo seguir ocultándole por más tiempo a donde le conduce este camino. Se detuvo entonces y colocó su mano sobre la cabeza de Isaac, en señal de bendición e Isaac se inclinó para recibirla. Y el rostro de Abraham era paternal, su mirada dulce y sus palabras amonestadoras. Pero Isaac no le podía comprender, su alma no podía elevarse a tales alturas, y abrazándose entonces a las rodillas de Abraham, allí a sus pies, le suplicó, pidió gracia para su joven existencia, para sus gratas esperanzas; recordó las alegrías del hogar de Abraham y evocó el luto y la soledad. Entonces Abraham levantó al muchacho y comenzó a caminar de nuevo, llevándole de la mano, y sus palabras estaban llenas de consuelo y exhortación, pero Isaac no podía comprenderle. Abraham seguía ascendiendo por la senda de Moriah pero Isaac no le comprendía. Entonces se apartó brevemente Abraham de junto al hijo, pero cuando Isaac contempló de nuevo el rostro de su padre, lo encontró cambiado: terrible era su mirar y espantosa su figura. Aferrando a Isaac por el tórax lo arrojó a tierra y dijo: «¿Acaso me crees tu padre, estúpido muchacho?

¡Soy un ídolatra! ¿Crees que estoy obrando así por un mandato divino? ¡No! ¡Lo hago porque me viene en gana!» Tembló entonces Isaac y en su angustia clamó: «¡Dios del cielo! ¡Apiádate de mí! ¡Dios de Abraham! ¡Ten compasión de mí! ¡No tengo padre aquí en la tierra! ¡Sé tú mi padre!» Pero Abraham musitó muy quedo: «Señor del cielo, te doy las gracias; preferible es que me crea sin entrañas, antes que pudiera perder su fe en ti.»

Cuando una madre considera llegado el momento de destetar a su pequeño, tizna su seno, pues sería muy triste que el niño lo siguiera viendo deleitoso cuando se lo negaba. Así cree el niño que el seno materno se ha transformado, pero la madre es la misma y en su mirada hay el amor y la ternura de siempre. ¡Feliz quien no se vio obligado a recurrir a medios más terribles para destetar al hijo!

## II

Era muy de madrugada, cuando Abraham se levantó, abrazó a Sara, desposada de su vejez, y Sara besó a Isaac, que le había librado de la vergüenza y era su orgullo y la esperanza de su descendencia. Cabalgaron en silencio durante el camino y Abraham no levantó los ojos del suelo hasta que llegó el cuarto día, entonces alzó la mirada y vio a lo lejos el monte Moriah, y de nuevo sus ojos volvieron al suelo. En silencio recogió la leña para el sacrificio y en silencio ató a Isaac: en silencio empuñó el cuchillo: entonces vio el carnero que Dios había dispuesto. Lo sacrificó y regresó al hogar... Desde aquel día Abraham fue un anciano; no podía olvidar lo que Dios le había exigido. Isaac continuó creciendo, tan florido como antes; pero la mirada de Abraham se había empañado y nunca más vio la alegría.

Cuando el niño se ha hecho más grande y llega el momento de destete, la madre, virginalmente, oculta su seno, y así el niño ya no tiene madre. ¡Dichoso el niño que ha perdido a su madre de otra manera!

### III

Era muy de madrugada cuando Abraham se levantó; besó a Sara, la madre reciente, y Sara besó a Isaac, su regocijo y la más grande de sus alegrías. Y Abraham meditaba, mientras iba haciendo camino a lomos de su asno; pensaba en Agar y en su hijo, a quienes abandonó en el desierto. Subió al Moriah y tomó el cuchillo.

Cuando Abraham, solo, caminaba hacia el monte Moriah, la tarde era sosegada; se arrojó al suelo y su rostro tocó la tierra y pidió a Dios que le perdonase el pecado de haber querido sacrificar a Isaac, pues el padre había olvidado su deber para con el hijo. Repitió con frecuencia su solitario viaje, pero no logró encontrar la paz. No podía comprender cómo podía ser pecado el haber querido sacrificar a Dios lo más preciado que poseía, aquel por quien hubiera dado la propia vida tantas veces como hubiera sido necesario; y si era un pecado, si no había amado a Isaac lo suficiente, tampoco podía comprender entonces cómo le podía ser aquello perdonado, pues, ¿qué pecado podía haber más tremendo?

Cuando llega el momento de destetar al niño, no está libre la madre de tristeza, al pensar que el pequeño y ella se encontrarán en adelante más separados uno de otro, porque ese niño que al principio tuvo bajo su corazón, y que más tarde reposó en su regazo, ya nunca le estará tan próximo. Así sufrirán ambos este corto dolor. ¡Feliz quien pudo conservar al hijo y no hubo de conocer otros pesares!

### IV

Era muy de madrugada. En el hogar de Abraham estaba todo preparado para el viaje. Se despidió de Sara y su fiel criado. Eleazar les acompañó hasta que Abraham le ordenó regresar a casa. Abraham e Isaac recorrieron el camino en buena armonía y llegaron al monte Moriah. Y Abraham, sosegado y dulce, hizo los preparativos para el sacrificio, pero cuando se volvió para tomar el cuchillo, vio Isaac que la mano izquierda de Abraham se contraía por la desesperación y que un estremecimiento agitaba todo su cuerpo. Pero Abraham empuñó el cuchillo.

Después habían regresado al hogar, y Sara acudió presurosa a su encuentro, pero Isaac había perdido su fe. De lo sucedido no se dijo una sola palabra e Isaac jamás contó a nadie lo que había visto, y Abraham suponía que nadie lo hubiera visto.

Cuando llega el momento de destetar al niño, la madre le prepara alimentos muy nutritivos para que el pequeño no perezca. ¡Feliz aquél que dispone de alimentos nutritivos!

De este modo y de muchos otros diferentes, se imaginaba esta historia el hombre a quien nos estamos refiriendo. Y cada vez que volvía a casa después de un viaje al monte Moriah, agotado por el cansancio, se retorció las manos, y exclamaba: Puesto que nadie iguala en grandeza a Abraham, ¿quién entonces se halla en grado de comprenderlo?

### *Panegírico de Abraham*

Si no existiera una conciencia eterna en el hombre, si como fundamento de todas las cosas se encontrase sólo una fuerza salvaje y desenfrenada que retorciéndose en oscuras pasiones generase todo, tanto lo grandioso como lo insignificante, si un abismo sin fondo, imposible de colmar, se ocultase detrás de todo, ¿qué otra cosa podría ser la existencia sino desesperación? Y si así fuera, si no existiera un vínculo sagrado que mantuviera la unión de la humanidad, si las generaciones se sucediesen unas a otras del mismo modo que renueva el bosque sus hojas, si una generación continuase a la otra del mismo modo que de árbol a árbol continúa un pájaro el canto de otro, si las generaciones pasaran por este mundo como las naves pasan por la mar, como el huracán atraviesa el desierto: actos inconscientes y estériles; si un eterno olvido siempre voraz hiciese presa en todo y no existiese un poder capaz de arrancarle el botín ¡cuán vacía y desconsolada no sería la existencia! Pero no es este el caso, y Dios que creó al hombre y a la mujer, modeló también al héroe y al poeta u orador. El poeta no puede hacer lo que el héroe hace, sólo puede admirarlo, amarlo y regocijarse en él. Y es tan feliz como él y su par, puesto que el héroe es como si fuese lo mejor de su ser, lo que más estima, y aun no siendo él mismo, se regocija de que su amor esté hecho de admiración. El poeta es el genio de la avocación, no puede hacer otra cosa sino recordar lo que ya se hizo y admirarlo; no toma nada de sí mismo, pero custodia con celo lo que se le confió. Sigue siempre el impulso de su corazón, pero en cuanto encuentra lo que buscaba, comienza

a peregrinar por las puertas de los demás con sus cantos y sus palabras, para que a todos les sea dado admirar al héroe del mismo modo que él, y para que se puedan sentir tan orgullosos de aquél como él se siente. Esa es su hazaña, ese su acto de humildad, ese el leal cometido que desempeña en la morada del héroe. Y si quiere mantenerse fiel a su amor, habrá de luchar día y noche contra las astucias y artimañas del olvido que trata de burlarlo para arrebatarse su héroe, precisamente cuando, ya cumplida la propia hazaña, se une en vínculo de paridad con éste, quien lo ama con idéntica devoción, porque el poeta es como si fuera lo mejor del ser del héroe, tan débil y a la vez tan persistente como sólo puede serlo un recuerdo. Por eso nunca será olvidado quien de verdad fue grande, y aunque transcurra el tiempo y aunque la nube de la incomprensión oculte la figura de héroe, su devoto amigo sabrá esperar, y cuanto más tiempo transcurra tanto más fiel a él se mantendrá.

¡No! No será olvidado quien fue grande en este mundo, y cada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del objeto de su amor. Pues quien se amó a sí mismo fue grande gracias a su persona, y quien amó a Dios fue, sin embargo, el más grande de todo. Cada uno de nosotros perdurará en el recuerdo, pero siempre en relación a la grandeza de su expectativa: uno alcanzará la grandeza porque esperó lo posible y otro porque esperó lo eterno, pero quien esperó lo imposible, ese es el más grande de todos. Todos perduraremos en el recuerdo, pero cada uno será grande en relación a aquello con que batalló. Y aquel que batalló con el mundo fue grande porque venció al mundo, y el que batalló consigo mismo fue grande porque se venció a sí mismo, pero quien batalló con Dios fue el más grande de todos. En el mundo se lucha de hombre a hombre y uno contra mil, pero quien presentó batalla a Dios fue el más grande de todos. Así fueron los combates de este mundo: hubo quien triunfó de todo gracias a las propias fuerzas y hubo quien prevaleció sobre Dios a causa de la propia debilidad. Hubo quienes, seguros de sí mismos, triunfaron sobre todo, y hubo quien, seguro de la propia fuerza, lo sacrificó todo, pero quien creyó en Dios fue el más grande de todos. Hubo quien fue grande a causa de su fuerza y quien fue grande gracias a su sabiduría y quien fue grande gracias a su esperanza, y quien fue grande gracias a su amor, pero Abraham fue todavía más grande que todos ellos: grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo. Por la fe abandonó Abraham el país de sus antepasados y fue extranjero en la tierra que le había sido indicada. Dejaba algo tras él y también se llevaba algo consigo: tras él dejaba su razón, consigo se llevaba su fe; si no hubiera procedido así nunca habría partido, porque habría pensado que todo aquello era absurdo. Por su fe fue extranjero en la tierra que le había sido indicada, donde no encontró nada que le trajese recuerdos queridos, antes bien, la novedad de todas aquellas cosas agobiaba su ánimo con una melancólica nostalgia. ¡Y, sin embargo, era el elegido de Dios, en quien el Señor tenía toda su complacencia! En verdad, habría podido comprender mejor aquello que parecía una burla contra él y su fe en el caso de haber sido un réprobo a quien se le hubiese retirado la gracia divina. También ha habido en el mundo quien ha vivido desterrado del país de sus antepasados, y no ha sido olvidado, como tampoco lo han sido sus tristes lamentos, cuando en su melancolía buscó y encontró lo que había perdido. De Abraham no conservamos canto elegíaco alguno. Humano es lamentarse, humano es llorar con quien llora, pero creer es más grande y contemplar al creyente es más exaltante.

Gracias a su fe le fue prometido a Abraham que en su semilla serían benditos en él todas las linajes de la tierra. Pasaba el tiempo, la posibilidad continuada como tal y Abraham seguía creyendo; pasaba el tiempo, la posibilidad se hizo absurda, pero Abraham continúa en su fe. También hubo en este mundo quien alimentó una esperanza. Transcurrió el tiempo, la tarde dio paso a la noche, pero él no era tan mezquino como para olvidar una esperanza, y por eso, tampoco el será olvidado jamás. Entonces se afligió, pero el dolor no le engañó como había hecho la vida, sino que le asistió cuanto pudo: en la dulzura del dolor fue señor de su defraudada esperanza. Es humano lamentarse, es humano afligirse con quien se aflige, pero es más grande creer y más exaltante contemplar a quien cree. De Abraham no conservamos canto elegíaco alguno. Mientras el tiempo transcurría, no se decía a contar, lleno de melancolía, los días, ni dirigía a Sara miradas escrutadoras para descubrir si iba envejeciendo, ni detuvo la carrera del sol<sup>21</sup> para evitar que Sara siguiese envejeciendo, y junto a ella, su esperanza, ni dedicó a Sara cánticos melancólicos y adormecedores. Abraham fue envejeciendo y Sara quedó expuesta al ridículo en aquel país, y sin embargo era el elegido de Dios y el heredero de la promesa de que todos los linajes de la tierra serían benditos en su semilla. ¿No habría sido preferible no haber sido elegido por Dios? ¿Qué significa, entonces, ser un elegido del Señor? ¿Será, quizá, negarle a la juventud, para una vez soportadas incontables fatigas, poder colmarlo cuando ya se es viejo? Pero Abraham creyó y se asió

firmemente a la promesa que le había sido hecha. Si hubiera vacilado habría tenido que renunciar a ella. Y entonces se habría dirigido a Dios en los siguientes términos: «Quizás no es voluntad tuya que así suceda, y por ello renuncio a mi deseo, mi único deseo, en el que había cifrado toda mi felicidad. Mi alma, sincera, no alberga ningún secreto rencor hacia ti por lo que me has negado.» No habría sido olvidado y habría podido salvar a muchos con su ejemplo, pero, con todo, no se habría convertido en el padre de la fe, porque es grande renunciar al propio deseo, pero aun es más grande seguir en lo temporal, cuando ya se ha renunciado a ello. Después llegó la plenitud de su tiempo. Si Abraham no hubiese creído, habría muerto Sara, sin duda, de aflicción, y Abraham entonces, aturdido por la propia congoja, no habría entendido la plenitud, sino que habría sonreído ante ella como un sueño de juventud. Abraham creyó: por eso era joven, pues a quien constantemente espera lo mejor lo envejecerán las decepciones que le deparará la vida, y quien espera siempre lo peor se hará muy pronto viejo: sólo quien cree conserva una eterna juventud. ¡Estimemos, por tanto, esta historia! Pues Sara, siendo de edad avanzada, fue lo bastante joven como para anhelar el regocijo de ser madre, y Abraham, aunque encanecido por la edad, fue lo bastante joven como para desear ser padre. Considerando en su apariencia externa, el portento consistió en el hecho de acontecer conforme a sus esperanzas, pero el sentido profundo del prodigio de la fe lo encontramos en el hecho de que Abraham y Sara pudieran sentirse tan jóvenes como para poder desear, y que la fe les hubiese conservado en su deseo y, en consecuencia, en su juventud. Abraham aceptó con fe la plenitud de la promesa y todo sucedió según la promesa y según la fe; pues Moisés hirió la roca con su cayado, pero no creyó.

Hubo entonces júbilo en la casa de Abraham, y Sara se desposó en el día de sus bodas de oro. Sin embargo, esta alegría no iba a durar largo tiempo: Abraham habría de ser probado de nuevo.

Habría hecho frente a ese taimado poder que de todo se adueña, a ese enemigo vigilante, siempre insomne, a ese viejo que sobrevive siempre a todo: había luchado contra el tiempo y preservado su fe. Y ahora todo el espanto del combate se acumula en un instante: «Y Dios quiso probar a Abraham y le dijo: Ve y toma a tu hijo, y unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve con él al país de Moriah, y ofrécemelo allí en holocausto en la montaña que yo te indicaré.»

¡Así que todo había sido en vano, y más terrible que si jamás hubiera sucedido! ¿Así pues, el señor se mofaba de Abraham? Prodigioso había sido que lo absurdo llegase a ser realidad, y he aquí que ahora quería aniquilar su obra. Es una locura, pero esta vez Abraham no rió, como lo había hecho él y Sara cuando se les anunció la promesa<sup>23</sup>. Todo había sido en vano. Setenta años de esperanza fiel y la breve alegría de la fe al ver cumplida la promesa. ¿Pero quién es ése que arranca el báculo al anciano? ¿Quién es ése que le exige quebrarlo con sus propias manos? ¿Quién es ése que deja sin consuelo a un hombre de cabeza cana? ¿Quién es ése que le exige consumir personalmente el acto? ¿Es que no hay compasión para el venerable anciano ni para el inocente muchachito?

Y, sin embargo, Abraham era el elegido de Dios, y quien le imponía la prueba era el mismo Señor. Ahora todo habría de perderse: el espléndido recuerdo de su linaje, la promesa de la descendencia de Abraham, resultaban ser tan sólo un capricho, un antojo ocasional que el Señor había tenido y que tocaba ahora a Abraham cancelar... Ese magnífico tesoro, tan antiguo en el corazón de Abraham, santificado por sus plegarias, madurado en el combate, esa bendición en boca de Abraham, ese fruto había de serle prematuramente arrancado y perder con ello todo su sentido, pues ¿qué sentido podía encerrar si había de sacrificar a Isaac? El momento triste y a la vez gozoso en que Abraham tendría que decir adiós a todo cuanto le era querido, ese momento en que levantando por última vez su venerable cabeza —resplandeciente su rostro como la misma faz del Señor— concentraría toda su alma en una bendición que habría de llenar la entera existencia de Isaac ¡sí! le tocaría decir adiós a Isaac, pero no de este modo, pues habría de ser él quien permaneciera: la muerte se presentaba a separarlos, pero su presa era Isaac. No le sería concedido al anciano —gozoso aún en su mismo lecho de muerte— posar su diestra sobre Isaac. Y era Dios quien lo sometía a esta prueba. ¡Ay! ¡Ay del mensajero que se hubiera acercado a Abraham con semejante noticia! ¿Quién habría osado ser el emisario de esta aflicción? Pero era Dios mismo el que así probaba a Abraham.

Pero, pese a todo, Abraham creyó en relación a esta vida. Si su fe sólo se hubiese referido a una vida venidera, habría podido desprenderse fácilmente de todo, apresurándose a abandonar un mundo al cual ya no pertenecía. Pero la fe de Abraham no era de esa especie, si es que puede existir una fe semejante, pues en verdad no es fe, sino su más remota posibilidad, capaz de descubrir su objeto en el extremo límite del horizonte, aun cuando este separada de él por un pavoroso abismo donde la desesperación tiene su sede. Pero la fe de Abraham se ejercía en cosas de esta vida, y en consecuencia

tenía fe en que había de envejecer en aquel país, respetado por las gentes y bendecido en su descendencia, recordando en Isaac, es máspreciado amor en esta vida, a quien abrazaba con tal afecto, que trocaba en pobre expresión el aserto de que cumplía con devoción su deber de padre —amar al hijo— tal como se halla en el texto: «tu unigénito a quien tanto amas». Doce hijos tuvo Jacob y amó sólo a uno; Abraham no tenía sino uno: aquel a quien tanto amaba.

Pero Abraham creyó; no dudó y creyó en lo absurdo. Si hubiese dudado se habría comportado de distinto modo espléndido y grandioso, pues ¿cómo habría podido Abraham realizar un acto que no fuese espléndido y grandioso? Se habría encaminado al monte Moriah, habría preparado la leña, habría encendido la hoguera, y, empuñando el cuchillo habría interpelado así a Dios: «No desdeñes este sacrificio. Sé que no es el más valioso de mis bienes, pues ¿qué vale un viejo en trueque del hijo de la promesa?, pero es lo mejor que puedo darte. Y no permitas que jamás Isaac llegué a saberlo, de modo que pueda encontrar consuelo en su juventud.» Y habría clavado el cuchillo en su propio pecho. El mundo le habría admirado por ello, y su nombre se habría conservado; pero una cosa es ser admirado y otra bien distinta convertirse en la estrella que sirve de norte y salvación al acongojado.

Pero Abraham creyó. No pidió para sí, no trató de enternecer al Señor. Solamente en una ocasión, cuando un justo castigo estaba a punto de caer sobre Sodoma y Gomorra, sólo entonces, Abraham se adelantó al señor con su súplica.

Leemos en las Sagradas Escrituras: «Y queriendo Dios probar a Abraham, lo llamó y le dijo: ¡Abraham! ¡Abraham! ¿Dónde estás? Y Abraham respondió: Heme aquí.» Tú, a quien dirijo ahora mi discurso, ¿has hecho otro tanto? Cuando, desde lejos, viste acercarse los fatales infortunios, ¿no dijiste entonces a las montañas «cobijadme» y a las montañas «desplomaos sobre mí»? O, suponiendo que hubieras demostrado mayor fortaleza, ¿no se habría movido, con todo, tu pie, con lentitud suma, hacia la senda, como quien añora el camino antiguo? Y cuando oíste que se te llamaba, ¿respondiste o permaneciste mudo? Y si respondiste, ¿no fue tu voz sólo un susurro? No así Abraham, quien alegre, animado y confiado alzó la suya para responder: «Heme aquí». Pero, continuemos leyendo: «Se levantó, pues, Abraham muy de mañana, y era aún temprano cuando se puso en camino hacia el lugar designado, en el monte Moriah. Nada había dicho a Sara, nada tampoco a Eleazar, pues ¿quién habría podido comprenderle? ¿Acaso no le había impuesto voto de silencio la naturaleza misma de la prueba? Partió la leña, ató a Isaac, encendió la hoguera y tomó el cuchillo». ¡Tú que me estás escuchando en estos momentos! Muchos fueron los padres que al perder al hijo creyeron perder con él lo que más amaban en este mundo y creyeron también que con él se les desposeía de toda esperanza futura, pero no hubo ninguno, con todo, cuyo hijo fuese hijo de la promesa, en el sentido exacto del término, como Isaac lo era de Abraham. Muchos padres ha habido que perdieron al hijo, pero fue la mano de Dios —la voluntad inamovible e insondable del Todopoderoso— la que se lo arrebató. Pero a Abraham no le ocurrió así: le estaba destinada una prueba más dura, y tanto la suerte de Isaac como el cuchillo estaban en la propia mano de Abraham.

¡Y allí se erguía aquel viejo, a solas con su única esperanza! Pero no dudó, no dirigió a derecha e izquierda miradas angustiadas, no provocó al cielo con sus súplicas. Sabía que el Todopoderoso lo estaba sometiendo a prueba; sabía que aquel sacrificio era el más difícil que se le podía pedir, pero también sabía que no hay sacrificio demasiado duro cuando es Dios quien lo exige, y levantó el cuchillo.

¿Quién infundió la fuerza requerida en el brazo de Abraham? ¿Quién mantuvo su brazo derecho en alto, impidiéndole caer y quedar pendiendo laxo junto al costado? Hasta un simple espectador de la escena se habría sentido paralizado. ¿Quien fortaleció el ánimo de Abraham para que sus ojos no se nublasen hasta el punto de no haber podido ver ni a Isaac ni al carnero? Ciego se volvería el simple espectador de la escena. Y, sin embargo, raro es el hombre que se queda paralizado y ciego, y más raro aún el hombre capaz de relatar con justeza lo que allí ocurrió. Todos nosotros lo sabemos: no era sino una prueba.

Si Abraham hubiese dudado en el monte Moriah; si, irresoluto, hubiera mirado en derredor; si, antes de echar mano al cuchillo, hubiera descubierto, por azar, aquel carnero; si Dios le hubiese consentido sacrificárselo en lugar de Isaac, habría vuelto entonces a su hogar, y todo habría continuado del mismo modo que antes: habría tenido a Sara, habría conservado a Isaac... y, sin embargo, ¡qué diferencia! Pues su regreso habría sido una huida y su salvación un hecho fortuito, su recompensa una vergüenza, y su futuro —bien pudiera darse el caso— la condenación. Pues entonces no habría dado testimonio ni de su fe ni de la gracia divina, sino simplemente de cuán espantosa puede ser una subida al monte Moriah. Abraham no habría sido relegado al olvido, ni tampoco el monte Moriah, nombre que se pronunciaría,

no como el Ararat, donde se asentó el Arca, sino como se nombra algo terrible, pues habría sido el lugar donde Abraham dudó.

¡Venerable padre Abraham! Cuando regresaste del monte Moriah, no necesitaste de un panegírico que te viniese a consolar por algo perdido, pues ¿no sucedió que lo ganaste todo y pudiste conservar a Isaac? Nunca más te lo volvió a pedir el Señor, y así en tu tienda y a tu mesa pudiste sentarte, dichoso, con él, del mismo modo que haces ahora por toda la eternidad allí arriba en el cielo.

¡Oh, padre Abraham, merecedor de toda veneración! Desde aquel día han transcurrido milenios, pero tú no necesitas de un amigo llegado con demora que venga a arrancar tu recuerdo de las garras del olvido porque en todos los idiomas se te celebra; con todo, recompensas a ese amigo con mayor munificencia que nadie y allá en lo alto lo haces bienaventurado en tu seno, y aquí en la tierra cautivas su mirada y su corazón con el prodigio de tu acto. ¡Venerable padre Abraham! ¡Segundo padre del género humano! Tu que fuiste el primero en sentir y testimoniar esa pasión poderosa que desdeña el peligroso combate contra la furia de los elementos y las fuerzas de la creación, para pelear con Dios; tú, que antes que cualquier otro sentiste en ti esa elevada pasión, limpia y humilde — manifestación sagrada del absurdo divino—; tú, asombro de los gentiles, sé indulgente con quien pretendió contar tus alabanzas si no lo supo hacer adecuadamente. Se expresó con humildad, pues así lo solicitaba su corazón, y habló con brevedad, considerando que ese era el modo adecuado; pero nunca olvidará que hubieron de transcurrir cien años para que tu tuvieses, contra toda esperanza, un hijo de tu vejez, y que hubiste de empuñar el cuchillo ante de poder conservar a Isaac; tampoco olvidará jamás que a tus ciento treinta años nunca habías tratado de ir más allá de la fe.

## FOUCAULT, HERMENÉUTICA DEL SUJETO

¿Bajo qué figura de pensamiento se han dado cita en la Antigüedad Occidental el sujeto y la verdad? Existe un concepto central que permite abordar esta cuestión: el concepto de *épiméleia/cura sui*, que significa el cuidado de uno mismo. Esta cuestión del sujeto, y del conocimiento del sujeto, ha sido planteada, hasta la actualidad, de otra forma, bajo la fórmula del Oráculo de Delfos: *conócete a ti mismo*. Pero, en realidad, esta fórmula de *conócete a ti mismo* va acompañada siempre, por otra parte, de otra exigencia: *ocúpate de ti mismo*.

Entre estos dos preceptos existe una relación de subordinación, ya que el conocimiento de uno mismo es únicamente un caso particular de la preocupación por uno mismo, una de sus aplicaciones concretas. La *épiméleia* es el principio filosófico que predomina en el modo de pensamiento griego, helenístico, y romano. Sócrates encarna esta manera de filosofar cuando interpela a la gente de la calle o a los jóvenes del *gimnasio* y les dice: *¿te ocupas de ti mismo?* (lo que implicaría abandonar otras actividades más rentables, tales como hacer la guerra o administrar la Ciudad).

Ocuparse de uno mismo no constituye simplemente una condición necesaria para acceder a la vida filosófica, en el sentido estricto del término, sino que, como vamos a ver, como voy a intentar mostrar, este principio se ha convertido en términos generales en el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida activa que aspire a estar regida por el principio de la racionalidad moral. El concepto de *épiméleia* continúa estando vivo hasta el advenimiento del cristianismo, momento en el que lo encontramos de nuevo en la espiritualidad alejandrina, en Filón y Plotino, en tanto que concepto de cuidado de sí, así como en la ascesis cristiana de Gregorio de Nisa quien, en su tratado *De la virginidad*, señala que la preocupación por uno mismo comienza con el celibato, entendido éste como superación del matrimonio.

Por otra parte, sería necesario distinguir en el concepto de *épiméleia* los aspectos siguientes:

En primer lugar, nos encontramos con que el concepto equivale a una actitud general, a un determinado modo de enfrentarse al mundo, a un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros. La *épiméleia* implica todo esto, es una actitud, una actitud en relación con uno mismo, con los otros, y con el mundo.

En segundo lugar, la *épiméleia heautou* es una determinada forma de atención, de mirada. Preocuparse por uno mismo implica que uno reconvierta su mirada y la desplace desde el exterior, desde el mundo, y desde los otros, hacia sí mismo. La preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento.

En tercer lugar, la *épiméleia* designa también un determinado modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, a través de la cual uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura. De aquí se derivan toda una serie de prácticas basadas a su vez en toda una serie de ejercicios que van a jugar en la historia de la cultura, de la filosofía, de la moral, y de la espiritualidad occidentales un papel muy relevante. Entre estas prácticas se encuentran, por ejemplo, la técnica de la meditación, la técnica de la memorización del pasado, la técnica del examen de conciencia, la técnica de verificación de las representaciones a medida que éstas se hacen presentes en la mente...

La noción de *épiméleia* implica, por último, un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión de un tipo determinado de tal modo que, dadas sus características específicas, convierten a esta noción en un fenómeno de capital importancia, no sólo en la historia de las representaciones, sino también en la historia misma de la subjetividad, o, si se prefiere, en la historia de las prácticas de la subjetividad.

¿Cuáles son las razones que explican el hecho de que la filosofía occidental haya privilegiado el conocimiento de uno mismo en vez de la preocupación por uno mismo? A mi juicio se debe a que la *épiméleia* aparece como algo melancólico, algo cargado de connotaciones negativas, algo a lo que no se le confiere la suficiente capacidad de fundamentar una moral positiva para toda la sociedad. En la Antigüedad, por el contrario, gozó siempre de una significación positiva; constituyó el origen de los sistemas morales más estrictos de Occidente. El cristianismo, que como toda religión que se precie no posee una moral propia, se nutrió de esta tradición. Nos encontramos así con la paradoja de que el precepto de la preocupación por uno mismo significa para nosotros más bien egoísmo o repliegue mientras que, por el contrario, durante muchos siglos ha sido un principio matricial de morales extremadamente rigurosas (moral epicúrea, moral cínica, etc.) Esta noción de la preocupación por uno mismo está en la actualidad un tanto perdida en la sombra. La razón de que esté en la sombra se debe



en parte a que esta moral tan estricta -surgida del principio *ocúpate de ti mismo*-, a que estas reglas tan austeras, nosotros las hemos retomado de otros sistemas de pensamiento -ya que aparecen tanto en la moral cristiana como en la mora moderna no cristiana, pero en un clima totalmente distinto-. Estas reglas austeras, que vamos a encontrar de nuevo en la estructura del Código, nosotros las hemos reaclimatado, las hemos extrapolado, las hemos transferido introduciéndolas en el interior de un contexto en el que domina la ética general del no-egoísmo, ya sea bajo la forma cristiana de la obligación de renunciar a uno mismo, ya sea bajo la forma, digamos moderna, de la obligación para con los otros, entendiendo por otros la colectividad, la clase, etc.

En razón de esta paradoja la preocupación por uno mismo se ha visto un tanto relegada. Por una parte, el cristianismo ha integrado el rigor moral de la preocupación por uno mismo en una moral del no-egoísmo, pero, por otra, la razón más profunda de este abandono se encuentra en la historia misma de la verdad. El cartesianismo ha puesto una vez más el acento en el conocimiento de uno mismo convirtiéndolo en una vía fundamental de acceso a la verdad.

### *Filosofía y espiritualidad*

¿Qué es lo que hace que exista lo verdadero? Llamamos filosofía a esta peculiar forma de pensamiento que se plantea la pregunta no sólo, por supuesto, por lo que es verdadero y lo que es falso, sino también por aquello que hace que exista y que pueda existir lo verdadero y lo falso. Llamamos filosofía a una forma de pensamiento que se plantea la cuestión de cuáles son las mediaciones que permiten al sujeto tener acceso a la verdad. Filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Si denominamos a todo esto filosofía creo que se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Denominaremos por tanto espiritualidad al conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad.

Se podrían señalar tres características de la espiritualidad así entendida:

En primer lugar, la verdad no le es concedida al sujeto de pleno derecho, sino que por el contrario el sujeto debe, para acceder a la verdad, transformarse a sí mismo en algo distinto. El propio ser del sujeto está por tanto en juego ya que el precio de la verdad es la conversión del sujeto.

En segundo lugar, no puede existir la verdad sin una conversión o sin una transformación del sujeto. Esta transformación se realiza a través del impulso del *eros*, del amor -movimiento a través del cual el sujeto se ve desgajado de su estatuto-, y por medio del trabajo que el sujeto realiza sobre sí mismo para convertirse al de en un sujeto capaz de lograr la verdad mediante un movimiento de *ascesis*.

En tercer lugar, el acceso a la verdad produce un efecto de retomo de la verdad sobre el sujeto. La verdad es lo que ilumina al sujeto.

Para la espiritualidad; la verdad no es en efecto simplemente aquello que le es dado al sujeto para recompensarle en cierto modo por el acto de conocimiento y para completar este acto de conocimiento. La verdad es lo que ilumina al sujeto, lo que le proporciona la tranquilidad de espíritu. En suma, existe en la verdad, en el acceso a la verdad, algo que perfecciona al sujeto, que perfecciona el ser mismo del sujeto o lo transfigura.

Para la espiritualidad un acto de conocimiento en sí mismo y por sí mismo nunca puede llegar a dar acceso a la verdad si no está preparado, acompañado, duplicado, realizado mediante una cierta transformación del sujeto; no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto. La gnosis es en suma lo que tiende siempre a transferir, a trasladar al propio acto de conocimiento, las condiciones, las formas y los efectos de la experiencia espiritual.

Digamos, esquemáticamente que, desde la Antigüedad, la cuestión filosófica de *¿cómo tener acceso a la verdad?*, y la práctica de la espiritualidad, en tanto que transformación necesaria del ser del sujeto que va a permitir el acceso a la verdad, constituyen dos cuestiones que pertenecen al mismo registro y que no pueden, por tanto, ser tratadas de un modo separado. Y, si exceptuamos a Aristóteles, para quien la espiritualidad no jugaba un papel muy importante, la cuestión filosófica fundamental, interpretada en tanto que cuestión de espiritualidad, era la siguiente: *¿qué transformaciones son necesarias en el propio ser del sujeto para tener acceso a la verdad?*

Muchos siglos más tarde, el día en el que se pasa a postular que el conocimiento es la única vía de acceso a la verdad (con el cartesianismo), el pensamiento y la historia de la verdad entran en la modernidad. Dicho de otro modo, me parece que la Edad Moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en el que lo que permite acceder a lo verdadero es el conocimiento y únicamente el conocimiento, es decir, a partir del momento en el que el filósofo o el científico, o simplemente aquel que busca la verdad, es capaz de reconocer el conocimiento en sí mismo a través exclusivamente de sus actos de conocimiento, sin que para ello se le pida nada más, sin que su ser de sujeto tenga que ser modificado o alterado. A partir de este momento preciso se puede decir que el sujeto es de tal naturaleza que es capaz de llegar a la verdad siempre y cuando concurran aquellas condiciones intrínsecas al conocimiento y extrínsecas al individuo que se lo permitan. A partir del momento en el que el ser deja de ser cuestionado en virtud de la necesidad de tener acceso a la verdad, se entra en otra etapa de la historia de las relaciones existentes entre subjetividad y verdad.

En la época moderna la verdad ya no puede salvar al sujeto. El saber se acumula en un proceso social objetivo. El sujeto actúa sobre la verdad, pero la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto. El vínculo entre el acceso a la verdad -convertido en desarrollo autónomo del conocimiento- y la exigencia de una transformación del sujeto y del ser del sujeto por el propio sujeto se ha visto definitivamente roto. No hay que buscar la ruptura en la ciencia sino en la teología. No se trata de un conflicto entre la espiritualidad y la ciencia, sino entre la espiritualidad y la fe/teología. Incluso en Espinosa, Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche encontramos todavía los rastros de la estructura de esta espiritualidad atravesada por la cuestión de ¿cómo tiene que transformarse el sujeto para abrirse un camino hacia la verdad? (tal es el sentido de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel). Se pueden encontrar también en el marxismo y en el psicoanálisis las cuestiones fundamentales de la *épiméleia*.

### *Política y cuidado de uno mismo*

En la *épiméleia* se pueden distinguir tres fases:

1. El momento socrático-platónico que representa la aparición de la *épiméleia* en la filosofía.
2. La edad de oro del cuidado de uno mismo o de la cultura de sí mismo (siglos I y II).
3. El paso de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano (siglos IV y V).

En la primera fase (véase especialmente el *Alcibíades* de Platón), el ocuparse de uno mismo equivalía a la afirmación de una forma de existencia ligada a un privilegio político: si delegamos en otros todos los quehaceres materiales es para poder ocuparnos de nosotros mismos. El privilegio social, el privilegio político, el privilegio económico de este grupo solidario de aristócratas espartanos se manifestaba bajo la forma de *tenemos que ocuparnos de nosotros mismos, y para poder hacerlo necesitamos confiar nuestros trabajos a los otros*. Sócrates es quien intenta transformar el estatuto de Alcibíades, su primado estatutario, en acción política, en gobierno efectivo de él mismo sobre los otros. La necesidad del cuidado de uno mismo, la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada al ejercicio del poder. Dicha necesidad es una consecuencia de una situación estatutaria de poder; existe por tanto el paso del estatuto al poder. Ocuparse de uno mismo es algo que viene exigido y a la vez se deduce de la voluntad de ejercer un poder político sobre los otros. No se puede gobernar a los demás, no se pueden transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha ocupado de sí mismo. La preocupación por uno mismo se sitúa entre el privilegio y la acción política; tal es el punto crucial en el que surge la propia categoría de *épiméleia*.