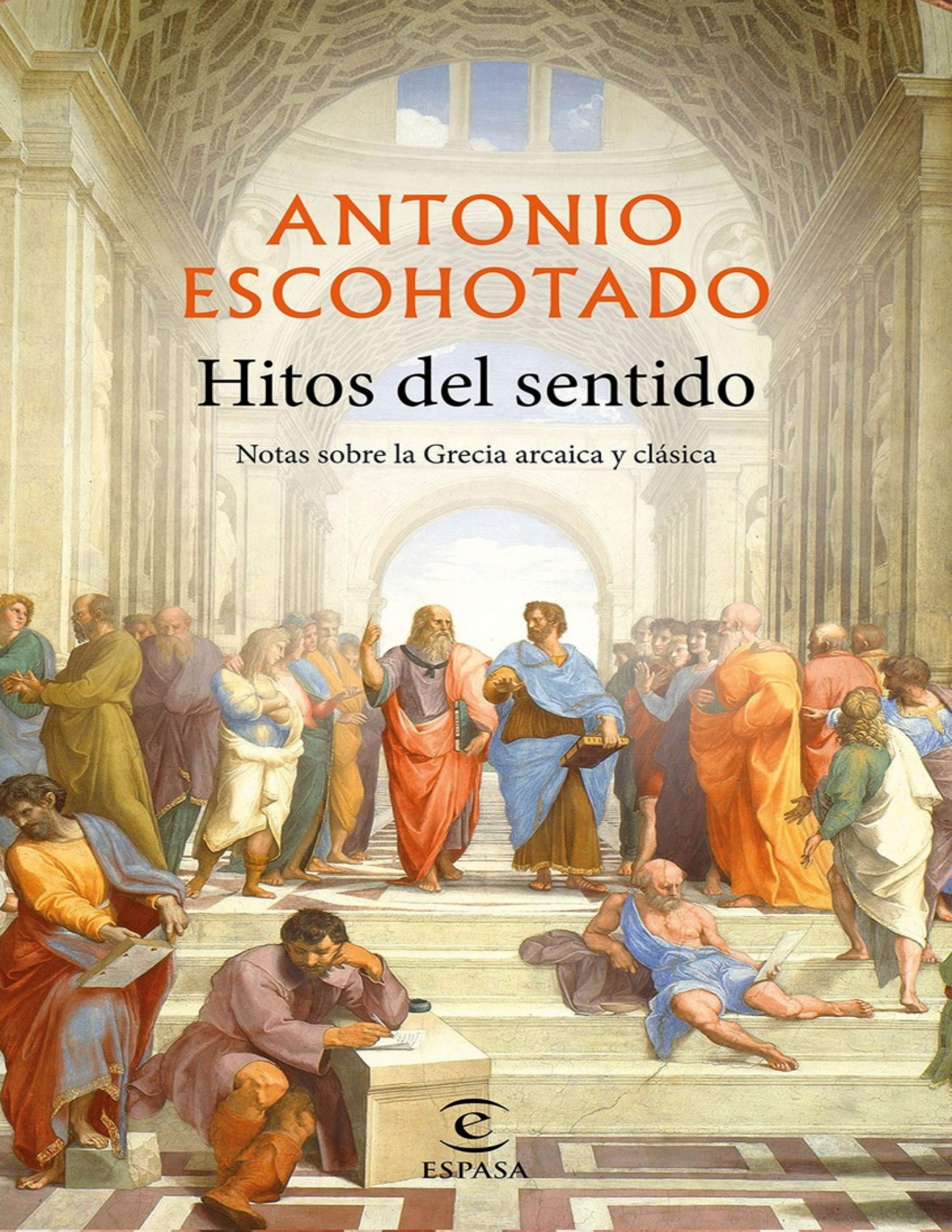

ANTONIO ESCOHOTADO

Hitos del sentido

Notas sobre la Grecia arcaica y clásica

ESPASA

Gracias por adquirir este EBOOK

Visita **Planetadelibros.com** y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Explora **Descubre** **Comparte**

ANTONIO ESCOHOTADO

HITOS DEL SENTIDO

Notas sobre la Grecia arcaica y clásica

Índice

Portada

Sinopsis

ACLARACIÓN

PRÓLOGO
- 1. La unidad del pensamiento mágico
  - *Vitalidad y metáfora: la semilla del sentido*
- 2. Variantes de lo sacro

I. TIPOS, ARQUETIPOS Y TROQUELES
- 1. La unidad de las unidades
  - *Hábito y sonambulismo*
- 2. La magia mesiánica
  - *El desprestigio de los sentidos*

II. CONTEXTO E IMPULSO INICIAL DE LOS HELÉNICOS
- 1. El individuo y la polis
  - *Los sabios arcaicos*
- 2. El primer concepto
  - *Un poeta cosmólogo*

III. LA CORRIENTE PITAGÓRICA
- 1. Del fundador a la fundación
  - *El elemento dionisíaco*
- 2. La hazaña del orden categorial
  - *La ambigüedad pitagórica*
  - *Lo mecánico y lo inventivo*

IV. EL PLANTEAMIENTO DE LA RAZÓN
1. El principio lógico
De la creación a lo increado
2. Definiendo al definidor
Otro sentido para la negación
3. Los ecos del presente inmediato
Un inciso sobre extrapolaciones

V. LA RAZÓN ONTOLÓGICA
1. El ser como dimensión intemporal
La escuela eleática

VI. EN EL REINO DE LO MINÚSCULO
1. El atomismo
La autonomía del cómo
Otros méritos de la escuela materialista
Un egoísmo generoso
2. El vidente entre ciegos
La inteligencia y las semillas

VII. LA SENDA ANTROPOLÓGICA
1. El sofista desdeñoso
El giro hacia la substancia moral
2. La elocuencia y sus equívocos

VIII. EL ENVÉS DE LA GLORIA
1. Un apunte sobre rendimientos
2. El andamiaje y el edificio
Economía y política
3. Las regresiones del progreso
Flotando en aguas turbulentas
Un baile de hegemonías

IX. EL ABSOLUTO ÉTICO
1. Lo cambiante y lo imperecedero
La formación del temperamento
Reconsiderando el esfuerzo
2. El razonamiento seminal

La virtud civilizada
3. La progresión del heroísmo
La singularidad del hombre libre

X. EL CONOCIMIENTO COMO ARTE DE VIVIR
1. La razón democratizada
La generación inicial
2. Variantes de la voluntad racional
Hacia una pleamar de la fortaleza
La unidad de teoría y práctica
La providencia y su opuesto
3. La voluntad sutil
El hedonismo romano
4. La última Escuela

XI. LA PROFUNDIDAD PURITANA
1. Temperamento y peripecias
La luz y las sombras
2. De una fe selectiva a la religión de masas

XII. EL ORIGINAL Y LA COPIA
1. Precisando el definidor
El ser como noción
El demiurgo y la finalidad
2. El alma confinada
El orden utópico
El platonismo judaico

XIII. LA CULMINACIÓN DEL SABER ANTIGUO (1)
1. La ciencia en cuanto tal
Los sillares del realismo
2. La ciencia de la lógica
La teoría del juicio
Del juicio al razonamiento

XIV. LA CULMINACIÓN DEL SABER ANTIGUO (2)
1. La substancia y sus accidentes
La materia, la forma y el proceso

2. De la idea al concepto
Otras determinaciones de la physis
3. Estructura y función

XV. LA CULMINACIÓN DEL SABER ANTIGUO (3)
1. El alma pensante
Inteligencia y vida
2. El alma moral
La ley y el ámbito económico
Del negocio al ocio
3. El alma política

XVI. EL RETORNO DE LA MAGIA
1. Monoteísmo e Imperio
La singularidad judía
2. El periodo indeciso
Un orden reducido a órdenes
La sacralización del autoritarismo

XVII. ¡OH, CUERPO INMUNDO!
1. Vidas paralelas
Verdad y pureza
2. Venciendo a la muerte
La política implícita
3. Hacia la verdad verdadera

XVIII. LA DIRECCIÓN DEL MOVIMIENTO
1. Neoplatonismo y desilusión
Los Siglos Oscuros
El peso de lo impersonal
2. Biología, inercia y una ciencia gremial
El saber perenne
Lo óptimo y sus ambigüedades

Notas

Créditos

«A diferencia del llamado a confirmar, el llamado a investigar sabe por dónde empieza aunque no dónde terminará, y en este caso la pesquisa sobre Grecia llevó a repensar la relación entre filosofía y religión, porque el cristianismo bien podría ser una ética y hasta una ontología impecable; pero convertirse en el primer culto ecuménico y coactivo impuso un desgarramiento todavía vigente, donde oponer un más allá inmejorable al más acá etiquetado como valle de lágrimas nos cargó con algo tan funesto siempre como una verdad doble, la revelada y la mera.

De la mera verdad partieron y partirán todas las reveladas, sin embargo, y la evolución del mundo griego ayuda a recobrar esa evidencia, precisando hasta qué punto el cristianismo partió de sus logros y valores, sin perjuicio de alienarlos a continuación. Cómo y por qué se aborda en los capítulos finales, aunque el motor de los previos sea rememorar los hitos del sentido –las intuiciones veraces, benévolas y bellas– que debemos a la prole de Helena. En cualquier caso, lo comprendido entre el 500 a. C. y el 500 no solo ilumina el milenio medieval, sino un contraste entre información y ruido que nuestro progreso técnico agudiza cada vez más».

ACLARACIÓN

Cuando una secuencia de azares me impuso preparar una asignatura de primero, llamada Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales, descubrí que no había ningún libro de título siquiera parecido en castellano, y podía elegir básicamente entre dos posibilidades. Una era traducir o versionar la obra más original y profunda sobre el asunto, las *Investigaciones sobre el método de las ciencias sociales, con especial referencia a la economía política* , un texto poco superior a las 200 páginas, que Carl Menger publicó en 1883 y bien merece seguir estudiándose en 2020, entre cuyos grandes aciertos está explicarle al cultivador de las ciencias humanas por qué no debe sentirse un hermano pobre de quienes cultivan ciencias matematizadas. Incomparablemente más complejo que cualquier modalidad de onda o partícula, su objeto es en última instancia la evolución de sociedades y naciones, un campo donde factores sociales, políticos, jurídicos y económicos se combinan hasta integrar lo real por excelencia, «cuyos fenómenos no derivan de acuerdo o decreto, y revelan ser resultados no pretendidos del devenir histórico», como precisa el propio Menger.

Sin embargo, las *Investigaciones* son en sí una asignatura de quinto o, mejor aún, de posgrado, atendiendo a los conocimientos que presuponen, cuando mi clientela consistía en personas que acababan de terminar con mayor o menor apuro la Selectividad, en un momento óptimo para hacerse ideas algo menos elementales de lo expuesto en la escuela sobre el curso del pensamiento. Sabiendo que el resultado de los exámenes permitiría ir mejorando la exposición en ediciones sucesivas, intenté secuenciar los principales hitos analíticos — entendiendo por ello los hallazgos más destacados sobre el sentido de esto y aquello—, y mostrar cómo los desarrollos en ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre parecen pertenecerse del modo más puntual, aunque a la exactitud perseguida por

las primeras corresponda en las segundas poner de relieve una u otra estructura orgánica. Dos lustros después —cuando el texto había pasado tres revisiones—, empezó a llamarse *Génesis y evolución del análisis científico*, nombre más acorde con su contenido.

Espasa me sugiere reeditar aquellas lecciones, y aprovecho la invitación para centrar la reflexión en el periodo comprendido entre el 500 a. C. y el 500 d. C. Entretanto, pasé cuatro lustros investigando el desarrollo del movimiento comunista, una pesquisa que me ilustró sobre bastantes temas abordados antes con menor conocimiento de causa, y poder corregir dichas imprecisiones ha sido un gran estímulo. Por lo demás, suprimí el aparato crítico añadido al final de cada capítulo, y cualquier rastro del orden bizantino que impone residir en cuadrículas aisladas, como el especialista. Omitir lo último aparecido sobre Aristóteles solo puede ser ignorancia, por ejemplo; pero la alternativa aquí es acercarse o no a una dinámica de conjunto; en cualquier caso nadie puede rozar siquiera la bibliografía acumulada en un solo año sobre pequeñas secciones de la materia, y quien pretenda descubrir el Mediterráneo se emparenta con el erudito a la violeta, que huye por sistema de la fuente primaria, apilando opiniones de segundos sobre terceros, tan ajeno a la dicha del descubrimiento imprevisto como a la paciencia de estudiar.

En investigaciones previas —sobre la cruzada farmacológica y la anticomercial—, su propio objeto impuso no solo referenciar cada afirmación, sino cribar las fuentes, dada una malla de prejuicios que se sostiene en alta medida gracias a falta de escrúpulo en ese orden de cosas, donde legiones de fanáticos se organizan para intentar reducir la información a slogan. Nada parejo lastra rememorar la saga del pensamiento especulativo —del deponente *speculor:* mirar a vista de águila—, que al no verse enzarzado con resistir una u otra propaganda medita todavía más libremente sobre su tema, y puede aligerarse en general de notas. Al mismo tiempo, toda incursión irreflexiva en filosofía de la historia ronda el ridículo de lo obvio, cuando no incurre en el de lo arbitrario, y los anales muestran que solo el carente de sentido crítico volvió de su periplo por ese campo con catecismos.

Reeditar el comienzo de aquel manual se debe a que la dedicación al estudio no me deparó atajos, y mucho menos certezas absolutas; pero sí respeto reverencial por una inteligencia —consciente y, sobre todo, inconsciente— que convirtió en señor del planeta a uno de los animales más

frágiles, hoy acuciado por avances en su propia explotación de las energías, cuyo último logro ha sido vencer la distancia con un traslado casi instantáneo de señales. Abruma ser los dueños, y al tiempo meros accesorios, del monumento levantado por una técnica tan refractaria al control cuartelero como las propias economías políticas; y el brote de mesianismo totalitario mostró que ningún precio parece excesivo si aplaza el miedo, racional o irracional, hasta delegar nuestra libertad en los arbitrios de un autócrata. Esa sed de simpleza solo se aplaca cuando los beneficiarios de cada mesías comprueban las ventajas de preservar iniciativas privadas, aunque décadas de alto confort realimenten la amnesia con seudohistoria, en la tradición del zelote judío, donde *plus ça change, plus c'est la méme chose*.

Sin exhibir la inflexibilidad de una secta, ni operar de modo análogo al cronómetro, la historia del espíritu científico se articula más bien sobre mecanismos como el sensor, donde los imprevistos se suceden sin pasar por dictámenes oficiales. Allí una conciencia no hipotecada a ideas fijas observa todo con ilimitada curiosidad, y su resultado es una antología de intuiciones veraces, benévolas y bellas, tres ventanas abiertas por la disposición a saber y expresar. El lector juzgará si las páginas siguientes justifican esta afirmación, y le resulta de alguna utilidad el esfuerzo por no divorciar el desarrollo de la ciencia llamada dura y el de la otra.

Entiendo que la filosofía solo se distingue de la ciencia cuando cultiva el diario íntimo o el sermón edificante, como Schopenhauer o Kierkegaard, géneros donde cabe la obra maestra pero no el saber por saber, que deslinda al investigador de quien pretende confirmar, en vez de abandonarse a la cosa investigada. En esta pesquisa los hallazgos reaparecieron al coordinar lo expuesto ahora con datos ignorados hasta hace poco, y diría que las líneas antiguas y nuevas quizá rondan la proporción de 1 a 100.

PRÓLOGO

No es quizá evitable un concepto difuso de lo primitivo, donde se juntan civilizaciones antiguas o extinguidas, países depauperados y comunidades ágrafas; y sería ingenuo omitir nuestra tendencia a ignorar, mirar sesgadamente o condenar lo distinto, matriz común de todas las perspectivas etnocéntricas. Para que lo diferente evoque curiosidad sostenida, en vez de suspicacias, es preciso que haya florecido la semilla del espíritu científico, pues en otro caso la propensión de cada grupo a considerarse superior se elevará a artículo de fe, y cuanto menos poder ostente en el concierto de los pueblos más reclutará creyentes en su condición de elegido. Esta autocomplacencia se mantuvo largo tiempo limitada a fundamentos teológicos, y parecía en crisis al advenir la secularización, aunque las religiones políticas alumbraron recidivas tan enérgicas como la sociedad bolchevique y su émulo nazi, donde sin necesidad de sanción divina algunos se sintieron no ya superiores, sino llamados a existir en exclusiva.

Cabe alegar que la civilización occidental es etnocéntrica, y trata al resto con una combinación de altanería, ignorancia y codicia, según empezó alegando Edward Said en el pionero ensayo *Orientalismo* (1978), tan oportuno como cualquier otro llamamiento a sustituir clichés y prejuicios por neutralidad valorativa y rigor empírico. Con todo, lo que ese texto imputa a Occidente no es ignorar rasgos de un Oriente reducido por él mismo a Oriente Medio, sino que «el orientalismo parte del colonialismo […] y los árabes son algo más que fuentes de petróleo y terroristas», sin precisar qué ideas e instituciones están siendo suplantadas por estereotipos. De hecho, Said fue un palestino formado desde la adolescencia en inglés y francés, que optó por nacionalizarse norteamericano y acabó viviendo de disertar en la principal universidad de Nueva York, Columbia, cuyos

escritos no comprenden uno solo dedicado a fuentes árabes. Adherirse al relativismo cultural de sus maestros —Derrida y Foucault— le bastó para aseverar que, lejos de «ser tan diferentes», occidentales y orientales se distinguen ante todo por explotar o ser explotados.

Esta tesis merece un breve comentario, porque, además de crear la rúbrica «estudios postcoloniales» —ramificada desde entonces en múltiples disciplinas y departamentos académicos—, cronificó la costumbre de defender una civilización sin necesidad de estar informado sobre ella, prescindiendo de lo sustantivo en la comparación de pueblos y culturas. Solo el espíritu occidental destina recursos a preservar, estudiar y difundir manifestaciones de las demás civilizaciones, a través de arqueólogos, paleógrafos, filólogos, historiadores y antropólogos, que contrastan con el olímpico desinterés de las demás hacia ella. Siempre convendrá denunciar la inclinación etnocéntrica; pero es memorable que las teóricas víctimas de la autocomplacencia occidental no destinen un céntimo, ni a saber de sí en términos científicos ni a saber de nosotros al mismo nivel.

Cuando las rentas del petróleo sufraguen en Riad, Kuala Lumpur o Teherán cátedras como la de Said en Columbia, donde profesores occidentales diserten con total autonomía, los platillos de la balanza empezarán a equilibrarse. Por ahora, ningún otro marco cultural ha introducido el etnocentrismo como concepto autocrítico, y solo en sus confines hay medios para rescatar tradiciones y monumentos sepultados por la desidia, como Angkor o las pirámides mesoamericanas. Mientras unos estudian el nexo entre temperamentos y territorios deprimidos económicamente, otros lo imputan a agresión ostensible o «simbólica», sin perjuicio de ser al tiempo los únicos dispuestos a exaltar la agresión.

En cualquier caso, lo que para *Orientalismo* son «discursos de poder, ficciones ideológicas y grilletes forjados por la imaginación occidental» no apunta ya hacia un área geográfica sino política, definida por la presencia o ausencia de ciertas garantías individuales. Al oeste corresponden hoy Washington y Bruselas, tanto como Singapur y Tokio, y los únicos desinteresados por sus respectivas tradiciones son docentes acogidos a la panoplia de Estudios Poscoloniales, cuyo denominador común es concebir el mestizaje como «asimilacionismo», y no como acto compasivo, además de pragmático. Sartre vio en cualquier transfusión una renuncia a «la venganza redentora», e instruyó a quien moriría de leucemia atribuyéndolo a la CIA, el martiniqueño Franz Fanon, cuyo *Piel negra máscaras blancas*

(1952) constituye el primer llamamiento a identificar la raza blanca como culpable nuclear de los males humanos.

Fanon inspiró a Said —un empleado menos enfurecido, por razones obvias—, asegurando en definitiva la vigencia de Lenin, paradigma de una eugenesia indiferente al equilibrio de mayorías y minorías, urgida por cumplir la necesidad histórica prevista por el materialismo dialéctico. Con todo, junto a maneras de pensar y obrar que aspiran a tornarse coactivas, el legado primario de Occidente son maneras de pensar y obrar que convencen sin coacción, fundiendo libertad y conocimiento. Eso consiguió el malogrado William Jones (1746-1794) durante sus años de estancia en Calcuta, que fructificaron en descifrar el sánscrito, dando a los brahmanes la oportunidad de leer otra vez sus textos sagrados, mientras ponía de paso en circulación la lingüística comparada, con el esquema del indoeuropeo.

Más laborioso está siendo preservar, transcribir, descifrar y catalogar el gran basurero de escritos descubierto en Oxirrinco, un enclave egipcio, donde toneladas de textos públicos y privados —entre ellos, las más antiguas ediciones del Antiguo Testamento y varios Evangelios apócrifos— empezaron a reconstruirse desde 1898, con frecuencia a partir de fragmentos no superiores a los dos centímetros, redactados en una docena de lenguas, merced al patrocinio de la Universidad de Oxford. Esa fuente nos ha deparado ya unos seis mil documentos, que palian muy remotamente los dos incendios de la Biblioteca de Alejandría, atizado uno por zelotes cristianos y otro por sus equivalentes árabes, pues la benevolencia de estudiosos y filántropos promete seguir recuperando al menos parte del medio millón de papiros restante.

He ahí dos obsequios del espíritu occidental a las demás culturas, que docentes financiados por él —entre ellos, Said— se permiten no mencionar siquiera, convencidos de tener bastante con sugestiones marxistas a lo Sartre, filtradas por docentes ulteriores de erudición tan pintoresca como los mencionados Derrida y Foucault, singulares ambos por no reunir la bibliografía estándar en tesis doctorales. Con su norte de indolencia travestida, los estudios poscoloniales siguieron acogidos a la subvención de sus metrópolis previas, y andando el tiempo dieron el paso adelante de considerar «cuán pervertido, inhumano, demente, salvaje y retrógrado es el mundo occidental». Fanon insistió en que debía ser «irrelevante», y aludido en las escuelas solo para recordar al negro la tiranía física y «cultural» del blanco; pero hoy es también «infiel» y «renegado».

La frase antes entrecomillada corresponde al teóricamente enciclopédico Muhammad Qtub (1919-2014), profesor entre otros de Osama bin Laden en la llamada Universidad de Riad, para el cual no hay duda, por ejemplo, de que «fue sistemático en Europa quemar vivos a partidarios del heliocentrismo», y cuyo libro más difundido —*La apostasía del siglo* XX — se centra en una «anatemización activa» del infiel: además de excomulgarlo, procede exterminarlo mediante guerra santa *(yihad)* . Lo retrógrado y salvaje de Occidente define también a cualquier otra cultura, religión o régimen político «ajeno a la ley divina», un código cuyos artículos no ofrecen materia de discusión para el fiel «auténtico», iluminado por la verdad genuina.

Comprobaremos que una a una, y en su conjunto, estas proposiciones aparecen definidas ya como incoherencias («sofismas») en el *Organon* aristotélico; pero aquí es suficiente recordar el estado actual de cosas, donde solo el yihadista y sus compañeros de viaje abogan por perseguir activamente el libre examen. Con mayor o menor conciencia de ello, el resto se ha acostumbrado a ver en el hinduismo, y en las enseñanzas de Lao-Tsé, Buda y Confucio, una tradición de influjo comparable con cualquiera de las occidentales, y solo añadir mala fe a la ignorancia propondrá cosa distinta de adaptarlas a la vida moderna, como acontece en India, China y Asia meridional. Convertido en sociedad de la información, buena parte del orbe está menos expuesto que antes a pueblos elegidos por Dios o autócratas terrenales, aunque se renueven sin pausa los pretextos para defender la discordia, y convertir complejos de inferioridad en supremacismo.

1. La unidad del pensamiento mágico

Tras gozar inicialmente de una acogida entusiasta, la idea de relacionar la infancia, la mentalidad primitiva y ciertas formas de trastorno mental como manifestaciones de un mismo proceso ha ido hallando más y más oposición, por motivos que pueden empezar a ventilarse con algunos ejemplos.

Notando una corriente de aire fresco, una niña de tres años corre a tapar un muñeco para que no se acatarre, aparentemente incapaz de distinguir lo vivo de lo inanimado, movida a ello por un paralogismo que irá desapareciendo de modo espontáneo con su propio crecer. En otro

escenario, el sacerdote católico levanta una fina oblea diciendo que es la carne de un difunto resucitado, y chamanes tanto bantúes como esquimales aseveran estar en varios sitios al mismo tiempo, paralogismos no tan llamados a desvanecerse andando el tiempo, pues describir en términos profanos actos religiosos desafía la corrección política. Supongamos, por último, que se trata de alguien que lleva semanas conversando con el cadáver de cierto escarabajo, algo no menos raro pero carente de la ternura o piedad evocada por infantes y autoridades clericales, que incluimos sin remordimiento en el capítulo demencia.

Observar que la infancia, ciertos ritos sacros y la esquizofrenia sostienen incoherencias del mismo corte sería incurrir en un sofisma típico —el de *pars pro toto* o identificación de algo por coincidir en algún predicado, como la nieve y la cal, ambas blancas—, si no fuese porque, en vez de pontificar sobre cosas distintas sugiere la unidad del pensamiento mágico. En efecto, antes del criterio que aspira a la coherencia lógica, y se atiene a datos empíricos, hay siempre fe en alguna capacidad prodigiosa, y así como la vida debuta con fetos inicialmente ciegos, el intelecto empieza a desperezarse imaginando imposibles. El imposible primario es cualquier conexión *inmediata* entre voluntad y mundo, cualquier poderío directo del ánimo sobre lo natural, y en eso consiste la promesa preservada por el mago.

El deseo de comer evoca llanto, y si ese ritual instintivo cuenta con cuidadores producirá lo buscado. Casi tan espontáneamente como el niño llora el hombre religioso reza, prescindiendo ambos de que cualquier modificación del medio requiere un conocimiento imparcial de las circunstancias, y actos acordes con ello, cuyo denominador común es un trabajo u otro, entendiendo por ello «paciencia ante lo negativo» (Hegel). La magia suplica lluvia en verano, y el trabajo construye aljibes para recoger la del invierno; pero hacer cisternas requiere nociones acertadas sobre muy diversas cosas, previsión y, sobre todo, digerir la certeza de que el mero deseo no basta para crear lo deseado.

Técnicas y ciencias son el fruto de aceptar el camino laborioso e indirecto, la mediación del deseo, frente al «sueño de omnipotencia» (Freud) inspirador de su expresión ritualizada, que solo puede prevalecer en un mundo agitado por innumerables fantasmas, domados con ceremonias dirigidas a anular el ataque de algún ser solo supuesto, y uno de los

invariantes en pueblos ágrafos es remitir cualquier infortunio a dardos y males de ojo lanzados por brujos.

Jerarquizados por lo fundamentales que sean para individuos y grupos, todos los objetos son dioses a su manera, y ninguno trasciende tampoco el carácter de un interlocutor que otorga o niega anhelos. Si se prefiere, el deseo no templado por admitir la objetividad de la naturaleza multiplica lo sobrenatural al precio de hacer ubicuo el delirio persecutorio. Paralelamente, oscilar de un conjuro a otro aplaza concentrarse en obras colectivas como la escritura, impidiendo de paso la acumulación de memoria suficiente para asumir empeños industriales, o siquiera descubrir una agricultura no pueril. La existencia transcurre idílicamente según algunos —los nostálgicos del buen salvaje—, y, en todo caso, al margen de la complejidad. El carácter idílico de dichos grupos tiene una de sus ilustraciones más informadas en *Tristes trópicos* (1955), la obra maestra del antropólogo Claude Lévi-Strauss.

Vitalidad y metáfora: la semilla del sentido

Por lo demás, el talante mágico no puede reducirse a proyección irreflexiva. El egiptólogo Henri Frankfort adujo que la diferencia fundamental entre el hombre antiguo y el moderno es que para el segundo los fenómenos de la naturaleza son impersonales y neutros, mientras para el primero son en general un «tú», situado a caballo entre lo pasivo de la impresión y lo activo de la fantasía. Algo parejo sostuvo Ernst Cassirer, cuya monumental *Filosofía de las formas simbólicas* concibe el pensamiento prefilosófico como un universo misterioso, elocuente e intenso, rebosante de vitalidad, que antes o después desemboca en leyendas, donde lo real empieza a insinuarse a través de nexos antes despreciados, como crece la percepción del infante diferenciando lo efectivo de lo pretendido.

De ahí que el primer paso de la voluntad hacia la inteligencia llegue con algo tan inconsciente como la metáfora, vinculando elementos heterogéneos mediante analogías. De manera metafórica se articulan lo excepcional y lo natural, lo interior y lo exterior, el rito y su justificación.

> Ju-Ok, el creador, hizo una gran vaca blanca que surgió del Nilo, dando nacimiento a un niño y amamantándolo.

Ejemplarmente esquemática, esta leyenda de los shiluk modernos subraya el abismo entre ágrafos y letrados al contrastarse con otra leyenda del antiguo Egipto, que corresponde a las riberas del mismo río y contempla también una generación:

> Atum, el hombre primordial, surgió de las aguas. Sus primeros hijos fueron el aire y la humedad, que engendraron la tierra y el cielo.

En ambos casos, un grupo humano ofrece explicaciones sobre el origen, en el primero de ellos limitando el portento al amamantamiento directo de un niño por parte de cierta vaca, con un desinterés hacia consideraciones cosmogónicas que apunta no tanto a una reflexión como a poner en palabras determinado culto previo. Su «creador» solo se distingue de un granjero por crear en vez de criar a la vaca primordial, mientras Atum expone la esencia de la magia —el sueño de omnipotencia— con claridad y audacia, viendo en el hombre «primordial» al hijo de las aguas que por su parte engendra la tierra y el cielo, adelantándose con ello más de un milenio al antropomórfico Yahveh hebreo.

La distinción entre aire y vacío no será planteada de modo explícito hasta Anaxágoras, y aunque el estado gaseoso del agua podría ser una certeza muy anterior, la leyenda egipcia ofrece en el siglo XXI a. C. una cosmogonía desarrollada, que reconduce la diversidad del mundo a una combinación de los cuatro elementos, mediada por el hombre mismo. Esto indica que la inteligencia es ya capaz de separar y reunir —analizando en sentido estricto—, y que el tránsito del lenguaje denotativo al discurso metafórico-analógico se ha consolidado, hasta manejar fluidamente la noción de génesis. Una evidencia inmediata como la fertilidad animal logra extrapolarse hasta ofrecer matrices combinatorias para el *de algo surge todo*, convicción inmemorial que se mantiene de alguna manera sorda y muda antes de desdoblar al ser humano en dioses y hombres.

Por su parte, eso supone que la leyenda haya pasado de su forma oral a escritura, y, en vez de ceñirse a nombrar esto y lo otro intuya relaciones que explican el mundo por primera vez, construyendo mitos a tales efectos. La trivialidad se jacta de no discurrir en términos alegóricos sino realistas; pero cualquiera de los mitos célebres contiene expresiones concisas y profundas sobre la experiencia, donde el señuelo de contar la historia de otros permite al mitógrafo contarnos la nuestra, cosa conmovedora y oportuna siempre.

Platón fue uno de los pocos mitógrafos con nombre propio, aunque ninguno de los grandes pensadores habría dudado en completar su propia

obra proponiendo uno o varios, pues esa forma indirecta de invocar lo general desde casos singulares no está reñida con el sentido crítico, como suele estarlo el rito. Por lo demás, fue casi siempre un espíritu tan anónimo como el del refranero quien elevó la metáfora a alegorías del tipo encarnado por Gilgamesh, Noé, Sísifo o Ulises, donde lo inesencial es alguna existencia efectiva, y el núcleo lo forman conflictos recurrentes de la condición humana. En vez de sermones y confidencias narran vidas como la de Antígona, una joven atropellada por «el derecho de las sombras contrapuesto a la ley del día», que debe desafiar al rey porque no permite enterrar a su hermano, hijo como ella del rey previo, su padre/hermano Edipo.

Cuando Grecia descubra la democracia esta tradición inspira dramas como el de Sófocles, que se sigue escenificando por su capacidad para ilustrar los trances desgarradores del cambio social. La misma atención al conflicto urdido por el progreso ilustra el sacrificio de Ifigenia para auspiciar la expedición a Troya, testimonio de prácticas que se habían tornado monstruosas poco antes, y de ahí que la versión de Eurípides lo edulcore con un salvamento protagonizado a última hora por Hércules. Ese retoque confortó a los ultrajados por cualquier sacrificio humano, gentes que apenas existían antes de aprobarse constituciones adaptadas al principio *un hombre un voto.* Sin embargo, el mito no solo describe encrucijadas, y en más de un caso justifica cultos, con crónicas tan coloristas y concisas como la del pecado original:

> La serpiente preguntó a Eva si Dios le había prohibido comer algún fruto del jardín. Ella respondió: ‘podemos comer el fruto de cualquier árbol del jardín salvo el que se encuentra en su centro; Dios nos ha prohibido comerlo o siquiera tocarlo, y si lo hacemos moriremos’. La serpiente repuso: ‘Por supuesto que no moriréis. Dios sabe que tan pronto como lo comáis se os abrirán los ojos, y seréis como dioses, conociendo tanto el bien como el mal’, y cuando Eva vio que los frutos de ese árbol eran buenos de comer y atractivos tomó algunos y los comió. También dio algunos a su hombre, y él los comió. Entonces los ojos de ambos se abrieron, y descubrieron que estaban desnudos, por lo cual se cubrieron entrelazando hojas de higuera *(Génesis* 3, 1-7).

El escriba encuentra así un modo gráfico de afirmar que la naturaleza humana lleva consigo separarse de la vida animal, donde la inocencia y la inconsciencia coinciden. En otras palabras, asumir la responsabilidad de una conciencia nos equipara con los dioses por vena creativa y discernimiento moral, aunque descubre al tiempo la necesidad del dolor y la muerte, reclamando de inmediato nuestro esfuerzo.

> Y dijo Dios a Adán: «Porque has escuchado a tu mujer, y comido del árbol que te prohibí, maldigo el suelo que pisas. Con trabajo obtendrás el alimento de cada día. Te ofrecerá espinas y cardos, condenándote a comer plantas salvajes. Te ganarás el pan con el sudor de tu frente hasta que vuelvas al suelo del que saliste, porque polvo eres y allí regresarás» *(Génesis* 3, 17-19).

Yahveh ha lanzado maldiciones comparables a la mujer y a la serpiente líneas antes, pero aquí solo nos interesa cómo el Edén, los distintos árboles y el resto de circunstancias particulares son conceptos dramatizados. Un creador descontento con criaturas díscolas, el humano destino del trabajo y la escisión del bien y el mal escenifican la situación de un sujeto que lamenta dejar atrás el reino de las pautas instintivas, y siquiera sea secretamente se enorgullece también de haberlo hecho. Docenas o centenares de páginas escritas en prosa analítica difícilmente mejorarían lo trasmitido por el escriba en doce líneas, cuya grandeza descansa sobre un discurso que todos entienden, sin degradarse tampoco a moraleja simplista.

2. Variantes de lo sacro

En la mitología sumeria, por ejemplo, esta ruina de lo natural inmediato al consolidarse la cultura irrumpe con la historia del salvaje Enkidu, compañero del semidiós Gilgamesh, que vivía entre los animales y hablaba con ellos; pero al ser iniciado en el amor carnal gracias a una ramera sagrada, sacerdotisa de Ishtar, deja de poder comunicarse con las bestias y ser obedecido por ellas. Cuando Enkidu muera —tras insultar a Ishtar, la Venus sumeria—, a su amigo Gilgamesh no le queda sino «seguir adelante» con la carga de finitud e indigencia adherida a la condición humana. No encontramos en ese contexto el rechazo del trabajo, concebido como castigo primario en la alegoría de Eva y Adán, sin duda porque la esclavitud todavía no se había convertido en pauta laboral, y en vez de muchos siervos por cada hombre libre —como en la Atenas recién derrotada por Esparta— reinaba la proporción inversa. Cuando la sociedad esclavista europea empiece a colapsar, desde el siglo XIII , el trabajo experto se irá concibiendo cada vez más inequívocamente como la principal bendición humana.

El mismo procedimiento de dramatizar conceptos, y finalmente el mismo conflicto, informa otro de los mitos señeros en la cuenca mediterránea, que refleja el paso del Paleolítico cazador y nómada al Neolítico agrícola y sedentario. Perséfone, hija de Démeter, diosa de la fertilidad, es raptada mientras recoge flores del campo por Hades, dios de las moradas

subterráneas que confinan a los muertos, y en represalia su madre decreta una plaga de esterilidad amenazadora no solo para el ser humano sino para los propios Olímpicos, privados en lo sucesivo de fieles, templos y ofrendas. Dejando caer la perla conceptual oportuna —a saber: que solo los humanos aseguran a los inmortales «no carecer de honores»—, el anónimo llamado *Himno homérico a Démeter* añade que los dioses se reunieron en cónclave para suspender la catástrofe, y alcanzaron el compromiso de que Perséfone pasara parte del año junto a Hades, y parte en la superficie, junto a su madre.

Esto ilustra el ciclo del cereal granado —regalo primordial de Démeter—, cuya existencia alterna la fase de florecimiento con la de espora o semilla, y la conmemoración del acuerdo funda los Misterios de Eleusis, que al menos durante milenio y medio fueron la institución pagana más prestigiosa, símbolo último de la cultura grecorromana, donde, tras esperar lustros y décadas, los millares de peregrinos *(mystes)* reunidos cada año en Atenas —venidos de los cuatro confines y pertenecientes a todos los estratos sociales, sujetos a la única condición de no haber incurrido en homicidio— atravesaban un trance de muerte y resurrección capaz de enseñar «el sentido de la vida» (Píndaro), y «hacer tres veces felices a quienes partirán hacia el Hades» (Sófocles).

Sabemos que los administradores de estos Misterios distribuían una papilla compuesta por harina y menta, y hasta hace poco la eficacia infalible de su rito —capaz de conmover a intelectos tan realistas como Aristóteles, Cicerón y Marco Aurelio, sin producir un solo testigo decepcionado por la experiencia— ignoró la posibilidad de refuerzos químicos, a despecho de que en todos los continentes y desde tiempo inmemorial los chamanes usen plantas y hongos psicoactivos para sus ceremonias iniciáticas. Pero minuciosas investigaciones sobre el terreno muestran que en la llanura rariana o eleusina abunda el hongo *Claviceps purpurea* o cornezuelo, un parásito de los cereales rico en alcaloides —varios de ellos muy tóxicos, y al menos uno pariente cercano de la LSD—, que pueden separarse por un procedimiento tan sencillo como sumergir las gavillas de cereal parasitado y reservar ese agua, dejándola evaporarse hasta que solo quede un fino poso.

Todo el resto sobra, porque los alcaloides más tóxicos no son hidrosolubles, y basta mezclar ese poso con harina de cereal no atacado por el cornezuelo para evocar provocar trances intensos de ebriedad en la multitud de peregrinos, que recibían la papilla al caer la noche y «viajaban»

hasta rayar el día. Es verosímil que los chamanes de Eleusis combinasen dicha ingesta con lecturas del himno a Démeter, música y danzas, a la luz de hogueras y hachones que difícilmente evitarían zonas de penumbra, en un recinto tan vasto como el que se conserva; pero la oscuridad promueve la introspección buscada, y hasta qué punto esos «psicopompos» se precavían de peregrinos inidóneos lo índica que meses antes seleccionasen a los aspirantes celebrando unos Misterios «menores».

Nadie podía repetir iniciación, y todos juraban por su vida mantener la más absoluta reserva, si bien unos pocos —entre ellos Alcibíades— fueron acusados de profanar la iluminación administrándose el brebaje en privado, y condenados por impiedad. Dos generaciones antes, Esquilo evitó el castigo previsto para indiscretos, alegando que mencionar en una de sus tragedias la espiga de cereal mostrada a los peregrinos no le había parecido sacrílego, y en todo caso pedía perdón. De hecho, una de las más bellas y famosas vasijas griegas, del siglo V a. C., muestra a Démeter con Triptólemo —cuyos descendientes administrarían milenariamente el rito eleusino— portando tres espigas parasitadas o al menos vencidas en vez de enhiestas.

Myo, raíz de *mystes* y *mysterion*, significa «cerrar la boca», «callar», y el secreto riguroso reforzó la iluminación buscada, deslindando su experiencia de ebriedades profanas. Demolido a principios del siglo V por obispos cristianos —concretamente los arrianos que acompañaban al godo Alarico—, la desaparición de este santuario prehomérico marca la decadencia de un paganismo que había fundado ritos análogos en toda la cuenca mediterránea, unas veces con Misterios itinerantes como los de Isis, Serapis y Dionisos, otras sedentarios como en Andania, Sabazios, Samotracia o la propia Eleusis.

Velados tradicionalmente como fenómenos de simple credulidad, coordinaron botánica psicoactiva con cultos sin ortodoxia que los europeos no volverán a encontrar hasta el descubrimiento de América, porque la comunión ofrecida por los hierofantes eleusinos no fue una profesión de fe como la ofrecida por el monoteísmo judio-cristiano y el islámico. Entretanto, la proverbial tolerancia pagana cedió paso a una cacería de herejes, literalmente «los de otra opinión».

I. TIPOS, ARQUETIPOS Y TROQUELES

La potencia del mito escrito es proporcional a la sobredeterminación que exhibe cada detalle de sus peripecias, pues la serpiente del Edén tiene razón, y por ejemplo comer el fruto prohibido «abrió los ojos» haciéndonos «como dioses». Dicha sobredeterminación enriquece los ritos arcaicos con un sentido intelectual propiamente dicho, donde el pensamiento discierne estratos de significado y los combina, intuyendo relaciones como coexistencia, exclusión y sucesión. La luz ofrecida por ellas torna progresivamente arduo sostener el sueño de omnipotencia. La ironía implícita en el mito mueve de un modo u otro a considerar las razones de la muerte, y las consecuencias de la civilización, introduciendo como mensaje subliminal una renuncia al nexo inmediato del impulso interno con lo exterior.

Descubrir en la oposición el fondo último determina que el Sol haya de «vencer» cada día a las tinieblas, los dioses benéficos a los maléficos, los héroes a los monstruos, el orden al caos, las aguas al fuego y el fuego a las aguas; pero esto no está lejos de reconocer que el hombre debe vencerse a sí mismo, dominar el miedo, someter sus inclinaciones más particulares a lo común, hacerse capaz de soportar su propia insignificancia en el concierto cósmico. Para quien lo logre el premio es un presentimiento oscuro aunque consolador: conocer, y no solo invocar, los principios de las cosas. Entretanto, la gran cuestión pendiente seguirá siendo si lo sagrado puede desligarse de la violencia en sí, denominador común de invocaciones canalizadas mediante sacrificios sangrientos.

1. La unidad de las unidades

Los restos humanoides más antiguos parecen corresponder al Pleistoceno, una era de grandes glaciaciones donde controlan ya el fuego y utilizan instrumentos de sílex, un tipo de piedra astillable, siendo las presas casi única para el león de las cavernas, una criatura extinguida progresivamente por la propia conquista del fuego. Hacia el 50000 a. C., los paleontólogos estiman que, agrupados en hordas poco numerosas, nuestros ancestros pescaban, cazaban y recogían frutos viviendo en grutas, salientes rocosos y chozas de piel. Individuos representados con bastón de mando coexisten con signos de veneración por la fecundidad y canibalismo ritual. Sobre ese marco de costumbres incide el cuarto período glaciar —llamado de Wurms y concluido hacia el 10000—, que torna estéril buena parte del territorio. A dicho desafío las hordas responden quizá con novedades como domesticar e hibridar animales.

Cadáveres incinerados, atados e inhumados en tinajas apuntan a un culto al antepasado, que acabará diferenciando estirpes por el número de ancestros a quienes honra con ofrendas cotidianas, y entre el cuarto y el quinto milenio comienza lo que Gordon Childe llamó Neolítico, donde hay cultivos, cría de rebaños numerosos, cerámica, cestería, tejidos y avances en la construcción, representados por ladrillos y megalitos; el transporte fluvial usa barcas de piel y el terrestre carros de ruedas macizas, pues la metalurgia constituye un arte que progresa más lentamente.

La consecuencia de estos cambios fue un incremento de población, que al coincidir con hielos perpetuos sobre grandes extensiones impuso migrar hacia cuencas fluviales, creando «culturas hidráulicas» (Wittfogel) donde el trabajo se diversificó y jerarquizó; tras el rey-pontífice aparecen sacerdotes, guerreros, funcionarios, artesanos, comerciantes, labradores, clientes y siervos. Entretanto, el fortalecimiento de la interdependencia creó una prestación gratuita de trabajo personal, la corvea, y una entrega de bienes a título de tributo que precede a la ciudad-mercado, una institución en principio teocrática, donde las representaciones sobre un juicio posterior a la muerte alternan con sacrificios rituales. Hacia el siglo XXXV aparecen en Uruk, precisamente como medio auxiliar para la contabilidad del gran templo, las primeras tablillas de arcilla escritas, con las cuales nace el registro histórico.

Hacia el 1300 a. C., en un Egipto que es por entonces la potencia más próspera y poderosa del Mediterráneo, el faraón Amenhotep IV se rebautiza como Akhenaton (siervo de Aton) y sustituye el panteón tradicional de dioses por el culto a uno solo. Textos descubiertos hace relativamente poco muestran que rezaba a un Dios no tanto severo como donante de vida, presentando como principal ofrenda un ánimo de agradecido reconocimiento. Sobre las tumbas de Tel-el-Amarna, la efímera capital que fundó, vemos junto al tradicional dios solar con cabeza de halcón una imagen nueva, que representa al propio Sol como un disco desnudo, desde donde parten rayos en todas direcciones. Cada rayo termina en una mano, que sujeta el símbolo de la vida.

Este monoteísmo naturalista y elegantemente racional podría ser el origen de la religión judía [1] , y resuena en un himno a la deidad generosa como el salmo 104. No obstante, los judíos acabarán venerando a cierto sujeto no definido por la magnanimidad *(«Yo, Yahveh, soy un Dios celoso»)* y sin rastro de naturaleza física, que no cesa de dar órdenes e impartir castigos. Su insistencia en la destrucción de cualquier culto distinto del suyo ha llevado a considerar hasta qué punto fue en origen no tanto un monoteísmo como una monolatría, centrada en prevalecer sobre deidades vecinas. Sea como fuere, ni la casta militar egipcia ni la sacerdotal aceptaron las reformas de Akhenaton, que quizá fascinado por su intuición descuidó el gobierno del reino, y el politeísmo tradicional no tardó en restablecerse.

Por lo demás, lo pertinente para nosotros del Dios único es remozar el pensamiento mágico, adaptado antes al tumulto infinito de voluntades con aspiraciones a regir sobre las cosas, pues el gobierno una sola y etérea entidad impone que cada individuo renuncie a su prerrogativa de invocar prodigios privados, como los ofrecidos por el chamán/brujo. Lo mismo *Génesis* que el himno a Aton y el *Enuma Elish* mesopotámico abundan en prodigios; pero la representación de un rector singular transforma lo diverso desparramado en universo, introduciendo una unidad de la diferencia que es la propia creación.

El ejército de aliados y adversarios locales que cada chamán conjuraba es invitado entonces a reconocer el imperio de ese tercero trascendente, cuyos mandamientos y epifanías jubilan el mal de ojo y los dardos maléficos. En lugar de conjuros se elevarán súplicas al ser supremo, esperando de su benevolencia tal o cual don.

Hábito y sonambulismo

Los cambios unidos al desarrollo de la escritura y las primeras técnicas sugieren que los mitos precedieron a los ritos, aunque lo contrario parece más verosímil, como empezó observando Hegel. Medio siglo después, Robertson Smith —en su tratado *La religión de los semitas* (1889)— propuso que los primeros cultos debieron ser una especie de danzas, de alguna manera similares a los movimientos de pataleo y gesticulación que ejecutan los niños ante ciertos impulsos y estados, así como los propios adultos en situaciones críticas. Con el tiempo esos ceremoniales instintivos se irían retocando y decantando, hasta producir algo análogo a una reflexión.

De hecho, la antropología comparada nace gracias al acopio y coordinación de datos sobre Mesopotamia, Israel y Arabia, acometida precisamente por Robertson Smith junto con algunos colegas suizos y alemanes, que su amigo Frazer ampliará poco después al resto de los continentes, culminando un esfuerzo ciclópeo que los hallazgos arqueológicos ulteriores confirmaron en buena medida. Lo único discutible iba a ser la hipótesis de un matriarcado originario —que los pueblos semitas habrían derrocado al estatuir la «androcracia» belicista y expansiva de los pueblos arios—, pues seguimos sin saber apenas nada sobre el periodo conjeturado por esos sabios, y los adheridos más tarde a su criterio [2] .

En cualquier caso, dichos sabios demostraron la identidad ceremonial de dos pactos en teoría dispares: el de Yahvé con la tribu que le adore, y el de hospitalidad que se ofrece al extranjero. Así como este se convierte en cliente suyo, la tribu se torna cliente de la nueva deidad, y si el grupo dispone de la cohesión interna requerida, podrá convertir a su patrón en dios único. Expulsado del púlpito por sugerirlo, y afirmar que la Biblia «no es literalmente veraz», la Inglaterra de Robertson Smith respetaba ya lo bastante con el conocimiento como para ofrecerle a cambio una cátedra de Filología en Cambridge, desde donde tuvo ocasión de enseñar que «la verdad es consistente, progresiva e imperecedera, mientras cualquier falsedad es autocontradictoria y acaba desintegrándose».

Dichos rasgos empiezan caracterizando por igual a la verdad dogmática y la científica, aunque una sea revelada para siempre y otra se establezca por sucesivas falsaciones (Popper) de sus propias ideas. A diferencia de la sensación, la idea es sinónimo de pensamiento reflexivo, y al preguntarnos

de dónde podría venir la idea fija —que rechaza mantenerse abierta al pensamiento— viene en nuestra ayuda la zoología, y en particular el hieratismo ritual. Gracias a los etólogos, sabemos que, además de actos resueltos sobre la marcha y movimientos instintivos —relacionados con nutrición, higiene, territorio y reproducción—, hay una tercera y caudalosa fuente de conducta, inexplicable en función de esquemas innatos y deliberaciones, cuya constante es prolongar rituales aprendidos.

Según Konrad Lorenz, «su forma imita la de una pauta de conducta variable», sin dejar de ser «un nuevo movimiento de índole instintiva», tan autónomo como comer, huir, acoplarse o agredir:

> Para un ser vivo que no comprende las relaciones causales, es muy útil poder aferrarse a la conducta que una o varias veces ha resultado inofensiva, sin interferir con el fin buscado.

A su juicio, la importancia de este mecanismo es a la larga tal que «todo nació para reforzar el efecto de cierto movimiento ritualizado», pues equivale a intentar moverse con prudencia en un medio esencialmente misterioso, donde se impone una adaptación a tientas, como la del ciego sin lazarillo, incapaz de mantenerse quieto aunque cada paso lleve quizá al precipicio. Este proceso de ensayo y error irá perdiendo su perfil sonambúlico al irrumpir el hombre, un animal con capacidad analítica e inventiva; pero la huella del hieratismo ritual observado por otros vivientes es una avasalladora tendencia a la formación de hábitos, que automatiza amplios sectores del obrar.

Nuestra especie dejó de ser un agente atado a la ritualización por simple ignorancia, aunque sería inexacto afirmar que cultivamos por norma una conducta flexible, basada en pesquisas sobre las «relaciones causales». Tanto como animales reflexivos somos animales de costumbres, hechos a vivir respetando ceremonias heredadas, y sumisos a las rutinas de cada marco cultural como una hormiga a las del hormiguero. También es cierto que con nosotros empezó a ver el ciego, precisamente ampliando el comportamiento guiado por experiencia e inventiva a costa de la esfera hierática, y que el espíritu técnico-científico resultante goza de buena salud. Adoptar hábitos no veda una consolidación del libre examen, y lejos de aborrecer toda ceremonia —cosa a fin de cuentas imposible, e incluso quizá nefasta—, la prudencia sugiere intentar escogerlas tan ecuánimemente como posible sea.

Pocos pretenden hoy herir rompiendo una vasija donde esté escrito el nombre de su enemigo, o manipulando un mechón de pelo suyo; pero se

olvida a menudo que ese desplazamiento del mal fundó instituciones como las dieciocho fiestas anuales dedicadas por los aztecas al asesinato de adolescentes vírgenes, y hasta un dios de la lluvia —Tlaloc— que solo se aplacaba con la ofrenda de niños pequeños. Lejos de ser otro entre los azares inherentes al movimiento sonambúlico, las terapias transferenciales van unidas siempre a un panteón vampírico, con figuras como el propio Tlaloc, requerido de lágrimas infantiles para moderar la sequía.

Aunque ningún pueblo antiguo resistiera la tentación del recurso a un chivo u otro, solo algunos cultivaron sistemáticamente los sacrificios humanos, ofreciendo un testimonio de infelicidad colectiva quizá indisociable de aquello llamado antes paciencia de lo negativo —disposición a mitigar lo inhóspito del mundo con trabajo—, base para optar por la intimidación del prójimo, en detrimento de llegar a acuerdos con él. Aquí coinciden espartanos, polinesios, jíbaros, celtas, zulúes y mayas, culturas más inclinadas al augurio que a perfeccionar el arado o la rueca, gracias a las cuales persistió una identidad de sagrado y la violencia.

Pero hasta los aztecas tuvieron terapias alternativas a la del chivo —de hecho, su botánica medicinal deslumbró a los boticarios europeos—, y para explicarnos el recurso sistemático a dioses ávidos de sangre parece realista tomar en cuenta el valor de lo laico en unas y otras sociedades.

2. La magia mesiánica

Todavía en el año de Woodstock, el Pol Pot de Guinea Ecuatorial, Macías, planteaba como remedio infalible los caldos de recién nacido, una medicina transferencial potenciada por las virtudes regeneradoras del canibalismo sagrado; y tampoco hace falta recurrir a culturas e individuos excepcionalmente nauseabundos para topar con la creencia de que el mal propio puede ser absorbido por otro, pues todo linchamiento cumple dicha esperanza de manera más o menos explícita, arropado cada agresor individual por su incorporación a una masa de acoso. Pioneros en tantos campos, los griegos fueron también los primeros en denunciar lo inútil del mecanismo expiatorio, mediante un ataque simultáneo de la medicina científica y los padres del género trágico. Hipócrates afirmó que la cura sacrificial es una divisa de charlatanes incompetentes, y Esquilo tronó

contra el sacrificio de Ifigenia (para auspiciar la toma de Troya) como obra de «sacerdotes dementes y autócratas».

Vale la pena tener presente también que en griego clásico *phármakon* significa «droga» (en su triple sentido de «remedio, veneno y cosa portentosa»), mientras *pharmakós* significa «chivo expiatorio», y las religiones mistéricas premonoteístas —empezando por el rito eleusino— combinan de manera inextricable magia, farmacia y religión. Los cultos helénicos son ajenos a la institución del sacrificio transferencial, sobre todo si se comparan con cultos como el judeocristiano, donde innumerables infieles serán purificados en la hoguera por su propio bien, unido al de los demás, y ya Adán y Eva podrían considerarse una variante *light* del *pharmakós.* La cólera de Yahveh solo se aplaca con ofrendas de sangre, Abraham está dispuesto a ofrecerle la de su hijo Isaac, y Jesús resulta ser el «cordero que lava los pecados del mundo».

De inexagerable repercusión sería que él —y algunos otros israelitas ulteriores como Simón bar Kokhba— fusionasen al chivo expiatorio con el líder ansiado *(maschiach* en hebreo, *christos* en griego, *mahdi* en arábigo), precisamente cuando la ceremonia de pagar y cobrar por otro empezaba a parecer una antigualla bárbara. De hecho, bastó reunir al individuo usado como esponja para las impurezas con un ángel exterminador, ariete de los descontentos, para que el desprestigio de la transferencia mágica se invirtiese, gestando en aquellos confines la fe militante del *fanaticus* (de *fan:* «templo»), un sujeto tan desconocido como inicialmente absurdo para el grecorromano.

El desprestigio de los sentidos

La primera figura capaz de creer antes de ver, ignorando el sentido crítico convencional, fue el Abraham adoptado por judíos, cristianos e islámicos, que *Génesis* presenta como uno de los terratenientes más prósperos de la zona, con rebaños compuestos por miles de cabezas y centenares de siervos. Al pedirle Yahveh la sangre de su hijo Isaac, el patriarca no mostró sorpresa, sino que se puso en camino con dos servidores y el muchacho, portando este «la madera del holocausto». Isaac preguntó al rato dónde estaba el animal previsto, obteniendo como respuesta un «Dios proveerá», y el escriba omite precisar si más adelante se resistió o no a poner el cuello

sobre el degolladero. Solo retoma su hilo al aparecer un ángel con la orden de preservarle, añadiendo que en ese justo momento Abraham vio «un carnero preso por la maleza, y pudo cumplir su ofrenda». Tras haberla hecho, recibió «otra promesa de descendencia numerosa y prosperidad en premio a su obediencia» *(Génesis* 22, 1-19). De ella acabaría formando parte también la resurección y el compromiso con el más allá en el más acá, que «muere porque no muere» en la expresión de Santa Teresa. Pero eso merece ir siendo contextualizado.

Precisar qué sabía el hombre antes de la pleamar salvífica solo será una pesquisa relajada si su hilo es observante en vez de apologético, y en este orden de cosas el último equívoco a despejar es la relación de técnicas y artes con el propio conocimiento. Cabe suponer que las herramientas se limitan a simplificar operaciones, y el arte a representar lo ya hecho; pero así como el rito precede al mito, la alfarería y las técnicas escultóricas anteceden a actos como moldear al hombre, y sin carpintería, labranza y metalurgia son impensables los conceptos de organismo y función.

En otras palabras, llegamos indirectamente a nosotros mismos desde una figuración y construcción del entorno, sostenida a su vez por serendipias —actos de topar felizmente con esto cuando buscábamos aquello otro—, y el estado de abierto a saber demostrará sus ventajas sobre el determinismo evitando prelaciones como la del huevo y la gallina, e inaugurando objetos de estudio como los efectos no buscados de la acción.

El monoteísmo desembocó en odiar el más acá por amor al más allá, y la antropología comparada zanja otros interrogantes mostrando que solo la cultura helénica asumió el libre examen como nuevo rito, y como mito específico el abandono de una caverna donde los encadenados a rutinas se limitan a percibir sombras de las cosas. El hombre anterior a ese espíritu cifraba su deber en una defensa de las tradiciones heredadas, mientras el griego entiende que la realidad no necesita abogado, y solo la fantasía vive del apoyo externo. Más concretamente, sucumbirá pronto o tarde todo cuanto pretenda ignorar el juicio ecuánime, porque la naturaleza intangible del pensamiento lo hace refractario a toda suerte de coerciones, y sus certezas serán tanto menos frágiles cuanto más valor atribuya a la neutralidad valorativa. Con dicha actitud nacen las ciencias.

II. CONTEXTO E IMPULSO INICIAL DE LOS HELÉNICOS

Introduciendo el cosmos o reino físico los griegos descubieron una distancia crítica que fertilizó toda suerte de empresas artísticas y técnicas, deparándoles prosperidad y respeto de los vecinos, en función de la serendipia básica que resulta de sumar potencias naturales a las sobrenaturales. Ninguna sociedad antigua desafió en medida pareja el mando prodigioso invocado por brujos y creyentes, consagrando el tipo de poder indirecto y prosaico descubierto en origen por agricultores y artesanos: los frutos del tesón no sectario. Pero ese cofre no tiene otra llave que la propia autonomía, y como observa Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión:*

> Es preciso que el hombre sea libre en sí mismo; solo cuando es libre permite que sean independientes el mundo externo, otros hombres y las cosas de la naturaleza.

El primer individuo expesamente centrado en la libertad fue el *sophós* o sabio, un actor añadido al chamán, el pontífice civil y el profeta religioso, que se distingue de ellos por no orientarse a deslumbrar o salvar, no pretenderse iluminado por dioses o demonios, y tampoco cultivar facciones políticas. Identifica sabiduría con libre gobierno de sí, entendiendo que nada protege tanto como la independencia de juicio, y en especial la capacidad para contemplar con sentido crítico las opiniones e instituciones vigentes, intentando ser ecuánime. Aunque la costumbre es estar tan seguro de esto y lo otro como Abraham de su voz interior, el sabio duda por sistema —para empezar de su propio saber—, y, al hacerlo, eleva al infinito el listón de la exigencia. Reconocerse falible le permite aprender e interrogar a quienes viven de o entre tradiciones inmutables, cogiéndoles de

alguna manera desprevenidos con su certeza de que la obra del conocimiento nunca estará remotamente cumplida.

Las culturas estamentales insisten en reservar la autonomía de criterio y acción al asceta religioso, identificando al resto por su clan, casta o familia. Lo mismo en India que en Extremo Oriente, quien no sea un «renunciante» (faquir, bonzo, yogui) seguirá lo prescrito por su estamento a efectos de matrimonio, profesión y domicilio, o podría verse fulminado por una turba anónima como violador del tabú. En la gran mayoría de sus lenguas no hay siquiera palabra equivalente a *libertad*, una actitud que parece tan indeseable e insólita como la desobediencia del soldado, o la iniciativa del siervo; pero en los confines crecientes de la Hélade la novedad es que se reconozca al individuo en cuanto tal, por más que parte de los propios griegos —la rama espartana— siguiese fiel al absolutismo.

1. El individuo y la polis

A qué podamos atribuir ambas cosas dista de estar claro, pues lo único categórico al respecto no son premisas sino resultados, que comienzan con migraciones por la cuenca mediterránea y el Mar Negro, promotoras al tiempo de movilidad social y división del trabajo. Establecer nexos comerciales está en las antípodas de invadir o vender protección, y descansa sobre un mercader viajero que realimenta el tráfico con los productos estrella del país: aceite, vino y cerámica de calidad nunca vista, así como trabajos de forja, empezando por el imponente yelmo corintio. Hasta los vasos más antiguos anuncian una estilización inalcanzable para otros pueblos, fruto a su vez de una pintura borrada por el tiempo pero superior a la estatuaria, cosa difícil de imaginar siquiera dada la maestría incomparable de Fidias, Praxíteles o Mirón, aunque constatada por muy distintos y venerables contemporáneos.

Todo cuanto sabemos a ciencia cierta es que en algunas pequeñas ciudades dispersas surgió el propósito de otorgarse constituciones libres, y que el imperio hegemónico en la zona —Persia— puso a prueba el atrevimiento reclamando tributos y pleitesía, aunque solo cosechó dos siglos de reveses militares, concluidos por su propia desaparición. El paso del trueque al dinero amonedado contribuyó al surgimiento de una clase media, suscitando tensiones entre cierto pueblo de pequeños propietarios

agrícolas y artesanos (el *demos)* y una nobleza hereditaria terrateniente (los *aristoi),* que tras un período de guerras civiles desembocó en la Ciudad-Estado *(polis)* gobernada democráticamente.

En el Ática, comarca de Atenas, esta evolución la consuma Clístenes en el año 508 [3] , sacando adelante el principio político de la isonomía («misma norma») o igualdad ante la ley, que sustituye la lealtad a clanes y hermandades por una responsabilidad individual, adoptándose cualesquiera decisiones vinculantes por mayoría de votos en la Asamblea. El súbdito pasó a ser ciudadano, aliado con sus iguales para vigilar una continua extensión de las libertades, entre ellas la de nunca volver al gobierno discrecional de uno solo. Salvo tribus ágrafas, todo territorio demográficamente denso seguía sujeto a costumbres tuteladas por sistemas oligárquicos o monárquicos, y una comunidad regida por lo que decidiese día a día la mitad más uno de sus adultos varones pareció una apuesta simultánea por el caos y la mediocridad, a juicio de atenienses tan destacados como Platón o Jenofonte.

Sin embargo, que grupos civilizados no hubiesen estatuido hasta entonces el autogobierno pesó poco, comparado con la evidencia de que descartar el autoritarismo promovió grados inauditos de pericia, y polis capaces de embellecer y sanear sus perímetros en medida inaudita también, respondiendo al entusiasmo cívico que brotó de fundir el bien público con la responsabilidad individual. El Partenón, por ejemplo, supera al menos en un tercio los mayores templos construidos, y desde Egipto hasta el mar de China ninguna capital de imperios gigantescos puede compararse en arte, magnificencia e higiene con lo que sacaron adelante pequeñas comunidades democráticas.

El despegue económico de Atenas en particular se atribuye inicialmente a la amalgama de prudencia y audacia de su legislador, Solón, que aprovechó minas de plata cercanas para generalizar un dinero tanto más cómodo como fraccionado, mientras la urbe crecía gracias a su activo comercio marítimo, al magnetismo de las ceremonias celebradas en Eleusis y a la singularidad del gobierno democrático. Sus representantes dejaban en ridículo a toda suerte de rectores alternativos, sencillamente rindiendo cuentas detalladas de su patrimonio, antes y después de cada mandato. Desde la era de Pericles (461-429) otra fuente de ingreso fue el estipendio recibido por presidir la Liga Délica, llamada así por empezar reuniéndose anualmente en la isla de

Delos, una renta pagada por las demás polis para evitar que prevaleciesen los persas y sus aliados espartanos.

Por lo demás, la capacidad emprendedora de Atenas se vio pronto minada por un número creciente de esclavos, cuyo trabajo es el menos motivado de los imaginables. Delegar cada vez más actividades sobre ellos acabó induciendo una fuga de capital humano, y una masa de médicos, ingenieros, arquitectos y orfebres venidos a menos, dada la competencia de esclavos instruidos en sus respectivos oficios. La Gran Grecia —un imperio pacífico, apoyado sobre relaciones contractuales— apenas duró el par de siglos comprendidos entre Pericles y Aristóteles, pues primero Esparta, luego Macedonia y finalmente Roma convirtieron sus territorios en un protectorado. Hoy se diría que lo incongruente fue combinar constituciones libres —y un comercio basado en relaciones voluntarias— con procesos fabriles encomendados a mano de obra involuntaria.

También es cierto que dicho criterio dista de ser intuitivamente obvio, y ni siquiera Aristóteles sospechó que multiplicar las «herramientas humanas» introduciría dos milenios de miseria y despotismo, interrumpidos solo cuando el desarrollo de la empresa mercantil reconcilió al autónomo con el empleado por cuenta ajena. Apoyada en sus éxitos iniciales, como quien dilapida lo reunido con frugalidad por generaciones previas, Atenas y sus aliados irían viviendo de astucias rayanas con la picaresca —presentidas por la leyenda de Ulises—, sin consolidar su revolución política y comercial con una revolución industrial. Pero tampoco nadie se acercó remotamente tanto a la prosperidad sostenida, el logro estético y la proeza científica, hasta acabar legando una idea de la naturaleza como obra de arte.

Los sabios arcaicos

El correlato de sentirse libre, reconociendo la libertad de los otros, es descubrir un reino alternativo al guiado por fantasías y sueños, que hoy llamamos realidad y los griegos llamaron naturaleza *(physis),* entendiendo por tal un principio *(arjé)* que rige el conjunto de lo presente y explica también su diversificación. Cabe alegar que el universo mágico es también una naturaleza, en el sentido de algo heredado, inmutable y al tiempo activo, pero la sabiduría introduce una renuncia sistemática al milagro. En vez de conjurar esto o lo otro, apelando a fuerzas sobrenaturales, opta por

una observación tan detenida e imparcial como esté en su mano, entendiendo que las fuerzas naturales están tan cerradas al embrujo como abiertas a la inteligencia, y explotarlas en nuestro beneficio depende solo de proceder con la humildad de quien investiga.

Inmersos en las brumas del olvido, los llamados siete sabios de Grecia tienen en común el reconocimiento del propio cosmos físico como dimensión autoconstituida, y sus consejos se reducen finalmente a tres: no desear imposibles, huir del exceso y conocerse a uno mismo. Algo posterior a ellos fue el rapsoda Jenófanes de Colofón, que se burló de la mitología homérica por su inclinación antropomórfica —«si los animales fuesen religiosos, construirían dioses a su imagen y semejanza»—, y añadió a esa sátira algo a medio camino entre el monoteísmo y el panteísmo, una premonición de nociones como el ser supremo, el motor inmóvil y la substancia absolutamente infinita. Floreció a mediados del siglo VI , y su inteligencia brilla en detalles como haber estudiado fósiles en medida suficiente para deducir que el mar cubría otrora una superficie muy superior, e inferir de otras observaciones que la vida alternó periodos de contracción y expansión, mediados por el clima.

Esta mirada laica y de largo alcance, atenta a procesos evolutivos, caracterizaba ya a la corriente de «los físicos» —por reflexionar *peri physeos* («sobre la naturaleza»)—, inaugurada con Tales de Mileto, que, siendo casi octogenario, murió de un infarto durante la Olimpiada 58, en el año 548. La escritura venía dedicándose a todo menos la substancia física, sin que nadie se centrase en la génesis de lo concreto, y pasar de la teogonía a la cosmología fue un cambio quizá inseparable de las constituciones libres, para empezar porque el concepto de physis es el de lo inmanente, que cancela el recurso a la alegoría mitológica como la ciudadanía canceló la confianza en reyes por la gracia divina. Tales pudo aprender en un viaje a Egipto lo necesario para predecir un eclipse, y hacer algunas demostraciones geométricas que Aristóteles considera las manifestaciones más antiguas del razonar deductivo. También le atribuye la perspectiva genética a la hora abordar los asuntos, «pues naturaleza se identifica con el modo de nacer cada cosa».

La unidad de génesis y principio *(arjé)* se mantenía velada por el desiderátum mágico, y atreverse a contemplar sin la presión simultánea del yo quiero y la idea fija desembocó en algo semejante a la alegría, o, al menos, eso parece traslucirse de tesis como que «todo está lleno de dioses»,

y «Dios es la inteligencia que creó todas las cosas a partir del agua». En contraste con la fe en Tlaloc, o en el Celoso veterotestamentario, la actitud contemplativa sustituye el terror ritual por asombro ante un fenómeno de autoorganización, y empieza reconduciéndolo a una fuente como el agua, según Tales «porque lo húmedo alimenta todas las cosas, e incluso lo cálido nace de él». Le maravilla algo siempre eterno y feraz, tan incomprimible en estado líquido como volátil y quebradizo en otros, capaz de cambiar sin cambiar. Por lo demás, acabaremos descubriendo que es en realidad un compuesto —el feliz vínculo de dos hidrógenos y un oxígeno— que no puede agotar la pregunta por el origen. Al contrario, solo lo novedoso de la perspectiva física justifica lo ingenuo de su respuesta, que se reitera con cambios insustanciales en Anaxímenes, otro milesio.

2. El primer concepto

Según este, todo partiría del aire, que al enrarecerse se convierte en fuego y por condensación en viento, nubes, agua y, finalmente, tierra, algo mucho más sencillo de proponer que de explicar. Menos verosímil aún es plantear el firmamento como resultado de emanaciones terráqueas, y no acaba de entenderse cómo pudo Anaxímenes ser pupilo de otro milesio como Anaximandro, a quien se remonta pensar que «el hombre fue engendrado por animales de otra especie, y los primeros seres vivos surgieron de las aguas calentadas por el Sol». Anaximandro descarta principios como el agua o el aire por considerarlos resultados finitos, avanzando como fuente universal algo libre de cualquier figura exterior determinada, realmente infinito y eterno, e introduce a esos efectos el neologismo *ápeiron*, basado en añadir una alfa privativa a *péras*, la determinación o límite. El primero de sus fragmentos quizá se haya conservado intacto, ya que aparece sin modificaciones en diversas fuentes, y dice así:

> Principio y elemento de las cosas es lo ápeiron. De donde ellas tienen origen, hacia allí tiene lugar también su perecer, por necesidad, pues pagan unas a otras su injusticia conforme al orden del tiempo.

Como un troquel estilístico, estas líneas se leen y releen desde entonces sin agotar los ecos de la justicia cósmica, que revierte cíclicamente de lo limitado a lo ilimitado. Anaximandro presenta el límite como un perfil inseparable de la caducidad, porque ser esto o lo otro —en definitiva,

individuo— salda la deuda del aislamiento con procesos de generación y corrupción. Lo ápeiron, más tarde llamado materia por su indiferencia hacia todo tipo de forma, ofrece el primer soporte universal no ingenuo para la disyunción de sustantivos y adjetivos, los unos cosas singulares, y los otros expresiones de contrarios (grande-pequeño, caliente-frío, sólido-gaseoso…). En vez de algo inmediato —como el agua o el aire—, el arjé de Anaximandro es mediación esencialmente, y más en concreto el tercero oculto para quien reduce todo a algún uno finito, o sustantiva cualidades y cantidades, evocando lo que más tarde se conocería como «universales».

Pensar y ser dejaron de oponerse como sensible y suprasensible, porque a eso lleva captar la diferencia entre determinación y fundamento. En vez de A o B, la atención se centra en aquello sobre lo que descansan ambos términos, o cualquier otro, buscando lo que es sujeto en vez de predicado, y existe por sí. La indeterminación es tanto algo dado como la premisa del continuo físico, que fluyendo de la cohesión a la disgregación urde un soporte permanente para el cosmos. Nada de pareja hondura se había escrito, que además de traer a colación un dinamismo ignorado por Tales y Anaxímenes introduce alta poesía con su mención a la «injusticia» de todo ser definido. Sin perjuicio de que concretarse sea sinónimo de perfección y cumplimiento, los procesos de individuación se contemplan a vista de águila, y desde la altura queda patente una inmensidad de cosas atropellándose en el curso de su relación recíproca, que pagan la vanidad de perfilarse con finitud.

Mileto era entonces la más próspera de las polis democráticas, superior a Atenas en densidad de tráfico comercial, y habrá ocasión de comprobar que el paralelismo de sabios y emporios jalona el florecimiento de técnicas, artes y ciencias. Libertades, ingenio y desahogo son facetas de un mismo fenómeno que cabe llamar sociedad industriosa, distinta de las tradicionales por su disposición innovadora, que tampoco tardará en ser el botín primario de autocracias deficitarias en talento, movidas al saqueo y la venta de protección a pueblos vecinos.

Podemos despedirnos de los llamados «físicos» recordando que otro de sus compatriotas, Isidoro de Mileto, fue el inventor del arbotante —el modo más económico y estético de absorber las cargas de un edificio—, y es por ello el padre de la arquitectura capaz de levantar bóvedas. Ese arco de medio punto sostenido por un contrafuerte es de alguna manera el correlato de las libertades civiles y la flexibilidad mental, como sucede con la propia

filosofía, que gracias sobre todo a Anaximandro se despereza, introduciendo nociones capaces de evocar la totalidad de lo real.

Un poeta cosmólogo

En otras polis adheridas a la Liga Délica —concretamente Samos, Éfeso y Elea—, están a punto de producirse hallazgos todavía más monumentales; pero para concluir el esbozo de la física elemental conviene tener presente al siciliano Empédocles, nacido unos cien años después de Anaximandro, pues consolidó la intuición de que los vivientes tienden hacia formas cada vez más perfectas funcionalmente. Príncipe y mago, naturalista y poeta, sus hallazgos de índole científica palidecen ante alguien que se prometió embridar las fuerzas naturales en beneficio humano, asumiendo empeños tan frustrados como controlar las tempestades o curar la degeneración senil. También fue, según Aristóteles, «el padre de la retórica, homérico y poderoso en su dicción».

Tras decir que «dejé de ser mortal y recorro la tierra honrado por todos, adornado con guirnaldas en flor y diademas sagradas», una tradición transmitida entre otros por Horacio le atribuye lanzarse al cráter del humeante Etna para ser trasmutado por el fuego en un ser divino. Como cabe dudar de que optara por el achicharramiento, en términos filosóficos lo memorable es recurrir al suicidio, un derecho más adelante argumentado —y cultivado— por todos los cabezas de fila estoicos, que los patricios romanos exaltarán como morir a tiempo.

En *Purificaciones* y *Sobre la naturaleza*, dos largos poemas conservados muy fragmentariamente, Empédocles propone cuatro elementos o «raíces» últimas —el fuego, el aire, el agua y la tierra—, cuya propia radicalidad impide crear por amalgama una quinta, que se combinan formando todos los cuerpos y vuelven a disgregarse cuando la muerte, o algún medio mecánico, suspenden la cohesión de cada cosa. Pero la mezcla y descomposición de elementos tampoco agota el cuadro, pues a esos pilares materiales indestructibles añade dos fuerzas divinas intangibles —el amor y el odio—, cuyo predominio alterno determina un cosmos sometido a ciclos, que partiendo de fases distintas desemboca en el mismo equilibrio inestable.

Mientras la potencia atractiva mantuvo los elementos «sin combinación ni separación», añade, el universo fue «una esfera guardada en sus bordes»

por la potencia repulsiva; pero ni el amor ni el odio conviven en estado «puro», y cuando la exclusión gana impulso —derramándose hacia dentro—, el resultado de litigar con la tendencia opuesta es el mundo fenoménico, donde lo unido se separa y lo separado se reúne, pasando de andróginos autoregenerados a seres reproducidos mediante un desdoblamiento en sexos. El horizonte general de finitud e infinitud es la propia vida *(bios)*, resultado de esquivar tanto la pureza del amor como la del odio, que transita de lo inorgánico a lo orgánico sin alterar la inestabilidad consustancial a las dos fuerzas. Eso determina la alternancia de épocas donde el predominio excesivo de alguna desertiza el cosmos, hasta que el equilibrio vuelve a producir una eclosión de seres orgánicos.

Esta física, de inexagerable influjo hasta el siglo XVIII , cuando la química empezó a demoler lo elemental del elemento, nos sume en el desconcierto evocado por construcciones profundas aunque incoherentes, que yuxtaponen fuerzas inmateriales con soportes materiales. Asombra la postulación de una fuerza atractiva equivalente a la gravedad, y no menos brillante es la de una fuerza inversa y de magnitud idéntica, que acabará cristalizando en la acción recíproca conocida como tercera ley newtoniana del movimiento; pero faltan mediaciones convincentes para identificar una con el amor y otra con el odio. También es genial anticipar los principios que Freud llamará Eros y Thánatos, aunque independizarlos de la vida parece una regresión a la mirada mágica. En cualquier caso, el sistema basado sobre cuatro elementos «últimos» y dos fuerzas «divinas» postula seis agentes para un solo proceso, multiplicando los factores sin ofrecer nada parejo a algo común.

Célebre en su tiempo por estudios botánicos y zoológicos hoy perdidos, Empédocles pudo ofrecer explicaciones más precisas sobre su idea del equilibrio cósmico, aunque cronistas tan avezados conceptualmente como Platón y Aristóteles no mencionen cosa análoga. A mi entender, su pensamiento tiene algo afín a lo ambiguo de su propia persona, que envuelta en guirnaldas regias se lanza sobre un depósito de lava candente para residir en los cielos, y antes de ello explicaba la percepción por «rayos emanados de nuestros ojos», incurriendo en un solipsismo como el de Anaxímenes cuando se explicó el firmamento por emanaciones terráqueas. En un fragmento sugiere que el intelecto constituye una función de la estructura orgánica, siendo innecesario postular almas, si bien en otros apoya la teoría de su transmigración, entendiendo que los sabios quedan al

margen de encarnaciones engorrosas, pues aprender el secreto de la vida les permite descansar felices eternamente.

Algo más joven que Pitágoras, Heráclito y Parménides, lo que distingue a Empédocles de ellos es no responder unitariamente a la pregunta cosmológica. En vez de desarrollar la intuición del ápeiron, lega una física elemental por partida doble, donde los ladrillos supuestamente últimos se conjugan de manera solo externa con el amor y el odio. Su visión del mundo ignora el nexo entre lo real y lo ideal, la razón propiamente dicha y el ser, los tres conceptos que acababan de exponer sus contemporáneos.

III. LA CORRIENTE PITAGÓRICA

Un rasgo helénico memorable es el sentido de *daimon*, raíz etimológica de nuestro demonio, que desde los orígenes alude a espíritu guardián, evocando en última instancia las almas de héroes venerables. Hesíodo llama a los *daimones* «seres benévolos que dispensan riquezas sin dejar de mantenerse invisibles, conocidos solo por sus actos», y en uno de los diálogos platónicos —*El banquete* — leemos que «el amor no es una deidad sino más bien un gran daimon». Tenerlo en cuenta ayuda a entender lo declarado por el neoplatónico Jámblico en su biografía de Pitágoras, a quien llama «un dios, un daimon o un hombre divino», algo implícito ya en su nombre propio —*Pyth-agoreuo:* «el que habla como la Pitia [de Delfos]»—, pues una fracción de los hallazgos atribuidos a él bastan para considerarle el pensador más influyente de todos los tiempos.

El primero es la relación del cosmos con proporciones exactas, un asunto ignorado por sabios previos que le convierte en padre de la física matemática, a la cual aporta no solo rotundas verdades empíricas —entre ellas el vacío y la forma esférica de la Tierra—, sino la herramienta de análisis representada por la geometría y la aritmética como saberes autónomos, cuando ambas cosas venían siendo recursos más o menos secretos del constructor competente. Enunciar algunos teoremas sobre la esfera, como hicieron los milesios, mal se compara con la hazaña de proponer que el libro de la naturaleza está escrito en números, y lo real parte de cauces matemáticos. Eso implica repensar lo cuantitativo y lo cualitativo como vías de conocimiento, y a Pitágoras corresponda ser el primero en decir que las cualidades son la superficie cambiante de procesos cuya dinámica objetiva depende de magnitudes, y convertir la matemática en una ciencia unificada, consciente de su capacidad para investigar toda suerte de fenómenos.

En íntimo nexo con ello está su neologismo «teoría», un término obtenido combinando *theos* y *horós*, para nombrar la «determinación divina» que se descubre como pauta del acontecer. Entendiendo que cada cosa puede aligerarse de lo extrínseco, y ofrecernos entonces alguna proporción exacta, Pitágoras contrapone el reino de la confianza en el juicio cualitativo —al que llama opinión *(dóxa)* — y el de la *theoreia*, que reduce las cosas a sus cantidades. Esto pone en marcha la pregunta científica por excelencia, cuyo experimento más espectacular fue la formulación matemática de una ley física, tensando cuerdas de lira con distintos pesos hasta descubrir los acordes de cuarta, quinta y octava. La esencia «numérica» no solo se revelaba aplicable en arquitectura, y para explicar movimientos de traslación; era también la clave de la música, el arte sentimental por excelencia, cuya armonía remite también a ecuaciones definidas por las ratios 2:1, 3:2 y 4:3.

No es difícil imaginar el entusiasmo despertado por la posibilidad de aplicar pautas exactas al acontecer, que lo tornaban trasparente para intelectos formados en la disciplina *(mathema)* de las proporciones mismas, y convirtió a Pitágoras en símbolo de clarividencia. Anaximandro, a quien probablemente conoció, había inaugurado el pensamiento especulativo relacionando límite con devenir, un concepto aplicable ya a la totalidad de lo real; pero él dio un nuevo paso planteando la armonía, otra noción de alcance cósmico que —como recuerda Aristóteles— bastó para convertir a Platón en alguien cuya «filosofía sigue de cerca las enseñanzas pitagóricas». Entre ellas estuvo también sentir la corporeidad como cárcel del alma.

Veamos, pues, cómo deslindar al semidiós genérico del hombre concreto, y —ante todo— cómo contextualizar la secta formada por sus seguidores, aprovechando que las brumas donde se envuelve la obra de los milesios empiezan a despejarse con progresos del registro escrito, y ciertos datos permiten componer un cuadro algo menos difuso.

1. Del fundador a la fundación

Hijo de un joyero, o de un comerciante rico según otros, Pitágoras nació hacia el año 580 a. C. en la polis de Samos, una potencia comercial que competía en importaciones y exportaciones con Mileto, y pasó de la

prosperidad a la dictadura tras permitirse guerrear contra ella, hasta acabar sucumbiendo a la égida persa. Con todo, nunca algo se acerca tanto a su cumplimiento como cuando comienza a sucumbir, y la isla que cayó en manos del tirano Polícrates era ya célebre por varios logros sensacionales. Ninguna había llegado antes al Atlántico; era la principal fuente de manufacturas tan variadas como vasijas rojas, vinos o trirremes, y era también el enclave que, según Heródoto, «levantó las tres mayores obras del genio helénico: el acueducto subterráneo, el muelle del puerto y el templo de Hera».

Si Isidoro de Mileto inventó el arbotante, Aristarco de Samos propondría el heliocentrismo, hijos ambos de emporios ascilantes entre la regla del consentimiento y la del sometimiento, enfrentados como Atenas y Esparta. Ambas son cepas del pueblo helénico, llamadas a rechazar el vasallaje exigido por los imperios orientales, y si los espartanos no vacilan en pactar con Persia es porque su prioridad consiste en ver humillados el culto a la libertad y el intercambio pacífico.

Por otra parte, dejar de pertenecer a la liga democrática no alteró a corto plazo seguir operando como correa de transmisión para los bienes que se intercambiaban en la cuenca mediterránea, sin perjuicio de cubrir otras muchas rutas comerciales. Samos dejó de ser una república autogobernada; pero el fruto más evidente y perdurable del desarrollo alcanzado por sus ingenieros y empresarios fue el propio Pitágoras, cuya familia pudo permitirse educarle inicialmente allí y sufragar luego dos décadas de ampliación lectiva, que empleó en viajar, visitando sobre todo ciudades egipcias y fenicias, donde se concentraba buena parte del saber profesional.

Para cuando retorne dispone ya del famoso teorema, y mientras deslumbra a arquitectos con su manejo de la regla y el compás, reúne un grupo fascinado por alguien que funde saber *(sophía)* y amor *(philía)*, enseñando cómo la vida cotidiana puede adaptarse al acopio de conocimientos. Según Cicerón, cuando alguien le preguntó por qué se llamaba a sí mismo *filósofo*, repuso:

> La vida humana se parece al festival resultante de las Olimpiadas, donde unos ejercitan sus cuerpos aspirando a la gloria y a la distinción de una corona; otros son atraídos por el provecho de comprar y vender, mientras otros acuden para ver y observar cuidadosamente qué se hace, y cómo. Así también nosotros, como si hubiésemos llegado desde otra ciudad, venimos a esta desde otra vida y naturaleza; algunos para servir a la gloria, otros a las riquezas. Pocos son los que, teniendo en nada lo demás, examinan cuidadosamente la naturaleza de las cosas, y éstos se llaman amantes de la sabiduría, filósofos.

Polícrates asumió el mando de Samos cuando Pitágoras rondaba los cuarenta años, aunque el cambio de régimen no parece haber influido en su decisión de emigrar a la villa calabresa de Crotona, dicen que por estar «abrumado» con los homenajes y la falta de autonomía aparejada a su fama. Polícrates empezó siendo reconocido como el más afortunado de los hombres, porque tirar un anillo excepcionalmente valioso al mar no le impidió recobrarlo algo después en el vientre de un mero que se le sirvió en un banquete, si bien terminó asesinado —quizá por empalamiento— a manos de un sátrapa persa. Pitágoras fue objeto de la más rendida admiración hasta fundar su comuna itálica, aunque un destino trágico aguardaba allí, cuando comenzaron las hostilidades entre Crotona y la vecina Sibaris, no irrelevantes para la historia política de la Gran Grecia.

Al igual que Mileto y Samos, Sibaris se convirtió en emporio gracias a un puerto muy activo, tras aprovechar con eficiencia recursos que empezaron siendo agropecuarios, y cuenta el geógrafo Estrabón que los sibaritas se habían ido haciendo cada vez más odiosos por «la insolencia de su lujo», prueba innegable de cuán ajena a sus vecinos era la actitud consumista. Sin embargo, lejos de arredrarse ante el reproche, los sibaritas consagraron la gastronomía al tiempo que intuían el derecho de patentes —decretando que cada chef de cocina disfrutaría de sus respectivos hallazgos en exclusiva durante un año—, y siguieron desafiando al espíritu masoquista con hábitos como viajar por sistema en carruaje, demorarse hasta tres días en cada jornada y usar colchones rellenos con pétalos de rosa roja precisamente. Parece muy exagerado atribuir a Sibaris trescientos mil habitantes, como afirman algunas fuentes, aunque la mitad o menos seguiría siendo un logro extraordinario, cuando toda la comarca de Atenas apenas alcanzaba entonces los treinta mil.

Articulada sobre diligencia mercantil e industriosidad, la riqueza de Sibaris dependió también de conceder liberalmente su ciudadanía, atrayendo a gentes de todas partes, que funcionaron como polinizadores hasta irrumpir en escena el demagogo Telys, con quien llegó la iniciativa de desterrar y confiscar a los quinientos ciudadanos más ricos. Al poco de comprobar que se refugiaban en Crotona, y pensando que había cometido un error dejándoles sobrevivir, optó por reclamar su devolución, y fue en ese momento cuando tomó la palabra Pitágoras, para recordar el deber sagrado de asilo y quizá también el sentido común, pues quien empieza cediendo a chantajes se expone siempre a verlos ampliados.

Como demostraban y demostrarían todos los supuestos análogos, ningún monto expropiado compensa la fuga de capital humano que realimenta el proceso productivo, y casi tan probable era que en cualquier campo de batalla prevaleciera el defensor de la coexistencia pacífica sobre una tropa escindida por la discordia, incluso luchando en proporción de tres a uno. Fuese como fuere, los crotoniatas decidieron resistir y nombraron general al atleta Milón, casado con una hija de Pitágoras, vencedor absoluto en cuatro Juegos Olímpicos, y legendario por su dominio de la lucha libre. Nombrado general en jefe, tras frenar a Telys hizo que sus tropas retrocediesen en desbandada, y acabó incendiando Sibaris en el año 510, dos antes de que Clístenes estatuyese la democracia plena en Atenas.

Los sibaritas eran en esencia empresarios competentes, capaces de reconstruir su ciudad tantas veces cuantas fuera preciso si no veían obstaculizado el ejercicio de su *know how*, y aunque el escándalo ante su hedonismo sostuvo cuatro razias ulteriores, el enclave sobreviviría hasta sufrir un terremoto de grandes proporciones, que alteró el curso del río contiguo y borró su puerto. Por otra parte, la posición de Pitágoras quedó librada a la ambivalencia de ofrecer asilo a los derrochadores prototípicos, cuando su comuna cultivaba una regla de frugalidad extrema, basada finalmente en la discordia que debería presidir el nexo entre alma y cuerpo. Tras la reacción admirativa inicial, tanto en Sibaris como en Crotona la hermandad pasó a considerarse un cuerpo extraño —reproduciendo de alguna manera el estatus de alienación corpórea asumido por su ascética alma— y comenzaron las hostilidades.

La espiral de agresiones culminó prendiendo fuego a un templo donde se habían refugiado muchos, y aunque Pitágoras quizá sobrevivió, no iba a seguirse nada parecido al armisticio. Sus seguidores fueron siendo acosados de aldea en aldea, como una maldición, por más que en principio solo les reuniese el afán de conocimiento, y una regla de vida lo bastante reñida con la violencia para vedarse el consumo de carne. También fueron desde sus orígenes una sociedad secreta, ligada de modo todavía enigmático con una segunda generación de mitos y con la reforma religiosa llamada orfismo, a su vez un culto que empezó siendo rechazado por «advenedizo y bárbaro».

El elemento dionisíaco

En efecto, el dios rescatado de la amnesia resultó ser el único nacido de madre mortal, cuya esencia es una síntesis de lo masculino y lo femenino, el frenesí y la paz interior, la fertilidad selvática y algo tan alejado del bosque como el teatro, pues celebrar su llegada —la epifanía— será el motor de los primeros festivales dedicados al drama, la comedia y la sátira. Entre sus símbolos destacan los pámpanos y el lagar donde fermenta la vid; su carruaje es arrastrado por leones y tigres, y su comitiva la forman rústicas adoradoras —las ménades o bacantes— acompañadas por sátiros con penes erectos, todos danzando al son de la libertad primordial *(eleutheria).*

La complejidad inherente a Dionisos-Baco podría considerarse una concesión a lo salvaje, aunque sea inseparable del refinamiento cultural ligado a pasar del absolutismo monárquico y oligárquico al autogobierno, y del anillo producción-consumo a la espiral del desarrollo económico. También era algo demasiado anónimo, difuso e inmediato para concretarse como fenómeno, e irá pasando del inconsciente a la conciencia a través de ritos y mitos, entre los cuales destacan los relacionados con el daimon de la música, Orfeo. Este se habría internado en las moradas de Hades —guardián de los muertos— apoyado en el poder seductor de su lira, gracias al cual pudo volver a la superficie y fundar unos Misterios, afines en cuanto tales a los de Eleusis, que no tardaron en difundirse por toda la Hélade.

Mucho más antiguo, el rito eleusino rememoraba el secuestro y parcial devolución de Perséfone, en contraste con el rito órfico o báquico, cuyo núcleo fue el desmembramiento de Dionisos previo a su resurrección. El *kykeon*, la abundancia de cornezuelo en aquella zona y lo sencillo de obtener algo afín a la LSD, revela otro sentido para la espiga de cereal exhibida por sus hierofantes, ofreciendo una explicación no basada en mera credulidad para el efecto infalible de sus ceremonias. Pero la botánica psicoactiva también es la clave para profundizar en la diferencia prosaica de unos Misterios y otros, pues los báquicos fueron trances de rapto sordomudo, como el vudú, cuya virtud iluminadora parte de alcanzar la estupefaccion y el olvido, en contraste con los visionarios ofrecidos en Eleusis.

Las bebidas alcohólicas son idóneas para inducir ebriedades de confusión creciente terminada en desmayo, aunque plantas como el beleño y varias otras solanáceas —incluso la piel de ciertos sapos— potencian también una credulidad sintetizada con amnesia, y sabemos que desde la baja Edad Media fueron usadas por hechiceros europeos para revivir la promesa

enteogénica de cultos premonoteístas. También sabemos que el compromiso del iniciado *(mystes)* fue mantenerse callado *(myo)* —respetando la reserva mistérica—, en el caso eleusino porque mediaban recuerdos, y en el báquico por su exacto inverso, lo cual fundó ritos itinerantes y tan renovables como conviniese al feligrés, cuyo premio era pasar de la conciencia al éxtasis de la confusión suprema, la *orguía*.

La promesa de ambos ritos fue vislumbrar el subsuelo eterno de la vida, y volver renovados para asumir lo temporal, buceando en fuentes —encarnadas por Perséfone y Dionisos— que sacralizan en última instancia el pan y el vino, no en vano las dos únicas materias de la misa cristiana. Lo más asombroso del culto órfico fue fundir la mansedumbre —invocando la fraternidad, la humildad, la castidad y el vegetarianismo— con ritos tumultuosos y terribles, presentados por Eurípides en *Bacantes* como expiación ante una deidad no reconocida, «que castiga enloqueciendo». De hecho, la versión propiamente orgiástica de estos Misterios comenzó sacrificando un cordero recién nacido con dentelladas al cuello, como seguirá haciendo Olimpia, la madre de Alejandro Magno, un siglo después de estrenarse *Bacantes.*

Cabía mitigar la truculencia del rito, sustituyendo el furor de los mordiscos por el filo más aséptico de puñales o hachas. Pero el centro del escándalo era sacralizar la orgía, prestando dignidad divina a vinos que cuando nació Pitágoras no dejaban de ser productos en buena medida exóticos, circunscritos al lagar doméstico de algunos labriegos, pendientes de que fenicios y griegos perfeccionasen su elaboración, antes de lanzarse a distribuirlos a gran escala. A comienzos del siglo V, los bienpensantes de la Hélade veían en ellos el equivalente del «huésped traidor», cuyo consumo se mantuvo en muchas zonas tan condenado como el de opio o cocaína hoy, y solo se normalizaría de manera muy gradual, apoyado en alguna medida por la propia proliferación de los cultos báquicos.

Para cuando esté terminando el siglo III , dichos Misterios se introducen en la Roma republicana como *bacchanalia*, y su extraordinario éxito acaba provocando allí la primera cruzada de «salud pública», descrita minuciosamente por Tito Livio en sus *Anales.* Como aclara él mismo, dedicarle varios capítulos se justifica no solo por los cinco o seis mil ejecutados en el primer envite, seguidos por dos brotes adicionales de represión, sino porque dependió de ello suspender las garantías jurídicas, sustituyendo la denuncia de parte por delaciones anónimas remuneradas,

una medida que le repugna, aunque informará todas las iniciativas posteriores en esa dirección.

Sin perjuicio de aborrecer «ese monstruoso proceso», Livio dispuso sin duda de información mucho más abundante que la nuestra sobre la convivencia del espíritu órfico y el olímpico en Grecia, cuando cundió el descubrimiento de Dionisos como hijo soslayado de Zeus con la mortal Semele, nacida a su vez de Cadmo —fundador de la escritura— y Armonía, la hermana bondadosa de Discordia. Dicha criatura iba a ser devorada por los cíclopes nada más nacer, aunque Atenea preservó el corazón, y a partir de él pudo Zeus reconstruir la persona de Dionisos-Zagreo, al tiempo que fulminaba con su rayo a los titanes, de cuyas cenizas surgieron los seres humanos. Muy distinta de la teogonía codificada por Homero y Hesíodo, los frutos de esta construcción no solo fundarán los Misterios de ese nombre, sino instituciones civiles como las Dionisíacas, que combinaban certámenes literarios con lo equivalente a carnavales, en los cuales la orgía era celebrada de modo más o menos literal.

A primera vista, la democratización consolidó el ideal apolíneo de claridad y mesura en detrimento de su inverso; pero la ampliación del mercado tejió una realidad mucho más compleja, que al civilizarse y pulir la maestría no olvidó ni al dios desconcertante ni lo irracional por definición, instaurando fechas solemnes y periódicas donde el vino, la música y la danza ecstática fluían como válvulas de escape para impulsos acallados el resto del año. El principio del autogobierno tuvo entre sus corolarios el derecho a la extravagancia, que moderó el peso antes inapelable de la costumbre con libertad de palabra e iniciativa, sancionando toda suerte de actitudes no convencionales, entre ellas la del homosexual, el bisexual y el hermafrodita, por no decir la del editor, el dramaturgo, el comediógrafo y el satírico, cuatro oficios nacidos directamente de las Grandes Dionisíacas atenienses.

Elegir sin coacciones, y comprobar que engendraba prosperidad, fue el mejor acicate para no seguir tutelado por señoríos, aunque llevara consigo navegar el caos, y así procedieron ciudadanías de lugares distintos, recién nacidas de multiplicar los intercambios pacíficos. Por supuesto, con la democracia llegaron también demagogos anticipados por Telys, mientras las ruedas del comercio aceleraban el movimiento de personas y cosas en un área creciente, instando entre otras la migración de la fraternidad pitagórica, cuyo destino incluiría florecer, verse perseguida sin cuartel y renacer como

espíritu imperecedero. La teogonía dionisíaca siguió añadiendo peripecias, entre ellas el fin del propio Orfeo, apaleado hasta morir por bacantes furiosas, que le reprochan estar entregado a la pederastia homosexual, traicionando tanto la orgía como al género femenino.

Habría ayudado mucho saber qué pensó Pitágoras de Orfeo, por no decir de las orgías rituales, ya que sus hagiógrafos escriben unos siete siglos después, cuando el espiritualismo domina de modo incondicional, y no son fiables en este orden de cosas. Solo sabemos a ciencia cierta que en su tiempo nacía un grado de arte, ciencia, desahogo material y autonomía política sin paralelo siquiera remoto durante los dos milenios siguientes. Plutarco y Jámblico manejaron recuerdos difusos y retocados por la pusilanimidad, porque su entorno no estaba dispuesto a admitir que los antiguos ciudadanos —reconvertidos entonces en súbditos de algún monarca por la gracia divina— se embarcaron otrora en una singladura guiada al alimón por Apolo y Dionisos.

Así fue, sin embargo, hasta el punto de que uno habló por sistema a través del oráculo délfico y el otro llamando a bacanales periódicas, donde borrar fronteras permitiese a lo separado fundirse en unidades más vastas. El prosaísmo de la química pone en un plato de la balanza la ebriedad visionaria —rasgo común de la Pitia, que aspiraba vapores de metileno, y de su análogo ofrecido cada año al peregrino de Eleusis—, y en el otro la ebriedad de rapto ofrecida por los Misterios báquicos, añadiendo quizá al alcohol extractos de solanáceas.

Eso supuso alternar trances de lucidez con trances de estupefacción, y los ejemplos sucesivos de Anacreonte y Sócrates mostrarán cómo el principio de la *sobria ebrietas* hizo en la práctica de puente entre lo apolíneo y lo dionisiaco; pero es fundamental no perder de vista que fue inseparable de la responsabilidad individual como nuevo soberano, y al hecho de gestionar cada cual por sí todo cuanto hubiese de común en sociedades insólitas, donde el linaje había dejado de imperar inapelablemente sobre los destinos. El absolutismo de monarcas y pontífices admitió un interregno de flexibilidad guiada por eficiencia, que al concentrarse en los intercambios voluntarios suscitó una acumulación de capital físico y humano sin precedente, cuya esencia empezó siendo el conocimiento custodiado por la fraternidad pitagórica.

2. La hazaña del orden categorial

Entre la masa de testimonios sobre Pitágoras destaca uno atribuido a su esposa, según la cual «no dijo que todas las cosas vienen del número […] sino de conformidad con él», porque refleja un «orden» responsable también de la «generación y combinación». Esta idea podría ser suya en exclusiva, aunque para el detalle de dicho «orden» parece realista contar con Filolao, Lisias, Alcmeón, Arquitas y otros pupilos, sencillamente por la densidad conceptual aparejada a esa operación. Es difícil que un intelecto singular complete sin el concurso de otros la correlación de tres planos como la lógica del número, el despliegue de sus categorías y la génesis de entes materiales. Veámoslo en términos esquemáticos, como los ofrecidos bastante después por Sexto Empírico:

El 1 es la unidad simple, pues que una cosa sea depende de que sea una, y ese es el principio de que cada algo sea el todo de sí o un punto. Por otra parte, pura unidad es lo más afín a pura diversidad, pues el uno de cada cosa no se distingue del uno de otra cualquiera, y al mirarlo de cerca lo uno reiterado es ya lo otro, no igualdad sino diferencia, que representa lo ulterior, el 2. A partir de aquí, la serie indefinida de «unos» diverge en par e impar, y el punto se convierte («fluye») en línea. De que la línea esté formada por puntos se deriva lo tercero o 3, que es la relación de lo uno y lo otro, donde la línea «fluye» creando superficies.

Lo trino es algo que contiene a la vez lo «doble», por lo cual no es simple unidad, sino unidad y diferencia unidas, esto es, un «todo». Por su parte, esa totalidad consolida el uno pasando a lo doble y volviendo desde allí, sin desarrollar paralelamente lo doble, y tal desarrollo de la diferencia constituye el 4, tránsito de la superficie a la solidez y primera expresión de lo plural. La unidad ha devenido diferencia, la diferencia se convierte en relación, y la relación pasa a ser pluralidad sintética. La suma de 1, 2, 3 y 4 es la década *(tetraktis)*, que representa la armonía, desde la cual se reinicia el movimiento.

En tales términos jamás se había considerado el cosmos, y el lector quizá me perdone si le sugiero releer lo recién expuesto. De que la gran vaca engendrase al gran río, o viceversa, y fuese o no malo comer manzanas de cierto árbol, los pitagóricos pasan a analizar objetos de generalidad y sutileza infinita, creando una cadena deductiva cuyo término es el concierto cósmico, un estado de cosas indiscernible a su vez de lo que regularmente

ocurre, descrito como equilibrio de identidad y diversidad. Filolao precisará que el número juega un papel epistemológico, permitiéndonos medir movimientos, y añade una diferencia entre «limitadores» e «ilimitados», que nosotros traduciríamos como fuerzas/formas y continuos materiales más o menos concretos, insistiendo en que los principios deben reducirse al mínimo para no multiplicar «puntos de partida».

Con esa constatación cabría pasar página, entrando sin más en el pensamiento de Heráclito y Parménides, de no ser porque la pulcritud científica del pitagorismo está lejos de ser algo unívoco, y su hermandad un remanso de racionalidad. Aunque algunos testimonios presentan el número como mero instrumento analítico, sin rastro de tratamiento litúrgico o ceremonial, mal entendemos su «espanto» ante números reales e imaginarios, como π o raíz cuadrada √-2, y la estricta prohibición de dibujar el dodecaedro, atestiguados por tantas fuentes o más. De hecho, queda por mencionar otra certeza pitagórica del mayor interés —la de que el mundo sensible es engaño, ilusión, mero dolor a fin de cuentas—, solo aparentemente desvinculada del horror a ciertas magnitudes, para lo cual es oportuno atender a un último grupo de datos.

La ambigüedad pitagórica

Difícilmente puede abrirse al conocimiento una hermandad que adopta sin coacción la forma de secta, comprometiéndose con el secretismo, una cadena de verdades reveladas y un profeta. Dicha forma quizá empezaba a importarse de Oriente, o quizá contaba ya con seguimiento local; y en todo caso el grupo se subdividió en iniciados parciales (los «acusmáticos») y totales (los «matemáticos»), funcionando como gestor de «misterios» en sentido amplio, donde cupieron tanto los teoremas geométricos como números santos importados de Egipto y otras civilizaciones. Las sectas previenen disputas proscribiendo la deliberación individual, sin perjuicio de ser frutos deliberados, y la meta de amar el saber nunca puso en cuestión metas paralelas —dietéticas, ascéticas y litúrgicas—, porque tampoco renunció del todo al número chamánico, dotado de personalidad y poder.

Cuenta la tradición, por ejemplo, que Hipaso de Metaponto, el más genial de los pitagóricos intermedios —cuyos escritos se compusieron siglo y medio después de nacer el fundador—, fue muerto por demostrar que el

lado y la diagonal no admiten una función expresada en números enteros, rompiendo con ello el dogma de la conmensurabilidad; y que esto escindió a la secta en dos bandos: uno obstinado en lo conmensurable de toda figura regular, y otro capaz de aceptar dicho revés como triste evidencia. Bien podría ser un infundio este asesinato, aunque no tanto la escisión ni el componente de fanatismo, que aconseja prestar un último momento de atención a dicho aspecto.

De hecho, al mirar más de cerca las correspondencias del 1 con el punto, el 2 con la línea, el 3 con la superficie, el 4 con la solidez y el 10 con la compenetración del todo, constatamos algo lindante con el paralogismo de tomar el símbolo por lo simbolizado, que invierte lo sustantivo y lo adjetivo. Ni las pautas generales del pensamiento (unidad, diferencia, relación, pluralidad…), ni los cuerpos, pueden «fluir» del 1 al 10 salvo en términos de analogías ingeniosas, y presentarlo como arcano del saber sugiere hasta qué punto lo prototípico de la actitud prefilosófica —la confusión categorial— pudo campar aún por sus respetos entre aquellos «matemáticos». Dos milenios después, un pitagórico incondicional como Kepler sigue frustrado por encontrar a cada paso números reales, que le sugieren falta de exactitud y racionalidad en la naturaleza, pues decimales indefinidos «rompen la belleza al carecer de límite». La armonía «verdadera» solo puede ser «exacta», y todo lo intrínsecamente irregular se llamará «monstruo».

Los números son utilísimos para medir toda suerte de cosas; pero la secta pitagórica alternó saber y superstición, para empezar omitiendo que todo sólido real será irregular («monstruoso»), y que los llamados sólidos regulares —desde la pirámide en adelante— son entes sin correlato físico. El mismo anhelo de que lo ideal se sobreponga a lo real lleva a discriminar entre números repugnantes y hermosos, retrocediendo hacia una metafísica donde el fundamento sería la cantidad en su forma más abstracta y simple, despojada hasta de sus propias dimensiones, que sacraliza los números enteros para excluir los imaginarios, irracionales, reales y complejos. Lo demás «fluirá» de la abstracción o se arroja al desván del sinsentido, y será preciso esperar al siglo XX para que su absolutismo —el anclado a creer que todo debe ser conmensurable— tope con la relatividad física, pues la herencia más tenaz del pitagórico es un universo precumplido, donde sobran tanto el pormenor como cualquier proceso espontáneo.

En ese medio depurado de particularidad lo racional se identifica con lo simple, y el objeto de estudio con la herramienta elegida al efecto, mientras la piedad aparta con espanto aquella vasta franja del acontecer donde las cosas se hacen a sí mismas, como sin ir más lejos ocurre en biología y política. Por otra parte, el pitagorismo descubre las proporciones cuantitativas como variables del sentido, un logro sensacional e imperecedero que talentos como Euclides y Apolonio sistematizarán, y el genio de sus genios, Arquímedes, fue también capaz de salvar el hiato entre reino geométrico y reino físico. Le vemos tan desolado como a sus demás colegas por ir topando aquí y allá con resultados infinitos, aunque lega a la especie inventos tan superlativamente funcionales como el tornillo.

Hoy, cuando el salto en capacidad de computación borró el horror ante números que resultaban engorrosos para el calculista, la cruzada pitagórica por salvar a la exactitud de engendros supuestamente irracionales sugiere más bien la renuncia del filósofo a observar sin prejuicios, arrastrado a ello por abrazar el idealismo. La crítica más antigua de Pitágoras correspondió a Heráclito, que le llama «príncipe de las mentiras» (DK. 181), añadiendo a esa mera descalificación algo más afín al argumento, cuando llama «mala artesanía» a manejar los números como saber independiente de la lógica común, pues «aprender *(mathein)* muchas cosas no enseña a entender» (DK. 129). En cualquier caso, el pitagorismo empezó evocando rechazo visceral en sus comienzos, quizá por sostener que el cuerpo mancha y encarcela, en una cultura ajena a la pudibundez.

Lo concreto es insufrible —núcleo último de dicho ánimo— puede remitirse a Orfeo, apóstol simultáneo de Dionisos y la espiritualidad hindú, mientras lloraba la pérdida de su virginal Eurídice, consolándose con ocasionales efebos. Entre canción y canción, el mitógrafo le muestra abogando por una sencillez austera, cuyo afán de pureza promueve ropa exclusivamente blanca, abstinencia de diversos alimentos (sobre todo las habas) y castidad, aunque esto último no fue predicado con el ejemplo ni era compatible con su condición de profeta orgiástico. Siempre inseguro sobre la deidad celebrada en cada momento, fue un sacerdote a caballo entre cultos plañideros como el de Adonis y la teogonía de Baco-Zagreo paralela a la expansión de las polis democráticas, cuyo don de hacer llorar a mortales e inmortales se puso al servicio de *daimones* alternativos: uno dispuesto a afirmar la vida aunque multiplique la incertidumbre, y otro a ver en la vida un castigo.

Lo mecánico y lo inventivo

Esto segundo encuentra acomodo en el hombre como naturaleza desgarrada por un elemento titánico alojado en el cuerpo, y un principio divino morador del alma. Pero encontrar acomodo no es tener una feligresía como la adoctrinada en origen por los himnos védicos, muy anteriores, y es dudoso que la Hélade asumiera la doctrina del cuerpo como cárcel del alma *(soma-sema)* más allá de tal o cual conventículo. En cualquier caso, la lira de Orfeo enlazó cultos civiles nuevos con el mensaje ancestral del rigor, que proclama la inmortalidad del alma pensándola sujeta a una migración indefinida por «cáscaras humillantes», y se propone acortarlo domando la sensualidad. A eso se encamina una vida depurada con abstinencias, que de modo nunca explicado acortarían el plazo de encarcelamiento en lo corpóreo.

Sin embargo, puro en griego se dice *pyr,* «fuego», y purezas ajenas al ardor del entusiasmo físico —atlético para empezar— sugieren importaciones de otras culturas, donde ni el atletismo ni la libertad sexual ni la vocación científica llegaron nunca a rivalizar en prestigio. Pitágoras fue aproximadamente coetáneo del profeta Mahavira, fundador del jainismo, según el cual todo sufrimiento parte de la fusión entre alma y coseidad, una circunstancia deplorable cuya cura dependería de mortificar la concupiscencia. Poco después se difunden las enseñanzas del Buda, que propugnan superar el dolor renunciando al deseo, mientras por entonces la regla de vida china se bifurca en los planteamientos de Confucio y Lao-Tsé, donde no encontramos nada parecido al plan de fulminar las pulsiones sensuales para acceder a la liberación *(moshka).* Lejos de ello, precisan cuáles son los caminos del caballero y del sabio respectivamente, ambos capaces de vivir sin temblar ante lo inevitable de la enfermedad, la vejez y la muerte.

Por lo demás, el ascenso de Roma y el posterior refuerzo del dogma judeocristiano asegurarán mediante caminos indirectos una larga hegemonía al espiritualismo plañidero, que condena tanto la esfera libidinal como el libre examen de las cosas, precisamente los dos elementos conciliados al madurar el espíritu helénico. Las operaciones numéricas más intrincadas son fruslerías hoy para ordenadores incapaces de traducir un párrafo con fidelidad, sin duda porque el banco de datos requerido para lo segundo es exponencialmente superior. Con todo, la pretensión de que solo la

matemática es ciencia rigurosa sigue reclutando fanáticos y compañeros de viaje, unos prestos a adoptar el rango sacerdotal y profético de sus precursores, y convencidos los otros de que cuanto más ajeno nos resulte algo más verdad almacenará.

Innumerables crédulos, por ejemplo, imaginaron que el manzano del Paraíso fue convertido en vigas rectangulares, con parte de las cuales se hizo la Cruz —cuyos innumerables fragmentos se vendieron a precios exorbitantes durante más de mil años—, y los argumentos pitagóricos para identificar el 7 con «la cohesión» no son más sólidos que los esgrimidos para explicar el trabajo de ebanistería y preservación ligado al árbol del bien y del mal. Cabría pensar que el *software* informático fue lo decisivo para convertir las ecuaciones en asuntos resueltos de modo tan rutinario como casi instantáneo; pero prescindiremos en tal caso del obstáculo unido a considerarlas logros sublimes de una inteligencia sobrehumana. En 1812, cuando aparece la primera parte de su *Ciencia de la lógica*, ya hay ingenios aritméticos como los que coronará la registradora, y Hegel ironiza precisamente con eso:

> Como calcular es un quehacer en tan alta medida externo ha sido posible poner a punto máquinas capaces de acometer operaciones aritméticas de la manera más perfecta. Aunque solo dispusiésemos de esa noticia sobre la naturaleza del conocer, bastaría para decidir cómo van las cosas cuando calcular se torna ocupación primaria del espíritu, pues incluye el suplicio de esforzarse por obrar mecánicamente.

IV. EL PLANTEAMIENTO DE LA RAZÓN

Éfeso fue la más próspera de las colonias griegas en la actual costa turca, cuando Mileto se enzarzó en hostilidades con Samos y todas acabaron cayendo por primera vez bajo la égida persa, tras alzarse mediante la llamada rebelión jónica. Precisamente en su comarca se produjo la batalla de ese nombre, principio del fin para la insurrección contra Darío, el rey de reyes, que, quizá disuadido por lo imponente de las murallas, se conformó con ver rendida la ciudad. Más de medio siglo antes, era ya famosa por contener una de las siete maravillas del mundo antiguo —el mayor de los templos conocidos—, que se erigió en honor de Artemisa-Cibeles, fundiendo la deidad olímpica con la anatolia como gesto de confraternización hacia el reino contiguo, Lidia.

Para castigar el apoyo de Atenas a Éfeso y sus aliados, Darío empezó a cavar la tumba del imperio persa mandando contra ella el primero de los ejércitos gigantescos que caería derrotado a manos griegas, en Maratón (490). Desde entonces, la ciudad volvió a ser un emporio independiente, agrupada con otras once polis democráticas en la Liga Délica, que crecerían hasta superar las trescientas antes de sucumbir en 404, cuando la victoria de Esparta y sus aliados precipitó no solo el fin de la Liga, sino la sumisión a Persia de todas las colonias griegas en Asia Menor, pues así pagaron los espartanos su apoyo durante la larga Guerra del Peloponeso.

De Heráclito, el más notorio de los efesios, se dice que nació en el seno de una familia muy ilustre, aunque decidió vivir retirado, cultivando el estudio y la reflexión. Hacia la 69 Olimpiada (498) depositó un libro que todos los testimonios llaman «pequeño» en el templo de Artemisa, a título de ofrenda e invitación al debate, del que solo perviven frases sueltas,

algunas tan concisas como el *odós ano kato mia kai oyte:* «Camino arriba y abajo, uno y mismo» [4] . A despecho de su estado lacunario, lo conservado no ha dejado de fascinar por lo original y homogéneo de su contenido, y nadie ha dejado huella parecida con menos palabras salvo el *Tao te Ching* de Lao-Tsé, que se escribe por entonces o poco después, y con el que coincide en exaltar la fluencia, contraponiéndola a la rigidez.

No obstante, el camino *(tao)* de Lao-Tsé aconseja al emperador que «preserve la simpleza del pueblo manteniéndolo en la ignorancia»; un criterio tan inmemorial como vigente todavía en aquellas latitudes, dando por supuesto algo aborrecible hasta para quien desconfía de la democracia recién estrenada. La ignorancia repugna al espíritu helénico en todo caso, y en vez del «no hacer» preconizado por su coetáneo, Heráclito llama a «despertar», invocando una razón con la cual «tropezamos a cada paso sin saberlo» (72). Esa razón aconseja el colmo de lo subversivo para el culto oriental a los antepasados, que es «no imitar al niño ceñido a aprender de sus padres» (74), y apostar por la racionalidad con una loa incondicional a la independencia: «valoro ante todo las cosas que pueden ser vistas, escuchadas y aprendidas» (55).

Por lo demás, cuenta Proclo —el más culto y sobrio de los neoplatónicos — que «el noble Heráclito se burlaba del pueblo, considerándolo necio», y tanto Cicerón como Laercio le atribuyen decir que «bien merecido les estaría a los efesios ahorcarse y dejar su polis a los niños». También coinciden varias fuentes en que rechazó la invitación a participar en los asuntos públicos, tras ver desterrado a cierto ciudadano eminente, porque según la Asamblea «no habrá entre nosotros ninguno que sobresalga». Tendremos ocasión de ver en detalle que el mismo criterio determinará la persecución de literatos, artistas y hombres de ciencia en Atenas, medio siglo más tarde, cuando el régimen democrático empiece a sufrir la erosión de discordias.

Entre los escasos datos verosímiles sobre la vida de Heráclito está que descubrir la racionalidad del mundo le llenase de contento *(eudaimonía)*, haciendo que se sintiera acompañado por «lo divino» a todas partes, «incluido mi fogón». Por lo demás, su vena sarcástica y huraña sugiere buen *daimon* pero muy mal genio, y no vaciló en despreciar a Homero o insultar a Pitágoras, repartiendo muestras de altivez lindantes con lo bochornoso, como en la supuesta carta donde rechaza una invitación de Darío a instruirle. Sí es probable que recurriese al suicidio —empujado a

ello por una tenaz hidropesía—, y no tanto que tuviera relación con embadurnarse en estiércol, imaginando que eso secaría su exceso de agua.

1. El principio lógico

Todos cuantos leyeron su «librito» coinciden en detectar una hondura inusitada, impresión que persiste entre los librados a retales suyos. De ahí llamarle El Oscuro, aunque Aristóteles lo atribuye —al menos en parte— a un descuido voluntario o involuntario en puntuación, «al no haber modo de averiguar cuándo una palabra pertenece a la frase previa o a la siguiente» *(Ret.* III, 5). En uno de los diálogos platónicos, Sócrates se hace eco de la oscuridad proverbial en términos tan elogiosos como discretamente irónicos, comentando: «Lo que entendí es elevado, y elevado también parece lo que no entendí; pero para descifrarlo todo habría que ser un buzo de Delos».

Y, en efecto, su propuesta fue algo tan intrépido como superar el divorcio de ser y pensamiento, una empresa que acometió pasando de la representación al concepto; eso implicaba trascender las cosas como meros hechos para atender a su hacerse, gracias al mediador descubierto en la razón, un ente subjetivo/objetivo que ilumina y rige a la vez, cancelando la ajenidad entre generación y concepción. El reino físico funde pasividad e ímpetu creativo *(poiesis)* porque existir es devenir, y Heráclito será también el primero en proponer que la contradicción no induce parálisis, sino actividad. En términos aristotélicos, su hazaña consiste finalmente en que «ser y no ser sean uno y lo mismo», sin incurrir con ello en una obviedad vacía.

Quizá solo Aristóteles y Hegel lograron moverse con soltura dentro de esta perspectiva, uno construyendo el sistema de las ciencias y otro puliendo su capacidad de observación, hasta que en vez de aseveraciones contrapuestas «logramos ver cómo las cosas se exponen a sí mismas». En cualquier caso, fue Heráclito quien se lanzó a nombrar lo innombrable, en parte a tientas y en parte con la seguridad instintiva del sonámbulo, y la filosofía ulterior se bifurcaría fundamentalmente en dialécticos y analíticos, los primeros dispuestos a concebir el cambio como cumplimiento, y los segundos a entender que la unidad de lo positivo y lo negativo es una ilusión, nacida de retorcer las palabras.

Una oscuridad añadida y capital proviene de que su libro sucumbiese con la Biblioteca de Alejandría, entre llamas atribuidas al devoto llamado Pedro el Lector, un tipo de persona no ausente del todo en la obra perdida, a despecho de mediar casi mil años, pues allí encontramos ya una mención a «quienes prefieren el testimonio del oído al de la vista» (101). Aunque no pocos enigmas se despejarían disponiendo del texto entero, incluso reducido a fragmentos sigue siendo el punto de partida para aquello que hoy llamamos *evolución*, paradigma de la ciencia moderna. Solo el punto de vista evolutivo capta identidades complejas, capaces de convertir sus obstáculos en facultades, y Heráclito es pionero en el esfuerzo por exponer el dinamismo como algo autofundado, viendo pusilanimidad y pereza en lo que Bergson llamará mucho después ilusión fotográfica del movimiento.

El denuedo del saber parte de la alteración como actividad asumida, en vez de experimentada pasivamente, pues «*physis* reposa cambiando» (84), y toda suerte de fábulas sobre el sentido de las cosas no resisten admitir que «lo discordante concuerda» (113), en un horizonte donde hasta «las barreduras esparcidas al azar [son] supremamente bellas» (124). Alternando el himno con la sátira, Heráclito llama a convertir la percepción adormilada en vigilia, advirtiendo que pensar nos emparenta con lo divino y funda el más legítimo orgullo, mientras el conocimiento se plantee como deuda del hombre para consigo mismo. Al alma, *psijé*, principio del movimiento, «nunca le encontrarás confines, ni siquiera siguiendo cada senda, de tan hondo como cala su causa» (45).

De la creación a lo increado

Fuimos viendo que el ámbito físico ofreció una alternativa a representaciones antropomórficas de la fuerza, según las cuales lo suprasensible gobernaría lo sensible como los dioses al resto de las existencias. Más o menos consciente de sí, la cesura entre más allá y más acá persistió hasta que los milesios cuestionaron ese esquema de fuerzas inmateriales operando sobre criaturas forzadas, y a título de fuente o principio apareció una naturaleza digna de la mayúscula, pues no escindirla en milagros y sucesos normales deparó un conjunto cualitativa y cuantitativamente más vasto. Los meros sucesos dieron paso a enjambres de conexiones, y junto al demiurgo elegido por cada zona la atención a nexos

causales fue trazando un mapa paralelo al suprasensible, que animó la percepción con presagios de complejidad.

Por lo demás, el origen de todo empezó descubriéndose en el agua, y poco después en el aire, dos factores de fertilidad infinita aquejados por el mismo defecto de ser substancias elementales. De ellas pueden seguirse infinidad de cosas, salvo ellas mismas, y la primera noción propiamente filosófica fue el universal indeterminado o *ápeiron*, a través del cual Anaximandro planteó la dialéctica inherente a cualquier identidad concreta. Todo lo determinado alcanza su perfección al individuarse; pero llegar a sí mismo pone en marcha una dinámica de producción y descomposición, donde cada individuo «paga la injusticia» de alzarse como tal entrando en el «orden del tiempo». Aunque existir sea cobrar límites, lo limitado irá saldando sus cuentas con la finitud por erosión pasiva, como la materia inorgánica, o creando vida al precio de inventar la muerte.

Dicho concepto fue la primera totalidad dinámica, que desde Pitágoras se complementa con una vertiente cuantitativa y el hallazgo de una «armonioso», donde en vez de ser arrastradas mecánicamente las cosas obedecen algo más afín a una resonancia. La armonía consolida la diferencia entre *doxa* y *theoreia*, opinión y criterio científico, y ofreció a Heráclito el punto de partida para su planteamiento del obrar *(ergon)* físico, que se propuso superar la cosificación captando una unidad más profunda, capaz de contener lo discordante a primera vista. Si lo general era para Anaximandro una superación del límite, y para los pitagóricos una partitura escrita en números, para él es un fluir gobernado por *logos*, donde al ser humano le cabe «encender una luz» (26).

Aunque no podamos bañarnos en la misma agua de un río, queda intacta la identidad del cauce, así como la del agua en cuanto tal, y el compromiso del sabio es trascender la concordancia limitada al espacio geométrico. Sacralizar el número le parece un retorno subrepticio a lo recién superado —el contraste entre un más allá inmutable y un más acá tan inerte como finalmente «malo»—, y no vacila en llamar a Pitágoras «príncipe de los mentirosos», imputándole pasar por alto lo esencial del aquí/ahora:

> Este cosmos, el mismo para todos, que no ha sido hecho por ninguno de los dioses ni de los hombres, y siempre fue, es y será un fuego eterno y vivo, que se enciende y apaga atendiendo a medida» (30).

Compara la espontaneidad de ese marco con «un niño que juega a tirar los dados» (52), a quien llama también «lo sabio» (41, 108), «que quiere y

no quiere ser llamado Zeus» (32), cuya «más bella armonía» (8) se reserva al capaz de asumir el conflicto *(pólemos)* como nervio de la existencia. Con nuestra particular muerte llegarán cosas en todo caso «inesperadas» (27), y atenerse a pláticas tranquilizadoras sobre otra vida incurre en el patetismo de venerar dioses parecidos a nosotros, cuando hacer frente a lo negativo —en definitiva, lanzarse a contemplar el detalle de la fugacidad— devuelve lo divino al más acá, convirtiendo su trascendencia en inmanencia.

Por lo demás, al anhelo de otro mundo corresponde el lenguaje con un hábito de coagular los procesos en vez de captarlos especulativamente, donde los hechos se sobreponen al hacer y lo creado al ímpetu creador. La acción deja como único testigo estelas evanescentes, y era inefable hasta que Heráclito pasó a definirla —planteando de paso la primera deidad racional, Logos—, básicamente a través de dos pasos: primero que «uno al cambiar es lo otro», y a continuación que semejante cosa es «llegar a sí mismo». Pasando de exterior a interior, el movimiento funda no solo la unidad del día y la noche, o la de nacer y morir, sino la del arco y la lira, que «coinciden al diferir, y vuelven con ello sobre sí» (51).

Lo que «muchos no entienden», añade ese fragmento, es cómo «la armonía parte de tensiones opuestas», un concepto que produce vértigo y contraviene el sentido ingenuo de la identidad, basado en que las cosas son y sencillamente dejan de ser. A eso objeta que toda suerte de cuerpos concretos son entidades cuyo sí mismo *(autó)* cumple una odisea de extravío y reencuentro, donde existir pasa por «hacerse otro» para consumar la identidad. En vez de unidades simples, como los números, «el fuego eterno y vivo» engendra cosas que van absorbiendo realidad hasta acumular pormenores infinitos, mediante un movimiento dirigido hacia dentro —«combado hacia atrás», a la manera del arco—, cuya realimentación se encomienda a singularidades irrepetibles.

Como la miel, «dulce y amarga al tiempo» (74), ninguno de los individuos fraguados por el cosmos físico se agota en el reino de la cantidad o la cualidad, ni confirma la tentación recurrente del sustantivar alguna, postulando número mágicos y seres como el mal, el error, el bien o la verdad. La creencia no basta para darles una identidad remotamente análoga al resto de los empíricos, porque los nombres propios van brotando del acontecer, y los adjetivos descansan sobre ellos como el juicio sobre lo juzgado, o la naturaleza sobre procesos de autoorganización. Llega con ello

la primera victoria del fundamento sobre el epíteto, que abre camino a la profundidad con certezas novedosas y rotundas:

> Mortales inmortales, inmortales mortales. Viviendo aquellos la muerte de estos, muriendo estos la vida de aquellos (62).

2. Definiendo al definidor

La razón adherida a cada cosa desborda los límites del adjetivo para fundar al tiempo el juicio y lo juzgado, la subjetividad y la objetividad, esferas reunidas por un concepto del movimiento que ya no lo escinde en parto y disgregación, y que al plantear la convergencia de opuestos introduce dinámicas sustantivas. «La armonía implícita supera a la explícita» (54) como desborda el pensamiento inconsciente al consciente, y de cada individuo depende conformarse con coseidades o vislumbrar la tensión interna del conjunto, en un caso reconociendo la independencia del reino físico y en el otro proyectando sus deseos como seres sobrenaturales.

De ahí que «los dormidos miren hacia un mundo privado, y los despiertos participen del común» (89), porque lo universal es el pensamiento en sí, una entidad solo implícita hasta verse llamada logos. No sabemos si Heráclito descubrió eso primero, o empezó verbalizando la acción, dos lados de la misma energía, que al sustantivar *légein* reúne los actos de invocar, determinar y relacionar.

El plural *logoi* alude en Homero a cosas dichas junto al hogar, de donde podría venir su afinidad última con el fuego, y siglos después —cuando Heráclito redacte su libro—, el singular evoca no solo palabra sino plan, fórmula y cálculo. Rastreando sinónimos aparecen orden (disciplinar, organizativo, incluyendo «decencia»), e incluso valor ornamental (de ahí «gloria», «honor» e incluso «atavío»); pero nadie había afirmado que la palabra es razón, y rige el cosmos físico. De ahí que resonara como un aldabonazo el «no escuchándome a mí sino al logos, sabio es reconocer que todas las cosas son una» (26).

Cabía esperar innumerables objeciones, empezando por la de que ningún término puede convertirse de la noche a la mañana en principio cósmico. Pero el helénico estaba maduro para admitir su validez, y Heráclito superó las deficiencias de cualquier metáfora con un texto sobre su nuevo principio, comparándolo con plantas, animales, titanes y demás quimeras

alegadas como fuente creadora. Y a tal punto salió favorecido de la comparación que hasta los adversarios del libre examen —«quienes prefieren el testimonio del oído al de la vista» (101)— acabarían añadiendo la autoridad lógica al elenco de los atributos divinos.

Más de medio milenio después, el cuarto Evangelio parte de que «en el principio fue el Verbo» *(Juan* 1,1), sin duda porque solo el concepto de razón puede contener el movimiento de la trinidad cristiana: el Padre ha delegado en el Hijo, cuyo sacrificio convierte la severidad legalista en reino del amor gestionado por el Espíritu Santo. Pero nadie reparó en ello hasta Hegel, y es memorable que Heráclito opusiese su principio racional al edificio urdido por pontífices y chamanes, obteniendo tal éxito que personalizar el logos escribiéndolo con mayúscula extendió a Yahveh la condición de ente «sabio». Con ello se cronificaron el culto al milagro y a la idea fija, lo inverso de su propuesta. Pero para entonces el mundo había pasado a hablar oficialmente latín, la lengua de un pueblo entregado a mandar y obedecer, que solo pudo traducir logos desdoblándolo en *verbum* y *ratio.* Eso supuso desandar su hazaña léxica, y omitir su arsenal de objeciones al simplismo; pero introducir el Verbo como artículo de fe compensó ese atropello con el compromiso de que verdad revelada y verdad prosaica casen perfectamente, un trabajo siempre ingrato, y honrado solo por las Iglesias cristianas [5] . Mientras tanto, *ratio*, el envés del concepto, se mantuvo al abrigo del integrismo por aludir al pensamiento objetivo —ángulo permanentemente ciego para sus adeptos—, y al captar procesos de autoorganización en una cosa tras otra fue sugiriendo la infinitud de lo finito, mientras dejaba de lado la división del mundo en seres naturales y sobrenaturales. El fragmento 1, probablemente el primer párrafo de la obra, introduce el término del siguiente modo:

> A despecho de su intemporal veracidad, los hombres son incapaces de entender la razón tanto antes como después de oírla mencionada por primera vez. Se dirían faltos de experiencia sobre su égida, cuando juzgan palabras y actos como aquí me propongo: considerando lo que son por naturaleza *(katá physin)* y realmente.

Nos tropezamos con la razón sin pausa por ser «lo común», a despecho de que «al vulgo le resulte ajena y se aparte» (72), pues la mayoría prefiere «vivir como si cada cual tuviese su privado entender» (2). Con ello la filosofía —depositaria de lo común y sustantivo— añade expresamente su voz a la de quienes aleccionan en nombre de los dioses y las buenas costumbres, y lo hace con un canto a la naturaleza, cuya superioridad sobre

cualquier medio abstracto descansa sobre la profusión insondable del pormenor. Considerar qué hay «realmente» equivale a admirar «este» cosmos, singular y universal al tiempo.

A su existencia corresponde también que «la guerra abunde, la justicia sea contienda, y todo acontezca por contienda y necesidad» (80). Sin embargo, lejos de empeorar la suerte de nadie el coraje de la verdad sostiene la ampliación del ingenio, que es lo útil por excelencia para paliar intemperies. De hecho, el semillero recurrente de conflictos innecesarios es ocultarnos la intemperie misma, como quienes prefieren soñar a estar «despiertos», pues «estando presentes están ausentes», y «no sabiendo escuchar tampoco saben hablar» (19). Por razones análogas, «los blandos aman ser zarandeados», y «a golpes son llevadas todas las bestias hacia sus zonas de pasto» (12), mientras *pólemos* «va haciendo de unos esclavos y de otros libres» (53).

Otro sentido para la negación

Toca entender «que el dios con oráculo en Delfos ni vela ni revela, limitándose a ofrecer algún signo» (93), precedido siempre por el «conócete a ti mismo». Para conocerse toca «buscarse», algo «tan duro y difícil de hallar como lo inesperado» (18), cuyo acicate permanente es estar desnudos ante «aquello sin ocaso» (16), que llama a descubrir una segunda patria en el conocimiento. A primera vista, «la naturaleza ama ocultarse» (123), dejando rastros evanescentes como hilos conductores para sus laberintos; pero sería engañoso conformarse con la superficie, y pusilánime recular ante la profundidad, cuando el privilegio del animal humano es conjugar *légein* en voz activa y pasiva, contemplando desde esa atalaya el flujo cósmico.

El universo quimérico se sostiene finalmente sobre el temblor ante la finitud personal, que enturbia la obra del devenir y arruinaría los goces de participar en él, si no fuese a su vez un pataleo inútil y optativo, cuya alternativa es «despertar» al sentido del movimiento, que la posteridad resumirá como dialéctica. Admitir lo ubicuo del conflicto y la penuria lleva consigo comprobar también que lo negativo carece de ser propio, y opera como realimentador de otra cosa. La positividad del cosmos consiste en que

lo negativo sea «esencialmente negativo» o negación *de* la negación, como dirá Hegel, cuyo resultado arroja a cada paso «lo positivamente racional».

En otras palabras, negar algo solo lo destruye si se añaden equipos de demolición material, y por eso nunca existirán el no armario y la no jirafa, aunque el más imaginario de esos seres —Satán, suma de todas las negaciones— tuvo y tenga fervientes fieles, dispuestos a combatirle tanto como a servirle. Nada análogo corresponde al afirmar, mientras acepte la mediación del trabajo, un esfuerzo impuesto al viviente que le convierte en único o propiamente individual, capaz de compensar su finitud aportando substancia al devenir. En cualquier caso, el beneficiario es logos mismo, que se veda portentos porque su vocación es saber, y juega «con la espontaneidad de un niño» las cartas del pensamiento subjetivo y el objetivo.

Tras una secuencia de teogonías articuladas sobre algún creador distinto de lo creado, la perspectiva dialéctica plantea una razón tan penetrada de azar como ajena a capricho, que cancela lo misterioso del dolor, la escasez y la muerte. La deidad que Heráclito introduce equivale de algún modo al acertijo [6] descifrado por Edipo a las puertas de Tebas, que impone a la Quimera despeñarse porque sobra en una naturaleza «lógica», que incluye la penuria pero ya no la confusión entre sueño y vigilia, arrinconada por la actitud observante.

Tras interpretarse como castigo divino, la ubicuidad del conflicto se concibe como esencia de lo real y fuente de superación, a la que parte de los humanos dice *sí* en términos incondicionales. La finitud pasa con ello a ser la única fábrica de existentes efectivos, que en la dinámica de separarse para volver a sí reconcilia fugacidad y perennidad, como intuía ya quien inventó el tortuoso retorno a Ítaca de Ulises. Depositando su libro en el templo, Heráclito se aseguró de que cualquier esfinge sería desenmascarada pronto o tarde, mientras ir convirtiendo la superstición en crónica científica subrayó el verdadero enigma: cómo transitar del pensamiento consciente al inconsciente.

3. Los ecos del presente inmediato

Estar nosotros en el quicio del sujeto y el objeto, tanteando la inmensidad de cada lado, explica que «el simio más hermoso sea feo comparado con el

hombre, y el más sabio de los hombres un mono comparado con dios» (82-83). Sin embargo, es en el sentido de *dios* donde acaba de ocurrir lo decisivo, pues pasa de ropajes circunstanciales a unificarse como esencia de la naturaleza, una entidad cuya infinitud se construye amplificando la finitud, mediante un proceso que recicla sin pausa sus propios cadáveres. Quienes lo entienden así —sin mendigar vida eterna ni edén— viven «despiertos» y dispuestos también a primar lo «común» sobre lo «privado».

A eso añade Heráclito un *ethos anthropo daimon* que suele traducirse como «el carácter es el sino del hombre» (119), aunque también pueda leerse como «la costumbre moldea el carácter». *Daimon* remite a perfiles heroicos, *ethos* a la conducta habitual de un grupo, y suele pasarse por alto el prodigio semántico de omitir el verbo y aliterar tres sustantivos, sin perder por ello expresividad. En cualquier caso, al mediar entre la convención social y su *daimon* íntimo, todo humano está expuesto a que la ley del momento viole o parezca violar la ley perenne. En eso reside el dilema encarnado legendariamente por la hija de Edipo, que acepta morir enterrada en vida porque no tolera una sepultura indecorosa para su hermano, pues ningún decreto de la autoridad puede oponerse a esa norma «eterna».

Sin embargo, en tiempos de Heráclito el evento capital es que la realeza sagrada haya sido sustituida por asambleas más o menos democráticas, y las lagunas de su obra no impiden percibir hasta qué punto un aristócrata —del linaje y del conocimiento— puede verse llevado a saludar y rechazar al tiempo lo nuevo. Por una parte, nadie se le había acercado siquiera en captar el cambio como sinónimo de unidad y realidad; por otra, la igualdad jurídica era un fenómeno demasiado inmediato para contemplarse con distancia estética, y le escandaliza el tránsito a la sociedad comercial de grupos antes sujetos a una jerarquía clerical-militar. Tras el destierro de su amigo Hermodoro —del que nada sabemos salvo el nombre—, ve en la asamblea de Éfeso una colección de resentidos ante quien destaque, cuya pauta es «elevar la multitud a maestro, ignorando que los más son malos y pocos los buenos» (104).

Rechaza por eso el autogobierno, aunque las leyes deban «defenderse como los muros de la ciudad» (44), y «la desmesura *(hybris)* merezca apagarse más aún que un incendio» (103). Combinando realismo y altivez, entiende que «los mejores lo dan todo por fama perdurable, mientras el resto se conforma con atiborrarse como animales» (29); pero tampoco cabe

en el molde del reaccionario, y nadie osará secularizar las religiones mistéricas en medida remotamente comparable. No vacila, por ejemplo, en llamar «tratantes» a sus psicopompos, que son «noctámbulos, magos, sacerdotes y sacerdotisas de Baco y los lagares» (124), ni en afirmar que «los misterios sagrados parten de cosas profanas» (15).

Más concretamente, usan «fármacos, cosas curativas de naturaleza amenazante, que preservan a las almas de calamidades ubicuas» (68), despreciando así lo fundamental en la reserva mistérica, cuya condición de secreto borra el nexo entre sus ceremonias y una ingesta de drogas. Además de permitirse mencionar el apoyo «profano», Heráclito añade algo tan sacrílego como nombrar el brebaje repartido en Eleusis —el *kykeon* —, alegando que «hasta él se desactiva si no es removido» (125). Preservado por un opúsculo del aristotélico Teofrasto —*Sobre el vértigo* precisamente —, este fragmento bien pudo ir unido en el original al 15 y 68 recién mencionados, ofreciendo lo más preciso de cuanto conservamos sobre la infraestructura de tales ritos.

Por entonces, Éfeso y otras polis sabían ya madurar el mosto, y cooperaban con una industria que desplazó indefinidamente los vinos de palma y otros vegetales, introduciendo productos cuya importancia económica alternaba con la costumbre de vedarlos a mujeres y varones jóvenes. Celtas y germanos escandalizaban a los helenos por permitir otra cosa, y aunque la ebriedad *(methe)* no se circunscriba a tales fermentaciones, Heráclito se cuida de advertir que el fruto más usual de la alcohólica es verse «guiados como por un chiquillo vacilante» (73), pues «óptimo sería disimular la locura, pero es difícil para el ebrio» (109).

Turbador siempre, lo que conservamos de Heráclito alterna amargura y júbilo, como cuando escribe: «De los contrarios, el conducente a nacer se llama guerra y discordia; el conducente a la aniquilación [se llama] concordia y paz» (80). Subleva en principio al alma que la discordia se eleve a potencia creadora, y la paz a una pulsión tanática; pero mirarlo en esos términos es precisamente lo que su pensamiento se esfuerza por trascender. Si el cosmos obedeciese a un creador como el imaginado por la profecía, lo inexplicable y absurdo sería su complejidad ilimitada, la belleza suprema de sus regularidades e irregularidades, y afirmando que lo divino es fuego y medida, Logos invita a comprender, y aceptar, que no hay alternativa al movimiento inseparablemente creador y destructor.

Cuando lo innegable es un universo de dimensiones portentosas, llamado desde siempre a existir, que la lucha sea el elemento común de quienes lo habitan no es a su juicio injusticia, sino necesidad.

Un inciso sobre extrapolaciones

Del cosmos como «fuego eterno y vivo» se sigue captarlo fluctuando entre expansiones y reversiones, donde «todas las cosas se cambian por él y él por todas, como los bienes por oro y el oro por bienes» (90). Dicho proceso puede compararse con un latido o pulsación, y como el universo heraclíteo es sin duda un ser animado, no ha sido infrecuente compararlo con la argumentación aportada en apoyo del Big Bang. Sin embargo, el empeño de Heráclito fue pasar de representaciones simples a conceptos, y semejante compromiso dista de estar claro en el caso de los fundamentos alegados para plantear la hipótesis del Big Bang.

En efecto, cada vez que nos preguntamos por el origen último de algo, lo más sencillo es derivarlo de su negación, y tratándose del reino físico en general, lo más sencillo es derivarlo de una «singularidad» donde ocurre todo lo físicamente imposible, aunque tal cosa sea ontológicamente idéntica a representaciones como la Gran Vaca del Nilo, la deidad colérica del Sinaí y afines. Una fe iluminada permitió al escriba bíblico asegurar que la creación se produjo a lo largo de seis días, y es oportuno saber por qué el físico Stephen Weinberg (1933-) disertó sobre «la sopa cósmica durante los tres primeros minutos del universo».

A su juicio, la innegable expansión cósmica puede extrapolarse linealmente hacia atrás, hasta alcanzar un momento 0, donde toda la materia se concentró en un punto de densidad infinita, llamado por lo mismo a estallar. Por otra parte, dicho punto requiere que la gravedad haya dejado de ser atracción/repulsión para convertirse en fuerza solo atractiva, y fechar el evento hace 13,7 miles de millones de años deja en aire cuántos tomó que la materia desparramada se concentrase en la cabeza de un alfiler. Como ocurre con otras explicaciones de lo real por lo irreal, mirar algo más de cerca el momento 0 lo convierte en momento 1, y así como la creación yahvista tuvo su antecedente en el alma crédula, la creación por Big Bang parte de que «estamos llegando al final en la búsqueda de las leyes últimas», según Weinberg y su escuela.

Tan cerca estamos de ello que «gravitación sin órbitas» y «densidad infinita» no son simples incoherencias, como escribir en el agua o hablar por hablar. A efectos de la sopa cuántica, lo equivalente al apoyo de la verdad revelada es creer que una hipótesis seguirá siendo «teóricamente válida» mientras haga pronósticos no desmentidos por la experiencia, aunque ni uno solo de ellos la confirme directamente, y se trate siempre de detalles tangenciales, explicables también a partir de otras hipótesis. Solo desde una teoría válida podrían hacerse previsiones confirmadas por la experiencia, alega Weinberg aunque desde el éter físico al flogiston químico —uno para explicar la velocidad de la luz y otro la combustión— no pocas entidades fueron confirmadas por prever numerosos detalles tangenciales, antes de revelarse totalmente imaginarias.

Al recordar cómo llegaron a parecer reales, hallamos una y otra vez la aspiración de reunir fenómenos antes desvinculados. Pero que la ciencia crezca divisando conjuntos cada vez más vastos —tanto en el orden de lo minúsculo como en el de lo sideral— depende de que sus hallazgos se mantengan abiertos al desmentido, cosa inversamente proporcional al grado de dogmatismo vigente en sus círculos, una variable elevada al cubo desde que la física nuclear se mostró capaz de producir la bomba atómica, y distintos Gobiernos le abrieron líneas de crédito antes impensables. A mediados del siglo pasado esto era evidente, y nadie puso en duda que la física matemática saldría beneficiada radicalmente de incorporar al plan de estudios su propia historia y su sociología en Facultades y Escuelas Técnicas, so pena de ofrecer al alumno un conocimiento despojado de sentido crítico, una corriente ininterrumpida de sabios en la materia así lo recomendaba [7] .

Sin embargo, dos décadas después el gremialismo empezó a prevalecer, y hoy muy pocos recuerdan siquiera su distinción entre programas de investigación «abiertos y degenerativos» —propiamente investigadores los unos y autoconfirmadores los otros—, y todavía menos que «las teorías en sentido moderno llegan con un cinturón protector frente a contraejemplos», en palabras de Lakatos. Además de olvidar que el refinamiento creciente en los instrumentos de medida robustece ese cinturón, hasta convertirlo en blindaje, el «infalibilismo» gremial —por seguir usando una expresión de Lakatos— decidió prescindir del escrúpulo hasta entonces observado, e invirtiendo la carga probatoria pretendió que la validez de una hipótesis persistirá mientras otra no demuestre lo contrario.

Por supuesto, probar que algo *no* ocurrió se excluye en derecho por incurrir en fraude o *probatio diabolica*, y sigue siendo práctica universal demostrar afirmaciones, como que alguien estaba en tal sitio y, por tanto, no en otro. Weinberg y sus continuadores prescinden de dicha condición, y desde los años setenta, el diplomado en física de partículas carece de la más remota idea sobre historia y sociología de su asunto, en alta medida porque quienes heredaron en autoridad a Newton o Einstein se absuelven de fundar sus hipótesis en pruebas positivas, y no vacilan en derivar lo posible de lo imposible. De ahí que sus pupilos tomen premisas por resultados, como si lógica y ontología fuesen arados de papel, ni siquiera conscientes de que la ciencia seguirá lastrada por rémoras del universo mágico mientras ignore el hallazgo primario del pensamiento conceptual: que nada puede ser enteramente falso.

Todo error es un momento de lo verdadero, allí donde el imperio de una fe u otra no cierre el paso a observaciones propiamente dichas. Desde esa perspectiva, el grandioso artefacto instalado en las proximidades de Ginebra no puede ser más estimulante, porque antes o después confirmará o desconfirmará el propio Big Bang [8] . Si no hiciese ni lo uno ni lo otro, y siguiera siendo canónica la versión estándar, estaríamos ante una imitación de la casta brahmánica, que a cambio de obrar con discreción gobierna criterio y hábitos, administrando la verdad mediante diplomas otorgados por ella misma.

V. LA RAZÓN ONTOLÓGICA

Según Heródoto, la polis de Elea fue fundada en 545 por colonos de Focea, un emporio jónico instalado originalmente en la actual costa turca, que, negándose a sufrir la égida persa demostró su ingenio y arrojo desarrollando la navegación a larga distancia, y fundó después Marsella y Empurias. Cuando arribaron a la costa del Tirreno, los focios no solo destacaban por una alfarería roja excepcional, sino como carpinteros navales, herreros y mineros, y algunas de las monedas más antiguas son aleaciones suyas de «oro pálido» o electro —con dos tercios de oro y uno de plata—, que los lidios aprendieron a rebajar hasta obtener la proporción inversa.

Su antiguo enclave sigue contando con los yacimientos de electro más ricos en oro, un metal que durante toda la Antigüedad se cambió por plata a razón de 1/10, y llevarse parte de lo extraído allí permitió a Elea pagar a Atenas la cuota de admisión a su liga democrática, que fueron dos talentos de oro puro (unos 53 kilos). En aquellos tiempos la paga mensual de un militar veterano rondaba los quince gramos de plata, y solía pagarse en dracmas, una medida que acabó teniendo su prototipo en la pieza de 5 acuñada en Atenas, con el característico búho de Atenea al dorso. Quien aproveche la Red para tenerla ante sus ojos quizá se sorprenda ante lo artístico del cuño, y aún más de que tres pequeñas monedas procurasen sustento decoroso a una familia durante todo un mes.

Tras vagar por el Mediterráneo ocho o diez años en busca de asentamientos, al arraigar en Elea los focios pasaron a ser vecinos de Crotona y Sibaris, donde ocurriría algo después la migración y persecución de pitagóricos. En dicha zona —hoy provincia de Salerno— vivía, según cuentan, Jenófanes, otro autodesterrado que había nacido algo más al sur de Focea, en la polis de Colofón, y tanto este como la secta de los numerólogos fueron providenciales para la formación de Parménides, que

estaba por nacer al fundarse la villa, y cinco o seis décadas más tarde sería el encargado de redactar su Constitución. Platón le dedica su diálogo más denso —donde expone un silogismo próximo al centenar de páginas sobre «lo uno, lo otro y lo demás»—, y allí le describe como un individuo de sesenta y tantos años, en trance de conversar con un Sócrates muy joven, inducido al temor reverencial ante alguien «majestuoso y terrible» por la hondura de sus conceptos.

Al parecer, Parménides decidió asistir a las Grandes Panatenaicas del año 450, dando con ello ocasión al encuentro, sin perjuicio de que hubiera pernoctado en Atenas antes y quizá después, porque todos los testimonios sobre su persona apuntan a un aristócrata sobrado de recursos, y rango social análogo al de Heráclito. Este pudo nacer unos diez años antes, aunque no hallamos indicio de influencia recíproca, sino más bien una sincronicidad del saber, que va descubriendo su objeto a través de ambos.

Su común estilo oracular, cargado de metáfora y paradoja, revela hasta qué punto la filosofía se enfrentaba a un aparato verbal más hecho a indicar, arengar y cantar que a reflexionar, cuya inercia denotativa o sentimental solo se reconduce con un esfuerzo de torsión, mediante prodigios de densidad como el *ethos anthropo daimon*, o arropado por la pompa de un himno épico escrito en hexámetros como el de Parménides, que comienza con el encuentro del poeta y la diosa «moradora en los confines de Nix, la Noche».

1. El ser como dimensión intemporal

El Proemio le muestra peregrinando a su encuentro en un carruaje guiado por «las hijas doncellas de Helios», que solo se detiene ante Diké, la Justicia. Las doncellas se las ingenian para convencer «gentilmente» a esa guardiana de que abra «las puertas a los caminos de la noche y el día», y tras ellas surge una deidad que le da la bienvenida, pues «te envían Rectitud y Justicia, y un destino en modo alguno funesto» (1.22-28a). Como el *mystes* eleusino, Parménides ha partido hacia una región reservada al alma del muerto, y como tal recibe la revelación de que:

> Lo mismo es pensar y aquello por lo cual
> Hay pensamiento. Pues sin el ser donde se dice
> No encontrarás al pensar.
> Nada hay ni habrá fuera del ser, porque el destino

Lo encadenó a ser entero y sin movimiento.
Es así puro nombre todo cuanto los mortales
Han instituido como verdad: nacer y perecer,
Ser y no ser, cambiar de lugar y brillo.

En principio, esto es tan elegantemente disparatado como «nada permanece» tomado como pretexto escéptico, e invierte la realidad sin compensación. Había motivos para escandalizarse ante alguien dispuesto a discutir que seres y pensamientos son cosas distintas, o que toda vida está jalonada por nacer y perecer, añadiendo a esa provocación una retórica estudiadamente arcaica, emparentada por sintaxis con la salmodia religiosa. Pero venimos de comprobar cómo renovó Heráclito la pregunta cosmológica, abriendo paso a una versión eventualmente evolutiva de las cosas, y con las ocho líneas recién citadas Parménides expuso lo básico de la ontología o filosofía primera, una rama del conocimiento tan nuclear como la física, sin la cual el lenguaje seguirá yendo de actor mudo e inconspicuo en la construcción del mundo. El nexo del habla y lo hablado es precisamente que «sin el ser donde se dice no encontrarás al pensar».

La utilidad ilimitada de cualquier lenguaje alterna con ser un manantial inextinguible de falsos testimonios; pero siquiera sea de modo indirecto —al comparar el reino de la opinión *(dóxa)* con la coherencia conceptual—, debemos finalmente a Parménides la certeza de que servir los fines del engaño no hace del idioma algo engañoso en sí, o siquiera mediado siempre por un sesgo u otro, sino el modo espontáneo de reunir ser con pensamiento. La elocuencia inscrita en lo verídico es su propensión al libre examen, pues una fracción de la energía física requerida para sostener ficciones basta permanentemente a efectos de desacreditarlas, y privado de censores y carceleros el falsario es apenas alguien.

Por lo demás, resulta curioso que la neutralidad del verbo *ser* haga acto original de presencia como consejo de una diosa del inframundo, y en verso. Lo prosaico por definición es reparar en que *estin gar einai* («es ciertamente ser»), y no menos curioso es que se haya perdido la parte cosmológica y más amplia del Poema, vedándonos saber hasta qué punto concilió su substancia eterna con la generación de cosas concretas. En cualquier caso, Aristóteles ve en ella algo no mentado hasta entonces, en concreto «lo uno y al tiempo plural desde la percepción», que deslinda su hallazgo de piruetas verbales.

Algunos idiomas regalan conocimientos tan valiosos como la distinción castellana entre ser y estar, o el nexo teutónico entre ser *(sein)* y existir

(dasein, «ser ahí»). Pero la vivacidad del griego antiguo no depende ya de fogonazos anónimos, y estar tan abierto a la iniciativa como sus propios hablantes funda una estirpe de oídos finos, que acaba de llevar desde *légein* a logos. Parménides hace lo propio con la verdad, *alétheia*, que mediando una alfa privativa —como la de *ápeiron* — engrana el sustantivo *lethe* («olvido») con el verbo *lanthano* («permanecer oculto»), indicando al tiempo descubrir algo velado y recordar. En vez de mera constatación, la verdad es un «des-velamiento», que coordina poner en claro con actualizar la memoria, activando ecos subjetivos y objetivos como los unidos al campo lógico. Esa reflexión contrasta con la opinión irreflexiva, cuya precariedad huye hacia delante separando lo unido y uniendo lo separado.

Más precisamente, la opinión divorcia ser y pensamiento porque la trivialidad sugiere identificar afirmaciones y negaciones, prescindiendo de que lo primero tiene «esencia» *(ti estin*, «lo que es») y lo segundo solo aspecto. Por supuesto, que ser funcione como cópula habitual de los juicios no autoriza para sustantivarlo sin más, ni para reclamar la condición de principio cósmico; pero lo que Parménides hace es correlacionarlo con las modalidades de relación deducidas por el pitagorismo de la serie numérica, corrigiendo con ello la incoherencia de fundar la entidad última en meros símbolos, como tales y cuales números, y sentando sobre bases más firmes la lógica deductiva.

En contraste con la magnitud abstracta, cuyo sí mismo *(autó)* se contrae a una cifra, los entes fundan destinos concretos, y disponer de un verbo que presenta a todos como identidades o seres no es casual, sino el «signo», de lo distintivo de la naturaleza física, que es no solo un orden autoproducido sino una afirmación permanente, aunque «la turba» lo pase por alto. Heráclito y él cuestionan en definitiva la ingenuidad preconceptual, y sus continuadores aprovecharán lo aparentemente incompatible de ambos —el fluir contrapuesto a la eternidad— para ir mostrando hasta qué punto se complementan. Milenios más tarde, Goethe conmoverá al mundo con su interpretación del drama fáustico como prueba de que hasta el mal por excelencia sirve sin querer al bien; pero el bien empezó siendo para los eleáticos que haya ser, en lugar de nada.

«Borrando toda pereza e inercia», la pesquisa de Parménides sobre el sentido empieza constatando que equivale en principio a un «existe» o «hay», pues decir que una cosa es significa simplemente constatar que se da. Pero rotura un terreno no tautológico añadiendo que ese darse la dota

también de identidad o esencia, pues del *soy* aparejado a cada A deriva no confundirse con B o cualquier otra cosa. Antes de ser grande o pequeña, bella o grotesca, blanca o marrón, la casa es ella misma, y solo esa substancia abre paso a determinaciones ulteriores, foco de nuevas verdades. El ser de todos los seres sería un juego de palabras, de no ser porque invita a descubrir —y gozar— su dimensión de eternidad, que es lo verdadero supuesto por toda existencia.

Precisamente a esa perspectiva retrocedió Heidegger ante una de las atmósferas más irrespirables —el periodo de entreguerras— en *Ser y tiempo* (1927), donde describe al capaz de reconocerse en «ser para la muerte», y lo contrapone al «estar espacializado» de quien anda inmerso en «avidez de novedades y falta de paradero», comparando la serenidad de quien vive la conciencia de su finitud con el desasosiego del que se aferra a una u otra alienación, acosado por el vacío de afanes insubstanciales. Parménides opuso «el corazón inconmovible de la redonda verdad» a «las opiniones de los mortales» (1), accediendo a lo primero por trance místico y atribuyendo lo segundo a quienes nunca se acercan a las puertas de la Noche, insensibles a que «ser es, no ser *(me on)* no» (2). Esto implica desligarse del nihilismo con milenios de adelanto, en función de una esencia que lejos de ser ilimitada es puro límite, cuyos rasgos —«uno», «continuo», «inmóvil», «cerrado» y «lleno»— va infiriendo del concepto de identidad como el matemático enuncia teoremas.

Pero en vez de añadir algún ente al panteón su concepto es *alétheia*, recordatorio en última instancia de la diferencia entre ser y nada, esta última hecha a disfrazarse de realidad borrando la distinción entre lo que pone o dispensa y lo que priva o suspende. Por supuesto, la muerte, el dolor y la frustración existen, y cuando el poema parmenídeo descarta el no ser como ilusión es viendo en lo real una substancia que es —como en Heráclito— unidad de ser y pensamiento. Esto proponen al sentido común, mostrando que el ser puede llamarse verbo, realidad corpórea y existencia, y el pensamiento presentarse como razón y objetividad, aunque ninguna cosa será verídica sin reunir ambas perspectivas.

Por otra parte, en el imaginario de Parmérnides presenta la esfera sensible como dimensión irracional, exhibiendo afinidades con el repudio ético del mundo vigente en círculos órficopitagóricos. Y no menos acorde con el rechazo del infinito real resulta presentar al uno y mismo como ente finito rodeado de tiempo infinito. Sea como fuere, el Poema convirtió algo

innombrable hasta entonces en mapa ontológico, explicitando la amalgama de lógica y teología que cada época está llamada a proponer, sabiéndolo o no.

La escuela eleática

Los discípulos de Parménides fueron próceres ilustres, y se esforzaron por mostrar que algo eterno subyace a cualquier cambio, sin esforzarse tanto en aclarar que su argumentación no excluía el nacer y morir, y se conformaba con preservar lo inmutable en cuanto tal. Se cuenta que Zenón de Elea murió resistiendo a un tirano, tras cortarse la lengua con los dientes y escupírsela cuando este empezaba a torturarle para obtener el nombre de otros conjurados. Otras versiones le consideran muerto tras decir que iba a mencionarlos en voz muy baja, aprovechando la cercanía para morder y no soltar la oreja del tirano, hasta arrancársela. Ambas reacciones son impropias de un hombre inteligente, y sobran las truculencias inverosímiles para celebrar un intelecto profundo, que según Bertrand Russell dijo «cosas inmensamente sutiles y profundas, convertidas más adelante en punto de partida para un renacimiento matemático». En el diálogo platónico antes mencionado se le llama «alto y hermoso de contemplar», aclarando que «en sus años mozos fue amado por Parménides como efebo».

Sus proposiciones *(logoi)* sobre el movimiento, conocidas habitualmente como «aporías», le incorporan al elenco de quienes inventaron la lógica dialéctica, y deparan los primeros conceptos críticos sobre espacio y tiempo. El ejemplo de Aquiles que no alcanza a la tortuga, o la flecha que vuela estando quieta, son más conocidos que uno de los pocos conservados textualmente:

> Un móvil no se mueve ni en el lugar en que se encuentra ni en el que no se encuentra (4).

El Sócrates platónico afirma que su defensa de Parménides se centró en afirmar que «si el ser es muchos será al tiempo igual y desigual, cosa imposible». Cuando nazca la lógica aristotélica, aproximadamente un siglo después, el «imposible» se rechazará como término medio congruente —a efectos de establecer la coincidencia de «igual y desigual« en cosas reales—; pero no hemos llegado todavía allí, y lo que durante milenios fascinó de estos *logoi* fue su ingenio. Zenón nunca dudó de que el movimiento se

demuestre andando, y por eso llamó aporías («perplejidades») a sus proposiciones, expuestas para reafirmar la dimensión ontológica recién formulada por su maestro.

Tomarlas en términos físicos o metodológicos llama a ser más papista que el Papa, o a despropósitos como que las objeciones al movimiento de traslado solo se vieron «resueltas» por el cálculo integral, cuando fue este quien introdujo infinitésimos para medir la tasa de cambio en una trayectoria. Su terreno más fértil sería la matemática teórica, y Russell vio en ellas confirmaciones imprevistas del logicismo llamado puro, que a principios del siglo XX quiso zanjar la llamada crisis de fundamentos descartando todo factor «intuitivo». Menos desinformado es poner en lugar del cálculo la teoría relativista del espacio/tiempo, que cuestiona toda suerte de planteamientos lineales al curvarlo en proporción a su densidad energética, alterando radicalmente el cuadro de un segmento intransitable por topar con infinitos subsegmentos.

Mirarlo algo más de cerca indica que los malos entendidos parten de Meliso —quizá el único estratega capaz de prevalecer sobre Pericles en una confrontación naval—, incluido por las fuentes en el elenco de los eleatas aunque naciese en Samos, como Pitágoras, y propusiera una cosmología «aporética» de dudoso engarce con Parménides. En efecto, lo que este concibe como «uno, continuo, inmóvil, cerrado y lleno» es en definitiva el carácter inseparable de ser y pensamiento, la *alétheia* primordial, y añadirle la «ilimitación espacial» —como hace Meliso— aglomera porque sí la ontología con la cosmología, una deductiva y otra empírica. Saltar de la aporía a la física sin pasos intermedios constituye una acrobacia tan poco convincente como la línea argumental sostenida por sus cuatro premisas:

> Todo cuanto llega a ser debe tener un comienzo.
> El Uno no llegó a ser.
> Por tanto, el Uno no tuvo comienzo,
> Y el Uno es eterno (6-9).

Aristóteles incluirá este argumento bajo la rúbrica del circunloquio sofístico, porque la cantidad (universal o particular) y la cualidad (afirmativa o negativa) de cada término reclaman un término medio congruente, y su omisión en este caso viene demostrada por pretender, en esencia, que «si A, entonces B; pero no-A, y por tanto no-B». Esa seudoinferencia hará más adelante las delicias del escéptico, que tampoco acabó de delimitar el ser parmenídeo, o no lo hubiese emparentado con

alguna cantidad. La secuencia de equívocos partió de que Heráclito y Parménides se lanzasen a nombrar lo inefable, y su eco encontró en Meliso un puente involuntario para retornar al prosaísmo. Queriendo probar la eternidad e indestructibilidad del Uno, propuso: «Si se diese una pluralidad de cosas sería necesario que fuesen tales como digo que es la unidad» (30), y al pretender zanjarlo como «imposible» trajo a colación lo plural en términos no abstractos.

Nuevos sabios estaban dispuestos a demostrar que, en efecto, se dan multitud de cosas tan llenas de sí mismas como indivisibles *(a-tomos),* aunque el espíritu espartano de Meliso lo descartase. Así, sin salir del orden ontológico, la física atómica democratizó el ser multiplicándolo por sí mismo —como acababa de suceder con el voto—, y la humanidad no dejaría de ser atomista desde entonces. Lo enigmático del ser y la vida se trasladó al reino de lo minúsculo, la manera más práctica de no paralizarse con las aporías eleáticas, mientras micronizar el «uno» descubría en todas partes el *sí* incondicional centrado hasta entonces en ninguna. Con ello se abrió paso también considerar el segundo gran tema aplazado desde Tales: la extensión vacía.

VI. EN EL REINO DE LO MINÚSCULO

El pensamiento renovador surgió en Abdera, la tercera polis por volumen de contribución a la Liga democrática, fundada por Hércules —con ocasión de su octavo trabajo— para honrar al joven y bravo Abdero, un efebo («erómeno») muerto por las yeguas de Diomedes el Tracio, alimentadas con carne humana. Tras dar al tirano lo suyo, haciendo que le devorasen vivo sus propias criaturas, Hércules estableció la tradición competitiva («agonista») del lugar con juegos de lucha libre y pericia, pero no carreras de aurigas, atendiendo a cómo murió Abdero.

Más allá de la leyenda, ser un emporio floreciente desde principios del siglo VII hizo de esta polis un botín codiciado por los sucesores de Ciro el Grande, al ser además el primer enclave que encuentra por tierra cualquier invasor venido del este. Cuando padeció su primera derrota, a manos de Darío, ninguna polis acuñaba monedas tan artísticas y variadas, con múltiples reversos para el buitre de su anverso, y ni siquiera Atenas disponía de sabios tan ilustres como los nacidos allí o en Teos y Klazomene, apéndices abderitas en Asia Menor. Entre los de primera generación destacaron los filósofos Anaxágoras, Leucipo, Demócrito y Protágoras, seguidos bastante después por Hecateo, el historiador y geógrafo, y Anaxarco, compañero de Alejandro Magno en todas sus campañas, que a través de un pupilo —Pirrón de Elis— fundó el primer escepticismo «por amor al sentido crítico y la sangre fría«, tras descubrir en la *epojé* o suspensión del juicio una fuente de «fortaleza moral y contento».

Mucho más notorio que estos últimos fue Anacreonte, un maestro de la lira coetáneo de Anaxágoras, que preside la poesía intimista con eminencia solo comparable a la de Safo, su contrapartida femenina, y de quien se cuentan innumerables ocurrencias, entre ellas devolver cinco talentos de oro regalados por Polícrates, el tirano de Samos, «pues el trabajo de

custodiarlos resulta impagable». Su triple juramento de fidelidad —a las Musas, al amor carnal y al vino— le hizo tan odioso como Safo para el puritarismo, cuyos censores redujeron a una veintena de líneas anodinas las cataratas de versos dedicadas por cada uno a lances amorosos, y tampoco se conserva ninguno sobre la sobria ebriedad, pues escribir ebrio por sistema no le vedó fustigar a abstemios y borrachos, reflejos a su juicio de una misma incapacidad para gozar los dones de Dionisos. Horacio, uno de sus portavoces más elocuentes, dirá que solo almas bárbaras se consienten la glotonería terminada en *intoxicatio.*

Campeón de una mala vida compatible con llegar a muy viejo, y respetado hasta el punto de que Samos, Abdera y Atenas sufraguen bustos y estatuas suyas para adornar la vía pública, la jovialidad irónica de Anacreonte es lo inverso del lacrimoso Orfeo, pues —como reza la peana de una efigie suya— «supo festejar con la elegancia de un corazón ligero». Idóneo para banquetes y cualquier círculo parecido a una corte, su don fue sentido también como bien público, que conforta al hombre común con himnos a lo fugaz y canciones de jolgorio, lo inverso de melancolías y rencores, así como lo más acorde con el disfrute de cuerpos atléticos y libertad sexual.

Píndaro —el poeta menos parecido a él por fondo y forma, concentrado en la épica— cuenta que partir con hacha el cráneo de Zeus produjo una Atenea «plenamente armada, cuyo grito de batalla estremeció al cielo y la tierra»; pero no es ocioso reparar en que con ese parto nació algo tan afín al espíritu de Anacreonte como el guerrero cuyo honor es no guerrear, salvo allí donde alguna sinrazón lo imponga. Grecia fue dicho héroe en el concierto de los pueblos antiguos, que eligió el sexo femenino para la deidad comprometida con artes y oficios, elevando a arquetipo una inteligencia tan realista como repugnada por la crueldad.

Nombrar a Atenea patrona de Atenas —y patrona subsidiaria de la Liga Délica— fue ponerse bajo la tutela de la única deidad inseparablemente racional y benévola, coincidiendo con una singular explosión de maestría artística e ingenieril. La estatuaria de otras culturas parece obra de niños incompetentes, dominada por la grisura simplista del hieratismo autoritario. La suya dinamita esa coagulación con figuras que danzan emulando la fotografía en precisión; pero superiores a cualquier instantánea por componer figuras reales y al tiempo idealizadas, como sin ir más lejos las de Atenea y Anacreonte, que Google regala a cualquier curioso.

Como cabía esperar, ser tan próspera hizo que Abdera fuese saqueada dos veces por los persas, otras dos por Macedonia y hasta cuatro veces más antes de ser absorbida por Roma, cuando desapareció definitivamente como emporio. Solo el recuerdo preservaría una patria de próceres caracterizados por la «sonrisa abderita» y la longevidad, esta última quizá aparejada al ánimo de quienes fundieron vocación creativa y defensa de la democracia, mientras la era de Pericles abonaba confiar en progresos simultáneos de las libertades, las ciencias y las artes.

1. El atomismo

Leucipo, un abderita sobre el cual sabemos demasiado poco —hasta para aseverar que inaugurase alguna especie de escuela donde se formó su conciudadano Demócrito—, resolvió la coexistencia de unidad y pluralidad con una física corpuscular, donde infinitos seres conservan el rasgo de permanente, lleno y finito propio del ser parmenídeo. Los átomos *son* en su sentido, pero están dispuestos en el vacío, y, al darse ambas condiciones, el cosmos no solo admite, sino que exige un movimiento eterno. Esto significa que puede afirmar lo postulado por los eleáticos, y también lo que ellos niegan, ofreciendo una *theoreia* más comprensiva, que constituye la primera explicación mecánica del cosmos.

Meliso propuso que cualquier movimiento exigiría un vacío, algo que al no ser tampoco podría existir; pero los atomistas ven en esto segundo un juego verbal, y pasan de la negación abstracta a algo tan concreto como el espacio vacío. Allí los átomos crean remolinos al reunirse en distintas proporciones, formando cuerpos más o menos sutiles que se distinguen de ellos por nacer y sucumbir, pues cada colisión origina enlaces o dispersiones; pero incluso al enlazarse subsisten entre ellos huecos por los que pueden penetrar otros átomos, si guardan la debida simetría. Esa congruencia está definida por las tres únicas distinciones que Demócrito admite en los átomos: la figura *(sjéma)*, el orden *(taxis)* y la posición *(thesis)*. Aristóteles ilustra dichos factores en un ejemplo con letras del alfabeto:

A difiere de N por la figura, AN de NA por el orden, A de una A tumbada por la posición.

Combinaciones y recombinaciones de dichas diferencias bastan para producir las demás cualidades y, eventualmente, el mundo fenoménico. La teoría atómica recorre con tal fluidez el tránsito de lo substancial a resultados cambiantes, y suprime de golpe tantos obstáculos para una comprensión mecánica y matemática, que es desde entonces el modelo recurrente de la ciencia natural, al ofrecer un marco donde azar y necesidad se amalgaman. En vez de mortales o inmortales, omnipotentes o suplicantes, tras las apariencias hay infinitos seres indestructibles e infinito vacío, cuya conducta no responde a algo prescrito sino a la espontaneidad de partículas vibrando en todas direcciones, que al ocupar las grietas disponibles producen cuerpos y enjambres de cuerpos. Dicha estructura impone el torbellino *(dine)*, que para Demócrito es «causa de todas las cosas» (68).

Su planteamiento, dirá Hegel, es «un principio que no ha sido superado ni puede serlo»: la relación de cada átomo consigo mismo, mediada por el vacío y los demás unos. Al coordinar el momento de lo individual subjetivo con el de lo general objetivo ofrece nada menos que el concepto del concepto, «liberando al cosmólogo del deber de buscarle otro fundamento al universo». Cualquier creador sería un ente extraño a la alternancia de lo lleno con grados de vacío, y seguimos siendo atomistas porque solo infinitos indivisibles surcando extensiones infinitas dan cuenta de una realidad tan regular e irregular al tiempo como la nuestra.

La autonomía del cómo

Ver en la causa eficiente una meta autónoma creó la ciencia natural en sentido estricto, descartando cavilaciones sobre causas finales. Si lo investigado fuésemos nosotros mismos sería insensato excluir el por qué, y solo el psicólogo conductista se da por satisfecho con «reflejos de una caja negra». Pero el reino físico no puede reducirse a emanación nuestra, al ser más bien una realidad ilimitadamente diversificada por todas partes, y admitir su independencia no es solo observar lo existente, sino preservarlo de proyecciones. Como vimos, Abraham renovó el campo de lo imaginario al tomarse mortalmente en serio una voz interior, que no era ni fruto de la experiencia ni de la costumbre, pero sí capaz de proyectar demiurgos a su imagen y semejanza.

Por otra parte, prescindir de causas finales compromete con explicar el detalle eficiente, y todas las ventajas de resolver en principio la cuestión cosmológica se escapan como el agua recogida por las manos ante el pormenor del *micro diakósmos*, donde al parecer unos átomos ceden más que otros, y la solidez de los férreos viene de contar con ganchos, mientras los acuáticos son suaves y resbaladizos. Los salinos resultan puntiagudos, los etéreos leves y dados a girar, y Demócrito asume las arbitrariedades derivadas de disertar sobre lo intangible, reconociendo «no saber a fin de cuentas cosa alguna, porque la verdad anda sepultada en el fondo» (117).

Mucho después, los trabajos de John Dalton (1766-1844) desembocaron en una química física apoyada sobre su ley de las proporciones múltiples, según la cual «si dos elementos forman más de un compuesto, las proporciones de las masas del segundo y el primero serán razones de números enteros pequeños» (como 2:1 o 9:8), deduciendo de ello que cada elemento contiene partículas atómicas. Es notable que una hipótesis tan nuclear para la ciencia contemporánea parta de una base empírica tan tangencial, que ni siquiera se cumple en polímeros y otros compuestos; pero el saber camina desde sus orígenes por esa cuerda floja, y la única diferencia entre el sistema de Dalton y el de Demócrito es la magnitud de datos aportada entretanto por el trabajo de laboratorio, pues no modifica una tilde en el planteamiento de una realidad formada por partículas indestructibles.

Si se prefiere, los griegos hablaban a ciegas del uno multiplicado por infinito, careciendo de las certezas parciales y los aparatos de medida ofrecidos más adelante. Sin embargo, la luz deparada por el esfuerzo ulterior tampoco alteró una coma del problema creado al excluir los por qués en general, que impone precisar cadenas de causas eficientes cada vez más recónditas y fugaces, y acabaría prescindiendo del propio átomo como ladrillo último. En su lugar emergió un elenco de subpartículas puesto de relieve por la radiación electromagnética, aunque el propio progreso en la captación de dichas señales llevó a calcular que corresponden aproximadamente al 4,9 % de la masa/energía universal, dejando fuera al resto.

Esta es por ahora la última paradoja derivada de reenviar lo mayúsculo a lo minúsculo, que en modo alguno invalida el esfuerzo investigador, aunque sea frecuente confundir la odisea del conocimiento con pretextos para dogmatizar, algo realimentado en el campo de la física subatómica por lo

exótico de sus actores. Como algunos están reducidos a existir millonésimas de segundo, equipararse cada vez más con un gremio lleva a anunciar a corto plazo la ecuación absoluta —donde el universo se explicará al fin en media línea de guarismos—, exhibiendo así una confianza contigua a la fe. De hecho, los intereses gremiales solo se tornaron convincentes para terceros cuando su propio crecimiento anquilosó la Universidad, mientras el genio tecnológico pacificaba el mundo democratizando las comodidades. Paralelamente, docencias que otrora movían a profundizar en el estudio se patrimonializaron, cada cuadrícula disciplinaria pasó a estar convencida de estar tocando la objetividad definitiva en su campo.

Otros méritos de la escuela materialista

Todo cuanto cabe oponer al primer atomismo es su ingenuidad a la hora de plantear el nexo de causa y efecto, imaginando que decantarse por la causa eficiente no plantearía enigmas comparables a perseguir la causa final, pues eventualmente aquello que es por sí ha de ser para sí. En cualquier otro aspecto, Demócrito resulta ser un sabio lindante con lo portentoso, pues planteó la estética con un siglo de adelanto, argumentó por primera vez el ateísmo e introdujo el tiempo en cosmología, entendiendo que hay muchos mundos —algunos con luna y otros sin ella o con varias—, y que la colisión constituye el fin y principio más probable de cada uno.

Fue también un excelente matemático, a quien Arquímedes atribuye la primera determinación del volumen del cono y la pirámide, por ejemplo, y redactó un ensayo sobre los números irracionales que ayudaría a precisar hasta qué punto fue o no unánime el horror pitagórico ante magnitudes no enteras. Pero su obra resultó ser uno de los blancos prioritarios para el bando reñido con la concupiscencia, y solo sobreviven briznas de los 73 tratados que compuso. Además de inaugurar la distinción entre propiedades objetivas y subjetivas, que Galileo convirtió en eje de la física matemática, sigue deslumbrándonos con intuiciones como la tasa de desplazamiento de los átomos, pues adivina que graves y leves «caen» con la misma velocidad en el vacío, y llama «velocidad del pensamiento» a lo que hoy conocemos como velocidad de la luz. Escrita unos cien años después, así lo atestigua una carta de Epicuro, que sin perjuicio de ser un aristotélico resultó decisivo para perfeccionar conceptualmente el sistema corpuscular:

> Los átomos pesados no irán más deprisa que los pequeños y ligeros en cuanto nada se les oponga. Mientras mantengan su desplazamiento original se moverán a la velocidad del pensamiento.

Imaginar que todos describirán puras rectas parecía lo exigido por la trayectoria más corta, y por tanto económica; pero no dejaba de ser un a priori opuesto al azar, que Demócrito mismo había reconocido como anverso de la necesidad. Cuando Epicuro propuso que cada trayectoria inauguraba una declinación *(parénclisis)* singular, el reino físico se despojó del corsé determinista y asumió una contingencia radical que convirtió la mecánica ingenua en mecánica estadística. Por otra parte, enunciarlo en esos precisos términos no ocurriría hasta Josiah Gibbs (1839-1903), deparando una demostración adicional de las odiseas —los trances de perderse y recobrarse— aparejadas a cualquier tesis de amplio alcance, ya que el núcleo de su hallazgo estuvo tan prefigurado por la intuición epicúrea como los átomos de Dalton por la de Leucipo.

De momento, lo más imprevisto y fértil ha sido quizá acabar tomando en consideración la complejidad en cuanto tal, pues ni siquiera pasar de lo dogmáticamente supuesto a lo estadísticamente probable permitió a Gibbs poner en cuestión una termodinámica adaptada al simplismo de sistemas cerrados, y fue preciso esperar a Ilya Prigogine (1917-2003) para no seguir soslayando los abiertos, «estructuras disipativas que convierten el azar molecular en información autoorganizada, fundando objetos complejos que tienen a su alcance no solo un estado estable, sino muchos». Lejos de ser imposibles, añadió Prigogine, las transiciones de caos a orden son regla universal, y la termodinámica del equilibrio debe considerarse un fósil, ajeno a la capacidad del desequilibrio para convertir el desorden en orden de grano fino.

Replanteando el concepto de entropía, detectó en todo determinismo la incoherencia de negar lo irreversible, fantaseando con una película capaz de rebobinarse hasta el principio, cuando lo real depara una complejidad que apunta siempre hacia adelante, como la flecha del tiempo. Entre otras consecuencias, esto implica que nada puede considerarse concluso, empezando por cualquier hipótesis elevada a verdad indiscutible, y a ello cabe atribuir la ley del silencio aplicada hasta hoy por sus colegas, pues entre las comodidades del dogmatismo está limitarse al temario aprendido otrora. De ahí que en bastantes países (entre ellos España) esa perspectiva

se etiquete como «caos determinista», cuando la obra de Prigogine jubila más bien ambas determinaciones.

Un egoísmo generoso

Volviendo a Demócrito, otro de sus hallazgos fue contraponer conocimiento «legítimo» *(gnesin)* —«un órgano más fino de percepción» (11)— a «bastardo» o lastrado por la parcialidad del deseo, o en todo caso autoreferencial. Mirar genéticamente sugiere que «los seres orgánicos surgieron del fango terrestre», y el móvil de su progreso fue «la penuria», como acontece con el hombre: eso le enseñó a unirse con sus semejantes para luchar contra depredadores, mientras la conveniencia de entenderse desarrollaba el lenguaje, y la invención de útiles iba elevándole poco a poco a una vida civilizada.

Por lo demás, génesis no es finalidad, y Demócrito planteó las instituciones en función de utilidades inmediatas, sin recurrir a resortes teológicos ni teleológicos. La bondad, por ejemplo, se debe más a costumbres y disciplina que a una disposición innata en la naturaleza humana, aunque la consecuencia eventual del pragmatismo haya sido la dignidad civil. «Prefiero descubrir un nexo causal a convertirme en cliente del emperador persa» (118), dice en un momento, para aclarar en otro que «vivir pobre en un régimen democrático es preferible a cualquier prosperidad bajo tiranos» (16). En definitiva, ninguna dicha se compara con la resultante de combinar amor al conocimiento y amor a la autonomía.

Prototipo del demócrata militante, coincidió con Sócrates en que «el sabio pertenece a todos los países, y el hogar de un alma grande solo puede ser el mundo entero», añadiendo que «la igualdad ante la ley ennoblece en todas partes», y «las ventajas de la concordia son demasiado numerosas para admitir catálogo». Las diferencias en talento, salud y suerte engendrarán desprecio en unos y rencor en otros; pero el civismo es «camaradería», y ninguna polis prosperará sin tener en cuenta que combatir la miseria redunda en beneficio de todos. Un egoísmo amable, que no pida imposibles y sepa gozar con mesura, es la mejor garantía «para tener a raya la envidia y la adulación» (94), alternando los modestos actos cotidianos con «fiestas requeridas por el júbilo y la relajación».

Posicionado en las antípodas de la mortificación hipocondriaca, el hombre sensatamente materialista se aviene a su finitud, reconociendo que lo fugaz de la existencia no la hace odiosa, y quien no venza el temor a morir solo vive a medias. «Falaces mitos sobre el tiempo ulterior a la muerte» (297) abonan un autoengaño tan inútil como consentirse la nostalgia por tiranos en polis ya emancipadas de ellos, y para prolongar el ánimo óptimo *(euthymia)* es preciso ir equilibrando aquiescencia y lucha, sin permitir que ninguna norma *(nomos)* se sobreponga a la justicia natural *(physeos)*. El alma, principio del movimiento, está formada por átomos especialmente sutiles, que se distribuyen por el cuerpo «como un fuego», y están llamados a llamados a dispersarse tras la muerte, porque todo tipo de compuesto es perecedero.

Tal como reflexionar enriquece la experiencia, el conocimiento del bien está por encima de los impulsos inmediatos, y la autonomía de la razón faculta para cultivar una serenidad que rehúya la injusticia y la avidez. A efectos de la vida en común, la virtud por excelencia es la jovialidad, y Demócrito será el sabio risueño, representado así en telas y dibujos desde el Renacimiento, cuando su figura deje de simbolizar el monstruo ateo. Murió aproximadamente cuando Platón nacía, recurriendo al suicidio para «no verse transformado en un estorbo», cuando la senectud se lo sugirió. La única huella de amargura puede encontrarse en la afirmación de que «nadie me reconoció», cuando Atenas era un hervidero de propedeutas, ciertamente con méritos muy inferiores al suyo.

No iba a ser el único gran sabio ignorado en vida, y lo que sigue interesándonos es el equilibrio que en Demócrito guardan la física, la educación y el gusto. Insuperable como concepto formal, el atomismo resuelve la pregunta por la substancia saltando de lo visible a lo pequeñísimo, y a eso cabe atribuir los altibajos de su recepción ulterior, unas veces exaltado como arcano indiscutible y otras relegado a obviedad. Cuando los progresos en química física sugieran a Dalton recobrar la noción de átomo, solo un siglo de experimentos logrará devolver a esa noción el rango de evidencia científica.

2. El vidente entre ciegos

Sin embargo, la polémica sobre causas eficientes y finales acababa de tocar fondo con Anaxágoras de Clazomene (c. 500-428), un coetáneo de Leucipo educado también en la cultura abderita, que décadas antes de viajar Demócrito a Atenas había introducido allí la tradición filosófica. Casi un siglo después, Platón menciona que su tratado *Peri physeos* podía comprarse por un dracma —día y medio del jornal acostumbrado para oficiales de carpintería y albañilería—, atestiguando incidentalmente el desarrollo de una industria nacida en origen para satisfacer la curiosidad de propios y ajenos sobre Homero y Hesíodo. Tras estatuirse certámenes literarios, y al amparo de las Grandes Dionisíacas, la empresa editorial encontró un nuevo filón en la tragedia, la comedia, el género satírico y la lírica, hasta emplear a centenares o miles de escribientes, así como traductores a la lingua franca del momento en Asia Menor, que pronto sería el arameo.

Tras examinar un meteorito recién caído, se cuenta, Anaxágoras dedujo que el Sol y las estrellas son «piedras incandescentes», y no sabemos si antes o después entendió el mecanismo de los eclipses —postulando que el brillo de la Luna es siempre reflejo de la luz solar—, aunque la Tierra le pareciese un disco plano flotando sobre aire «fuerte», factor causante a su juicio de los terremotos. También fue el primero en diseñar experimentos para distinguir el aire del vacío, y su vocación de naturalista le llevó a describir procesos inorgánicos y orgánicos, como la respiración branquial y la anatomía del cerebro humano. En una Atenas tan audaz política y sexualmente como inflexible en materia de creencias, fue procesado en 440 por la impiedad de haber reducido a «rocas» el firmamento.

Dicho cargo no puede aislarse de ser tenido por el más sabio para un grupo casi inverosímil en términos de prestigio y gracia humana —entre ellos Pericles, Protágoras, Sófocles, Eurípides, Anacreonte, Fidias, Praxíteles, Alcibíades y la legendaria cortesana Aspasia, a quien Cicerón llamó «el Sócrates femenino»—, reunidos en el refinado burdel de esta última. Viéndose incapaz de protegerle ante el resentimiento popular, Pericles le recomendó exilarse en Lámpsaco, una antigua sucursal de Mileto que era entonces un emporio todavía más próspero —concretamente el cuarto por contribución al sostén de la Liga Délica—, donde fue recibido con todos los honores, hasta el punto de erigírsele «un altar a la Inteligencia y la Verdad *(Nous kai Alétheia)*».

La inteligencia y las semillas

Su pensamiento parte de que todo está en todo, y no hay «lo más pequeño», ni lo «simple», ni lo «indivisible», pues el más minúsculo de los granos de polvo constituye una mezcla infinita donde están presentes todos los elementos del cosmos, y «lo grande no tiene más partes que lo pequeño». Cierta proporción de esos ingredientes será espuma, otra proporción firmamento y otra barro o pájaro, sin que cosa alguna pueda existir jamás de modo realmente «separado».

> Nada se engendra ni perece, sino que surge por mezcla o separación de cosas que ya son. Por eso, al engendrarse sería correcto llamarlo unirse, y al perecer disgregarse (17).

A los ingredientes fijos en la mezcla los llamó «semillas» *(spérmata)*, y entender que son «infinitas en número y todas diversas entre sí» (4) coincide con lo original y sustantivo del atomismo. En su cosmos todo existe desde siempre, formando una masa donde son indiscernibles tanto las partes «homogéneas» como las «heterogéneas». No obstante, la segunda certeza de Anaxágoras es que a ese magma *(meigma)* cuantitativo corresponde —también desde siempre— un principio cualitativo o intelectual, la inteligencia o *nous*, que gobierna transformando la confusión desparramada en suertes o destinos *(moiras)*. Según Aristóteles, su tratado empezaba diciendo: «Todo fue a la vez, y reposó durante un tiempo infinito, hasta que nous introdujo en ello el movimiento».

La frase parece implicar que las semillas precedieron al intelecto, aunque poco después el propio Aristóteles le cita llamando al intelecto «lo eterno, que está como estuvo siempre, allí donde todo lo demás» (14). Lo fundamental fue que *noein* («ver», «percibir») pasara a ser otra expresión de *légein*, ofreciendo un puente adicional para ir de lo subjetivo a lo objetivo, cuando lo acostumbrado no era llamar inteligencia a la capacidad de *ver*, sino limitarla al sentido común de algunos animales. Nous, su forma sustantiva, solo empezó a circular con el propio tratado, que como los de Heráclito y Parménides convirtieron implicitudes del habla en conceptos, hasta acabar haciendo del griego el vehículo paradigmático de la expresión científica. Su vocación de naturalista hizo que Anaxágoras se esforzase por encontrar resortes mecánicos en cada fenómeno, como Leucipo y Demócrito; pero su hallazgo sería que el nous «define» la existencia, tanto en el reino inorgánico como en el de lo vivo, sin ser por ello algo incorpóreo sino un factor tan físico como la luz, «la más sutil y pura de todas las cosas».

En un pasaje célebre del *Fedón*, mientras espera la muerte, Sócrates se burla de Anaxágoras alegando que otrora corrió a hacerse con su libro, seducido por su tesis de una inteligencia determinante de todo, si bien su entusiasmo se desvaneció al topar con cadenas de causas eficientes en vez de finalidad. Por ejemplo, él estaría esperando beber la cicuta porque su anatomía le permitió hablar y obrar de modo impío, no porque el nous le mandara preguntarse por lo bueno y verdadero, confundiendo así una mera condición con el fundamento de la conducta. Sin embargo, el hito del sentido que se cumple con Anaxágoras no fue dicha confusión sino un pensamiento que trasciende el intelecto personal. Ahora se descubre inscrito en toda suerte de proceso, donde más bien reúne condición y fundamento, cuando limitarlo a facultad humana dejaba fuera gran parte de su obrar.

En otras palabras, el Sócrates que se burla de un intelecto sintetizado con vísceras y tendones no es tanto el Sócrates efectivo como un dualista pitagórico, dado a ver en la materia una cárcel para el alma, que Platón acabará planteando como escisión entre copias perecederas e ideas inmortales. Esto lleva consigo prescindir de la naturaleza como totalidad autofundada —núcleo del esfuerzo inaugurado por Tales—, cuando Anaxágoras venía de encontrar otro modo para nombrar lo unitario del cosmos. Uno tras otro, los jonios fueron deduciendo la pluralidad de algún Uno, mientras cada cual resolvía a su manera la tensión de lo eterno y el devenir. El mérito de invocar el nous —tan afín al de invocar el logos— fue insinuar el movimiento como acto de definir.

En un marco de extensión y duración infinita, infinitas cosas van pasando de *spérmata* a seres desarrollados merced a «un fluido» lo bastante sutil como para filtrarse por los recovecos de todo, que reúne y separa cada cosa en función de sus respectivas «proporciones». Entre la masa indiferenciada *(ápeiron)* y el movimiento lo que media es el acto de precisarse cada cosa, pues unas son más refractarias que otras al autoreconocimiento. Las primeras integran el sector dado a experimentar pasivamente su suerte o *moira*, y en las segundas el agente intelectual penetra con menos dificultad, evocando seres cada vez más activos y complejos, donde discernir y ser discernido se tornan inseparables.

Sin perjuicio de imputar a Anaxágoras que «solo recurre al Nous cuando está en apuros» (a efectos de explicar algo), Aristóteles hizo su más rotundo elogio al comienzo de *Metafísica* (I, 3), cuando escribe: «Quien dijo que la inteligencia es la causa del universo y de todo el orden establecido, lo

mismo en la naturaleza [inorgánica] que entre los seres vivos, destaca como un hombre sobrio comparado con quienes hablan desde la ceguera *(eiké)*». Para completar el concepto de Anaxágoras se requerían dos nociones auxiliares —materia y forma—, que no llegan al lenguaje escrito hasta el propio Aristóteles; pero es digno de recuerdo que este último conciba la dinámica cósmica como una penetración gradual de la materia por la forma, un modo sencillamente más preciso de plantear la obra del nous que expuso el primero.

En cualquier caso, cien años de balbuceos desembocaron en una realidad sintetizada con la inteligencia, que siendo natural en vez de sobrenatural invitaba a reconsiderar el destino del hombre, dado hasta entonces al conjuro y la súplica, consultando al adivino qué hacer en cada tesitura. Así como la paciencia del trabajo mina el recurso a embrujos, la decisión de investigar recorta el imperio del creer, y el resultado de los primeros esfuerzos en ese sentido fue la propia noción de physis, cuyas regularidades eran tan desconocidas como potencialmente cognoscibles, a condición de ir ampliando la distancia crítica entre lo deseado y lo efectivo. Ni bueno ni malo, el cosmos físico deparó un marco irrebasable aunque abierto a la curiosidad del saber, que se sintió capaz de averiguar sus secretos por observación e imitación, como el tornillo de Arquímedes cumple la hazaña de alzar líquidos con el prosaísmo de trazar una espiral.

Aliado con esa ecuanimidad, el ingenio prometió transformar la intemperie en un medio más acogedor, y los presocráticos centraron su aportación al bienestar humano en un discurso emancipado de autoreferencias, donde el habla se abre camino explotando resortes expresivos latentes en ella misma. Para cuando la realidad parezca algo sintetizado con la inteligencia, matemáticos, ingenieros, artistas y empresarios griegos producen artículos bienvenidos en todas partes, y el más duradero será el propio proyecto científico.

VII. LA SENDA ANTROPOLÓGICA

No pudo estar más lejos del renunciante la primera generación de pedagogos, que acudió a Atenas para formar a vástagos de las familias más prósperas con la *paideia* adaptada a su demanda de una ilustración general, donde las ciencias naturales perdieron entidad comparadas con su oferta de una cultura inseparable de la elocuencia. El primero de ellos fue el abderita Protágoras (c. 485-411), que introdujo el subjetivismo y el relativismo en un discurso carente hasta entonces de ambas cosas. Sentó las bases de la gramática, propuso suavizar la ferocidad del código penal, y se llamó «educador de hombres» con buenas razones, pues entre sus enseñanzas estuvo negar validez universal permanente a ley o costumbre alguna. Este es el requisito último para cualquier coexistencia política y religiosa, así como la manera de introducir el derecho en sociedades donde la norma positiva se confundía aun con la justicia, en detrimento no solo de la equidad sino del bienestar.

Al tiempo que dudó de la capacidad «teórica» —alegando «lo oscuro del asunto, y la brevedad de la vida»—, Protágoras presentó también al ser humano como actor y autor del pensamiento. Para Anaxágoras el nous es un agente eterno y uno, desprovisto de voluntad, y para él algo tan individual y disperso como las culturas, donde la verdad (alétheia) constituye algo sintetizado con la conciencia, y es en cuanto tal una «sensación» *(aisthesis):*

> El hombre es la medida de todas las cosas; de lo que es en tanto es, y de lo que no es en tanto no es (20).

En el mismo fragmento alega que «los hombres perciben según sus diferencias individuales», deformando de un modo u otro el sentido, pues «todo cuanto se muestra a los hombres también es, y lo que no se muestra a hombre alguno no es». De esto cabría inducir que el Sol le debe su existencia al ojo, por ejemplo, incurriendo en la forma más tosca de

idealismo, aunque Protágoras tampoco niega expresamente que el cosmos tenga vida propia. Anaxágoras, amigo y contertulio habitual en la acogedora residencia de Aspasia, acababa de decir que «lo manifiesto es un aspecto de lo invisible», cuya naturaleza noética o racional permite confiar en que se irá ampliando a través de la observación científica y es en este preciso punto —la progresiva visibilidad del mundo— donde se plantea el alcance de reconocernos como medida *(metron)* de todas las cosas.

Pero es curioso constatar el margen de ambigüedad impuesto por las fuentes, o quizá buscado por el propio Protágoras, cuando Anaxágoras acababa de sugerir que el sujeto y el objeto del conocimiento tenían en común la inteligencia. Faltando declaraciones inequívocas al respecto, el resultado de introducir lo subjetivo de las «sensaciones» sería la aparición del agnóstico y el pesimista: uno dispuesto a no pontificar sobre lo ignorado, el otro movido a desconfiar tanto del conocimiento como de nuestra buena fe a la hora de perseguirlo. Pasar de la conciencia a la autoconciencia inauguró ese terreno resbaladizo, y quizá sea pedir demasiado a quien puso de relieve la relatividad del conocimiento que lo deslindase del antropocentrismo.

Puesto que lo medido precede por definición al medir, fundar las cosas en nuestro criterio desemboca en la paradoja de hacerlas tan arbitrarias como inconmensurables, y lejos de resolverse irá creciendo con el tiempo. Sin embargo, Protágoras pasó de preguntarse por los cielos a pensar las ciudades, mostrando que las formas tradicionales de culto y moral son convenciones y hábitos, susceptibles siempre de reforma y mejora. Esto, unido a considerar que los dioses son incognoscibles, le valió un proceso por impiedad, y ver quemados públicamente algunos libros. Una tradición afirma que naufragó cuando escapaba por mar a Sicilia, y otras prolongan su vida hasta el año 411, cuando, ya nonagenario, moriría apaciblemente en dicha isla.

No le faltaron contratos de formación *(paideia)* muy bien remunerados y, según Platón, sus ganancias superaron las de «Fidias y otros diez escultores», dato que de ser cierto —en vez de maledicencia velada— muestra hasta qué punto Atenas recibió con los brazos abiertos el ofrecimiento combinado de información y recursos expresivos. La elocuencia se suponía ligada sin más a la veracidad, y Protágoras despejó ingenuidades dogmáticas mostrando que era también un arte *(tejné)* susceptible de ser enseñado siquiera parcialmente, como pintar o esculpir. A

ello dedicó una monografía no conservada, *Sobre los discursos convincentes.*

1. El sofista desdeñoso

Solera de pensador exhibe también el más que centenario Gorgias (c. 490-382), un siciliano cuyo éxito profesional superó al de Protágoras, hasta regalar —según alguna fuente— al santuario délfico una estatua suya de tamaño natural, donde el oro hizo las veces del bronce, granjeándose la más incondicional gratitud de sus oficiantes. Para burlarse de los eleáticos propuso que nada es, que si algo fuera sería incognoscible, y que de serlo se mantendría incomunicable. Le constaba que *nada* es una noción autocontradictoria —por eso decimos «no es nada» al mencionarla en muchas lenguas—; pero le pareció oportuno contraponer el nihilismo al ontologismo, que a su juicio juega con las palabras proyectando el verbo ser como fondo permanente de lo real. Ciñendo su enseñanza a convencer mediante argumentos, Gorgias entendió que esa actividad será «excelsa» mientras se comprometa a respetar lo lícito, como el resto de los oficios y pactos:

> Así como diferentes drogas *(phármakoi)* provocan humores distintos del cuerpo, unos interrumpiendo la enfermedad y otros la vida; así ocurre también con las palabras: unas causan dolor y otras júbilo, unas alumbran el miedo del público y otras su osadía, algunas aturden y otras hechizan (32).

Nunca pretendió enseñar virtud *(areté)*, sino tan solo «elocuencia» y «estilo», entendiendo que la virtud se adapta siempre a cada circunstancia. Por lo demás, uno de sus ejemplos favoritos —que «el estadista y el esclavo tienen virtudes distintas»— combina incoherencia con cinismo, poniendo en pie de igualdad cierto tipo de hombre con el prototipo del no-hombre, transformado en bestia de carga por obra y gracia de una ley cruel. Antifón, el más destacado de sus discípulos, tendrá ocasión de insistir en que «la naturaleza no hizo de nadie un esclavo», aunque su punto partida fuese el propio Gorgias, pionero en plantear la divergencia de espontaneidad y cultura.

Adelantado también como sociólogo político, vio en las civilizaciones un recurso del débil para explotar la energía del fuerte, cuyo paradigma mítico es la peripecia de Hércules, alguien nacido con legítimas aspiraciones a

reinar pero manipulado para trabajar sin pausa en beneficio ajeno, hasta perder incluso su condición de hombre libre. El destino del sano y valiente pasa por convertirse en esclavo del enfermizo y cobarde, aunque a juicio de Gorgias dicha maquinación tampoco logra duraderamente sus fines, porque la physis se sobrepone al ardid antes o después, determinando una tensión social pendular, donde el poder *(kratos)* encarnado por la ley y la moral del débil no logra disfrazar como altruismo su voluntad de dominio.

Por supuesto, esta génesis de la cultura era políticamente incorrecta —más aún en momentos donde la acusación de impiedad se concentraba sobre filósofos—, y Gorgias prefirió pasar de puntillas sobre su propia intuición. Aristófanes le comparó con una rana que salta de charco en charco, porque tras alcanzar notoriedad no pasaría un solo año de su dilatada vida sin cambiar de residencia, evitándose así todo impuesto, y como tampoco contrajo matrimonios, ni reconoció hijos, alimentó una reputación de desapego lindante con la misantropía, que en vez de conferirle el estatuto del sabio *(sofós),* le limitó al de tutor multidisciplinar *(sofistés)* , concentrado en el temario y tratamiento que hoy se autodefine como pensamiento débil, aunque no fuese en modo alguno un intelecto trivial.

Lo que acabó irritando a algunos contemporáneos fue lo inseparable de su arte persuasoria y el arte adulatoria, como deja caer Sócrates en el primero de los diálogos platónicos dedicados a él. Su especialidad no fue tanto enseñar como «agradar y complacer», cosa dignísima mientras admita su filiación con actividades como la del cocinero y el vinatero, que alegran la vida alegrando el paladar. Sin embargo, será un oficio equívoco —cuando no desorientador— cuando se trate de formar en ética (valores del yo) y moralidad (valores sociales), porque ninguna formación avanza mientras permanezca confundida con la adulación.

Sin virtud propiamente dicha, sigue diciendo allí Sócrates, la elocuencia se empleará para obtener ventajas personales, cosa ajena a lo más urgente entonces para el espíritu helénico, que era recobrar la introspección y la mesura aconsejados en origen por la pitia délfica. Ajeno por temperamento a ambas disposiciones, Gorgias identificó refinamiento con escepticismo, sustituyendo el discurso especulativo por estética, poética y retórica, aunque su escepticismo poco o nada tuviese que ver con el de la escuela escéptica nacida después con Pirrón, cuya duda aspira a lo contrario de menoscabar la inteligencia.

La duda de Gorgias se diría fruto de un pesimismo sentimental, donde la negación del ser no es tanto remate de un argumento como reflejo de quien se pretende superior, y canaliza su displicencia en forma de desconfianza generalizada. Esa sospecha comprende tanto los tópicos del vulgo como la esperanza de «encender una luz en la oscuridad» (Heráclito), pues el motor del mundo le parece reducido a una terca voluntad de dominio. Aquello que poco a poco fueron intuyendo los especulativos —el cosmos como entidad llamada a hacerse transparente *para ella misma*, premisa de la ciencia— le pareció mero desiderátum, prueba adicional de que los humanos no saben vivir sin engañarse, con esto o lo otro.

Por lo demás, las noticias sobre su elocuencia verbal se ven confirmadas por una prosa que en léxico, ritmo y musicalidad solo será igualada por los diálogos platónicos, medio siglo después de que redactara sus discursos apologéticos sobre Palamedes y Helena, dos paradigmas de traición a quienes exculpa «para divertirme». Las siete u ocho páginas del segundo resultan ser el texto más extenso de un presocrático —accesible hoy a cualquiera desde su móvil—, y un monumento a la sutileza, donde funda la inocencia de Helena sobre seis premisas: «pues o bien fue abducida por la voluntad del Hado, por el deseo de los dioses o por los votos de la Necesidad, y obró como obró dominada por la fuerza, seducida por palabras o poseída por el amor».

Cada uno de estos motivos resulta exculpatorio, como irá precisando, aunque la displicencia y el pavoneo se sobrepongan al compromiso con la veracidad, centrándose de modo expreso en un manejo del desconcierto inducido por el golpe de efecto, elevado a *paradoxología.* Y serán parte de sus pupilos quienes se sientan defraudados por un discurso que sustituye sistemáticamente el contenido por la forma, indiferente en definitiva a qué sea lo real o necesario en cada caso.

El giro hacia la substancia moral

En efecto, no le faltarán a Gorgias ni espectadores ni aprendices, siendo su gran fortuna una manifestación añadida del gusto helénico, dispuesto a remunerar la soltura expresiva con una generosidad reservada por otros pueblos a artes marciales. Lo insatisfactorio de entretenerse con paradojas resultó ser una equiparación implícita de todo con todo, en una Atenas que

perdía independencia a pasos agigantados, cuyos ciudadanos más responsables hicieron frente a la crisis política, económica y moral con una propuesta de regeneración en sentido estricto, para recobrar lo perdido y, al tiempo, abrirse a un mundo donde la hegemonía seguía migrando de una zona a otra.

Pasar de la ontología al discurso sobre el hombre era también acorde con el hedonismo ateniense, arraigado en una polis donde el fondo para sufragar celebraciones públicas *(theorika)* superó siempre con mucho al militar *(stratiotika)*, aunque empezara a sentirse la necesidad de una regla vital adaptada a la herida del tiempo. En otras palabras, capaz de envejecer con tanto coraje como ponía el héroe homérico en morir juvenilmente bello, y el anacreóntico en festejar. Dicha regeneración entendió que solo una renuncia a la trivialidad preservaría la fortaleza, como insistirán en afirmar Antifón y Sócrates, por más que la ciudadanía no reconociese el valor de su empeño hasta arrepentirse de mandarles morir.

Entretanto, la trivialidad campó por sus respetos canonizando la retórica, una actividad donde lo de menos es conocerse a sí mismo, o conocer lo demás, que la franqueza de Protágoras cifró en hacer más fuerte el argumento más débil, aunque sucesores edificantes como Isócrates viesen en su cultivo «el único camino hacia la virtud». Esa rama alegó no conformarse con enseñar desenvoltura y expresiones bombásticas de efecto, manipulando el discurso con recursos sentimentales y técnicos; pero Atenas estaba inmersa en las desgarradoras tesituras que impuso la Guerra del Peloponeso, y tanto el inclinado a una regeneración en profundidad como el conforme con abrillantar la superficie dispusieron de una audiencia creciente.

Fueron los años de Cleón, un aristócrata de nacimiento que potenció el partido de la clase media empresarial incorporando al «populacho» —con medidas como elevar la remuneración de los cargos públicos más numerosos, que eran los relacionados con la administración de justicia—, y llevó las riendas del gobierno entre 429 (cuando muere Pericles) y 422 (cuando murió él en el campo de batalla, a manos del ejército espartano). Rudo aunque carismático, definido por Tucídides como «el hombre más violento y poderoso con la multitud», Cleón reaccionó al desastre inducido por la gran plaga con una política de rearme y cambio de estrategia, que le convirtieron en el primer demagogo de la Atenas democrática, amparado en una sistematización de prácticas difamatorias —la llamada sicofancia o

«adulación obediente»—, con la cual irá excluyendo a adversarios y endeudando a la ciudad.

Antifón, primera voz centrada en «lo permanente y debido», contempló «la vida como una vigilia breve, comparable a un día, en la cual vamos cediendo sitio a nuestros sucesores tras alzar los ojos a la luz» (50), donde la convivencia exigía recobrar el precepto de buscarse cada cual a sí mismo. Filólogos modernos proponen hablar de Antifón el redactor de discursos (logógrafo) y Antifón el sofista, aunque reconozcan en ambos —y en su colega Alcidamas de Elea— a pupilos de Gorgias, desencantados por un saber reducido a pátina cultural, cuyo resultado les pareció un espíritu sin espíritu, hecho a sustituir el ánimo crítico por ocurrencias subliminalmente oportunistas. Allí donde Gorgias aplicaba la reserva del pesimismo, ellos profesaron un optimismo que no vaciló en instar a la rebelión.

Alcidamas redefinió la filosofía como «máquina para sitiar la ley y el hábito, los reyes hereditarios y el Estado». Antifón el logógrafo empezó redactando un *Sobre Mesenia* —el país sojuzgado por Esparta—, en el que aboga por su emancipación, donde aprovecha para exhortar a los atenienses con el cargo de haber recaído en retorno a la barbarie de la cual salieron constituyéndose en república democrática, «pues ahora nos tratamos unos a otros como bárbaros, ignorando que por naturaleza somos de igual manera en todo, bárbaros y griegos». Protagonizar algo después el golpe del año 411 se diría incompatible con esta adhesión incondicional a la isonomía, aunque comprobaremos que su afán no fue preservar derechos adquiridos, sino expurgar la democracia de demagogia, entendiendo que sin virtud cívica el formalismo del voto paritario aboca a ruina material e injusticia.

Sin ir más lejos, en Atenas había ya al menos cinco esclavos ejerciendo oficios por cada profesional libre, y el fondo encargado de las fiestas obligatorias era el depositario real de la hacienda pública. Pero cuando la isonomía excluye al grueso de la población, el resto olvida que la servidumbre «desafía tanto a los dioses como a la naturaleza humana», e introduce un desgarramiento creciente entre inclinaciones a lo justo (*dikaiosyne*) y ley positiva (*nomos*), donde la espontaneidad resulta crecientemente oprimida. A su juicio, no cabe seguir postergando el divorcio entre principios universales del derecho y un aparato de coerciones grandes o pequeñas, ninguna acorde con la soberanía del individuo ni de cada sociedad.

Decida el lector si los criterios de este Antifón difieren de lo expuesto por su homónimo sofista, del que a finales del siglo XIX —entre la masa de papiros exhumados en Oxirrinco— se descubrieron algunos párrafos dignos de cita literal:

> Un hombre obrará del modo más provechoso para él si en presencia de testigos considera grandemente las leyes, y cuando está solo considera grandemente lo perteneciente a la physis, pues lo legal es puesto y la physis espontáneamente necesaria […]. Mientras se mantenga oculto de quienes sostienen las leyes, quien las transgrede escapa a la vergüenza y el castigo; en cambio, si forzamos algo de lo inherente a physis —al violar la mesura— en modo alguno será menor el mal, ni en nada será mayor si todos lo viesen. Porque en este caso no hay falta según apariencia *(dóxa)* sino según verdad *(alétheia)* […]. La mayor parte de lo justo según nomos es contrario a la physis, y por eso está legislado para los ojos qué deben ver, para los oídos qué deben oír, para la lengua qué debe decir, para las manos qué deben hacer, para los pies dónde deben encaminarse y para la inteligencia *(nous)* qué debe desear.
>
> En nada ciertamente es más querido o más próximo según la physis aquello apartado o aconsejado por las leyes. Pero vivir es cosa de la physis, y también morir. Lo establecido como provechoso por las leyes es prisión de la physis, mientras lo establecido por la physis es libre. En ningún modo —al menos según el concepto correcto— lo que produce dolor es más ventajoso para la physis que lo productor de gozo; y en ningún modo lo que aflige más provechoso que lo que place; pues lo en verdad provechoso no debe dañar, sino ser útil. La justicia que emana de la ley deja padecer al que padece y ofender al que ofende; y hasta el momento nunca ha impedido que el que padece padezca ni que quien ofende ofenda.

Desde Sibaris en adelante, las polis helénicas combinaron la prosperidad derivada de la industria y el comercio con un concepto del placer ignorado por otras culturas, donde la salud y el vigor de los cuerpos se articula con sobria ebriedad y culto al placer carnal, todo ello lo bastante odioso para el espíritu autoritario como para empezar borrando del mapa a los pacíficos sibaritas. Sin embargo, hasta los párrafos recién citados no encontramos una declaración de principios incondicionalmente libertaria, donde la soberanía individual exige limitar la represión a actos de *hybris* o desmesura hacia terceros, un campo definido por todo aquello que quizá le hagamos al prójimo, aunque nunca admitiremos de buena gana que él nos haga.

En otras palabras, solo los crímenes con víctima física justifican represión, cuando la impiedad *(asébeia)* no lo es, por ejemplo, y a la sombra de este y otros delitos imaginarios crecen actos de lesa humanidad como la esclavitud, o la pretensión de que asamblea o tribunal alguno pueda negar el derecho de cada cual a disponer de sí mismo con perfecta autonomía. Allí donde los hombres se respeten serán libres e iguales ante la ley, sustantivamente «cosmopolitas», atendiendo a un código no escrito pero implantado siempre en el corazón de los justos, que manda derogar como hipócrita e insensata cualquier norma ajena a sus preceptos.

Este iusnaturalismo es el nuevo gran concepto, correlato antropológico del desarrollo alcanzado en física, matemáticas y ontología, que convierte al filósofo en una conciencia moral lo bastante turbadora como para cobrarse la vida de Antifón y —doce años después— la de Sócrates, reos ambos de elevar el fuero interno a instancia suprema de juicio, no solo en detrimento de pontífices y arúspices, sino del hecho consumado en general. Por otra parte, esas ejecuciones potencian el llamamiento a la libertad y la reciprocidad; los acusadores de Sócrates no tardan en ser juzgados quizá ejecutados, y en lo sucesivo el programa de Alcidamas —asediar con sentido crítico toda suerte de leyes y hábitos tiránicos— se incorpora con raras excepciones al compromiso de filosofar, pues el denominador común de la Stoa y el resto de las escuelas socráticas es una u otra interpretación del derecho natural.

2. La elocuencia y sus equívocos

No encontramos entonces otra alternativa a ese radicalismo que la nostalgia reaccionaria, expuesta ejemplarmente en la ciudad ideal platónica, al ser iusnaturalista incluso la forma *light* del criterio democrático —concretada en intelectuales orgánicos como Isócrates (436-338)—, que solo se distingue del mordaz Sócrates por edulcorarlo mediante vaguedades, haciéndose perdonar lo trivial con mediocridad. No en vano logró ser rico y célebre como retórico, venciendo el hándicap de una voz aflautada, incapacidad para improvisar y falta de ideas propiamente dichas, a pesar de lo cual no faltaron los dispuestos a equipararle con Platón, porque su Escuela fue el modelo formal de la Academia.

Isócrates veía en sus lecciones el camino hacia «una verdad consensuada», que «entrena en veracidad», aunque consensuar la verdad borre ya a priori cualquier elemento de hallazgo o *alétheia,* y en esa línea redacta su *Antídosis.* Allí imagina que le están acusando de impiedad por enseñar «modos de obtener injusta ventaja sobre los demás a través de la elocuencia», cuando eso es «envidia hacia el distinguido» y omite sus desvelos por moralizar al estudiante, «alejándole del jolgorio y las diversiones vanas». Con todo, nadie le acusó de impiedad —ni supuso tampoco que asistir a sus clases otorgara ventaja real alguna—, y el cargo

presentado en su contra fue más bien negarse a pagar la contribución a festejos públicos, alegando tener un patrimonio inferior al supuesto.

Algunos doxógrafos le atribuyen haber dicho por primera vez que la grandeza helénica es «no sugerir una raza sino una inteligencia», cosa tan cierta como obvia ya en su tiempo. De hecho, todo en él son obviedades —empezando por la solución de preservar las instituciones saludables educando a una élite capaz de perpetuarlas —«la nueva juventud»—, porque su elemento es el sermón, y encontrar en sus discursos cosa parecida a un concepto se revela infructuoso. También merece recuerdo que dejara de comer al enterarse de que Filipo había vencido en Queronea (338), liquidando con ello la autonomía griega, porque ese lento suicidio reivindica su compromiso incondicional con la libertad.

Cabe mencionar por último que un sabio de proporciones tan descomunales como Aristóteles minimiza la figura de Antifón, y tilda de «pomposo» su escrito sobre Mesenia. La esclavitud le parece consustancial a la vida civilizada, y declararse realista y demócrata no le impide justificar dicha institución por lo inevitable de otras desigualdades, a despecho de que el iusnaturalismo sea su norte ético y político, y no valga obrar porque sí, sino solo cumpliendo «lo que podemos y debemos». Es dudoso que esto sea congruente con llamar *physeos* al humano privado indefinidamente de libertad y propiedad, aunque tampoco carezca de fundamento ver pomposidad —retórica sobrepuesta a la precisión— en cualquier discurso que se conforme con oponer naturaleza y ley, como si ambos lados no se mediasen mutuamente.

Todo artificio resulta a fin de cuentas tan natural como el instinto, porque la rueca, el martillo y el resto de los útiles *(jrémata)* son tan físicos como una pezuña o un arbusto. Lo que la naturaleza en sentido griego introdujo en el campo del sentido fue la inmanencia, una superación del más acá y el más allá inherente al mundo mágico, donde la realidad no necesita ser real, los milagros abundan y, en definitiva, persiste el sueño dogmático del deseo imperando sobre la inteligencia. De ahí que hasta la buena y mala fe sean un fenómeno físico —recurrente en ciertos temperamentos—, esta segunda dispuesta a albergar creencias que unas veces por abstractas y otras por solo negativas (verbigracia, Satán) son incapaces de producir el detalle infinito aparejado a cualquier cosa real, por insignificante y pasajera que sea.

Las obras maestras, por ejemplo, son dos veces reales: una como objetos concretos y otra como expresiones del espíritu creador. El único artificio

indigno de admiración es la fantasía precisamente, que sin el refuerzo del trabajo es tan incapaz de producir realidad como el llanto del recién nacido alimento, allí donde no haya nutricios a mano. Sobra por tanto cualquier cultura independiente de la naturaleza, y sobra también cualquier naturaleza distinta de la cultural para los seres humanos. Un saber de la mediación —como el aristotélico— tiene motivos para considerar unilateral el planteamiento de Antifón.

Por lo demás, la problemática que introduce Protágoras y desemboca en Sócrates se mantiene como forma desprovista de materia —y por lo mismo como proceso cutáneo—, hasta tomar en cuenta el combinado de azar y necesidad que ofrece la evolución socioeconómica de Atenas, añadiendo algún apunte sobre la evolución de sus aliados y adversarios.

VIII. EL ENVÉS DE LA GLORIA

Atenas se alzó sobre los demás emporios helénicos tras vencer prácticamente sola a los persas en Maratón (490) —cuando el experimento democrático cumplía dieciocho años—, y consolidó su hegemonía volviendo a derrotarles en Salamina (480). Nacería al poco la Liga Délica, cuyo estipendio fue una inyección sustancial de liquidez, aunque la buena marcha de sus negocios sostuviese ya una alta calidad de vida, y sumar lo uno con lo otro supuso alcanzar una prosperidad sencillamente inaudita, reflejada en hechos tan asombrosos como la inexistencia de analfabetismo, a despecho de que nunca subvencionara parvularios y colegios.

Indirecta aunque inapelable, la prueba más rotunda de esa calidad de vida es una de las sentencias socráticas confirmadas por varias fuentes: «Los niños de hoy son déspotas, y engullen su comida como si no se la debieran a sus padres, a quienes contradicen con el mismo desprecio que muestran hacia sus profesores». Este fenómeno ha necesitado bastante más de dos milenios para reaparecer con la sociedad postindustrial de masas, donde empezó a generalizarse la figura del llamado *ni-ni*, que no se plantea estudiar o trabajar, considerándose acreedor en general, nunca deudor. Por lo demás, el origen de la opulencia helénica —y ateniense en particular— coincide con el de Europa desde el siglo XVIII , cuando se concentró en acumular capital, y reinvertirlo en innovación y pericia.

Pero ninguno de esos activos pudo explotarse de modo sistemático hasta surgir en el Ática una clase media de granjeros, herreros, artesanos y comerciantes abiertos al mercado exterior, que creó al tiempo el caldo de cultivo para filosofar, los fundamentos de una maestría aún inigualada en artes plásticas, y una proporción del censo lo bastante amplia como para confiarse al principio *un hombre un voto.* Dicha franja social la integraban varones tan capaces como dispuestos a costearse el equipo del infante

acorazado (hoplita), y Atenas irá cerrando sus presupuestos con superávits resonantes hasta que un concurso de circunstancias —ante todo, compatibilizar su condición de potencia comercial con funciones de árbitro militar— agudice la fuga de energía, disparada por invertir cada vez más en la adquisición de esclavos.

1. Un apunte sobre rendimientos

Ignorando las advertencias expresas de Solón y Hesiodo, esto irá arruinará precisamente al maestro en cada oficio con la competencia desleal de profesionales no libres, cuya irrupción arrastró los jornales a la baja y creó por primera vez desempleo, sustituyendo el dinamismo original por una estructura coagulada, donde trabajadores sin capacidad adquisitiva fueron incapaces de realimentar la producción por el único camino viable, incorporándolos al elenco de consumidores. Lejos de percibirlo, creer que el trabajo gratuito es el mejor de los negocios —o siquiera un negocio más rentable que el trabajo estimulado por perspectivas de lucro— se mantuvo en realidad como evidencia hasta la segunda mitad del siglo XX .

Mirar algo más de cerca muestra con todo que, al menos desde Montesquieu y *El espíritu de las leyes* (1748), era ya manifiesto lo contrario. Concretamente, se sabía que la misma veta de cobre, explotada a un lado de la frontera por siervos y al otro por asalariados, compensaba su nómina con un rendimiento superior, como subrayará Adam Smith en su tratado sobre causas de la riqueza (1776). Pero incluso entre sus sucesores economistas lo acostumbrado fue soslayar el asunto, como ocurrió con el propio Marx, y la ventaja del trabajador incentivado no será en realidad indiscutible ni notoria hasta 1959, cuando Kruschev clausure el sistema gulag por razones ante todo contables, pues durante cuatro décadas el producto de unos 30 millones de forzados no logró compensar el gasto en instalaciones, guardianes y vituallas.

La ceguera en este orden de cosas parte sin duda de que confiar el trabajo a otro es en principio lo más cómodo, y de que el cortoplacismo podría ser la principal tara del animal racional. Aunque los atenienses fueron pioneros a la hora de invertir en innovación y maestría, la supuesta bicoca de usar al esclavo no solo en funciones de criado sino como profesional, tras formarle en distintos oficios, solo podía fomentar paro y recesión. Por otra parte, era

un mecanismo tan poco evidente a primera vista como sin vuelta atrás, ni para Atenas ni para el resto del mundo, que además de crear una acumulación solo imaginaria —paralela a una escasez progresiva—, acabaría obviando lo derivado de ella con una santificación de la pobreza.

No obstante, una ceguera desemboca en otra, y tan irreal como la acumulación derivada del trabajo gratuito es suponer que el fulminante del cambio fue lo atroz de sociedades donde la gran mayoría carecía de personalidad jurídica, y que generalizar los derechos civiles se debió a reticencia moral. El devenir fue aguijoneado más bien por la miseria, tras casi dos milenios de resignación en unos combinada con hipocresía en otros. La última insurgencia masiva de la antigüedad corresponde a Espartaco, un contemporáneo de Julio César, y la sociedad esclavista le pareció al cristianismo no solo compatible con un orden justo, sino motivo para escribir:

> ¿Eres esclavo? No te preocupes. Aunque puedas convertirte en libre, aprovecha más bien esa condición. *(Efesios* 6: 5-7).

Pasar de la sociedad comercial compartida por griegos y fenicios a una sociedad clerical-militar, como la surgida tras el edicto cristianizador del Imperio, convirtió en dogma las bendiciones evangélicas al pobre de espíritu y hacienda. La ceguera simplista imagina que el mundo mediterráneo se decidió por el autoritarismo como un individuo opta por la vida monástica, aunque esto sea tan insensato como decirle al agua que existe gracias a la sed. Basta atenernos a la generalización de la esclavitud para que las vicisitudes futuras se expliquen desde dentro, fruto de que un mercado de bienes y servicios se vea progresivamente sustituido por un mercado de personas, y la meta de conquistar territorios y conciencias se sobreponga al derecho contractual.

El número de esclavos siguió pasando por activo indiscutible, hasta que en los albores del medievo la escasez impidió mantener los *auxilia* tradicionales —rancho, techo y ropa—, y los humanos deshumanizados se convirtieron en siervos de la gleba, un espacio donde solo las ermitas fueron tan abundantes como los leprosarios. Para entonces el emboscamiento había borrado los caminos, convirtiendo las ciudades en aldeas; las raras monedas de ley no fundidas o enterradas se exhibían en anaqueles como joyas, y el único medio de lograr liquidez era vender jóvenes europeos de ambos sexos —los *captivi* — a bizantinos y árabes.

Nos mentiríamos suponiendo que esto escandalizó a emperadores, Papas y a Concilios, pues la barbarie solo tocó fondo y rebotó desde allí en función de algo tan involuntario como el propio siervo, fruto de resultar imposible la provisión de indumentaria, techo y rancho. Tampoco era posible supervisar de cerca sus actos, y aunque todos tuviesen prohibido abandonar la gleba donde fueron naciendo, hubo suficientes desertores de la llamada Pax Dei para que el transporte por agua y tierra se reanudase, y el aislamiento cediera ante su diligencia, combinada con la acogida entusiasta de esa iniciativa por parte de las aldeas. También hubo héroes imprevistos como el notario, cuyo ingenio permitió reanudar compraventas interrumpidas finalmente por consejo de la Patrística, unánime en aseverar que todo pertenece a Dios, y los contratos introducen «una movilidad siempre mórbida».

Tanto los ofertantes de mercancías como quienes las demandasen se convirtieron en reos de actividades usurarias o comerciales, «una ganancia ilegítima por ser la forma antinatura del intercambio», en palabras de Carlomagno, emperador casualmente analfabeto, que tampoco se abstuvo de comerciar mediante dos *fideles* judíos. Pero no es este el lugar para seguir la evolución económica europea, sino para recordar que la servidumbre desapareció a medida que reaparecía la sociedad comercial, algo tan anónimo e inconsciente a su vez como el triunfo de la sociedad clerical- militar, donde lo de menos fue el designio subjetivo.

Si se prefiere, en el conjunto de factores que precipitaron la hegemonía de un modelo y del otro se entreveran los materiales y los inmateriales, y solo el propio conjunto —la complejidad en cuanto tal— acerca a una comprensión de lo ocurrido, en contraste con lo infantil del determinismo profético, sumado a buena o mala suerte. Tan necesarios fueron dos milenios largos para admitir el contrasentido económico del trabajo servil como que el cristianismo se reformase. Despejados ambos equívocos, volvamos al marco helénico para verificar lo apuntado sobre estancamiento económico, pasando de lo genérico a lo concreto.

2. El andamiaje y el edificio

Las intuiciones sobre la physis tomaban en consideración lo general y permanente, el marco cósmico de la existencia, apoyándose en una

observación combinada con reflexión. De la polis no se habla con parejo detenimiento hasta la exaltación del gobierno democrático hecha por Pericles en 431 —casi cuatro décadas después de que su tío Clístenes estableciese allí la revolucionaria isonomía—, explicando que el experimento desembocó en una urbe tan floreciente como sus sucursales, merced a la diligencia de ciudadanos estimulados por la libertad de expresión e iniciativa. El pueblo *(demos)* había demostrado que guiarse por el voto mayoritario no solo era lo acorde con el principio de igualdad ante la ley, sino el sistema político más eficaz, a condición de no olvidar que todo pende de la virtud cívica, y de que el ciudadano la exija y se la exija como responsabilidad inherente al autogobierno.

Entretanto, el ritmo y entidad de lo negociado en Atenas le aseguró una hegemonía que no necesitaba recurrir a violencias, y atrajo a toda suerte de sabios mientras exportaba bienes variopintos, redondeando sus fuentes de ingreso como primer emporio turístico. A los tradicionales peregrinos de Eleusis añadió el magnetismo de su recién terminada Acrópolis, un conjunto sin parangón en la antigüedad, saludando de paso al visitante con literatura, teatro, arte, artesanía y una amplia gama de manufacturas adicionales. Para coronar sus logros tenía al propio Pericles, un vástago del clan más aristocrático que no dejaba de ser el más leal servidor de la voluntad mayoritaria. Provisto de una voz potente «como un tronco de caballos», y una elocuencia desarmante, su concurso aportaba las ventajas de un general *(strategos)* sin los inconvenientes del militarismo.

Inaccesible a sobornos y tentaciones de autocracia, su carácter combinó autocontrol, frugalidad y oídos abiertos al criterio ajeno, sobre todo si los consejos venían del círculo íntimo formado por Aspasia, Fidias, Esquilo, Zenón de Elea, Protágoras y Anaxágoras. Pericles estaba convencido de que la libertad comercial bastaría para que Atenas siguiese prosperando materialmente, mientras «educaba» al mundo en artes y ciencias, y su principal preocupación fue evitar que la competencia del esclavo asfixiase al profesional libre. A esos efectos puso en marcha el gigantesco programa de obras públicas culminado por el Partenón, donde solo fueron admitidos trabajadores libres, y reorganizó la flota comercial y militar ateniense para que el remero accediese no solo a un salario seguro, sino a oportunidades de promoción, adquiriendo maestrías náuticas o sirviéndose de los viajes para descubrir oportunidades de negocio.

Economía y política

Medidas como no cobrar al pobre entrada en espectáculos públicos, por ejemplo, harán que Platón le impute «instigar la molicie con subvenciones», cuando la molicie deriva en esencia de generalizar el trabajo gratuito, hundiendo de paso a quien lo desempeñe por cuenta propia. Solón y Hesíodo lo vieron con claridad, pero un siglo después solo Pericles parece dispuesto a evitar que la sociedad comercial se convierta en esclavista, y llega a continuación la gran epidemia —donde él mismo sucumbe—, sin la cual todo pudo haber tomado derroteros distintos. Lo sorprendente fue la ambivalencia del demos, pues le quiso como estadista sin perjuicio de insistir en herirle, o no hubiese apoyado con su voto la persecución de Aspasia y sus seres más queridos, forzándole a suplicar por sus vidas ante la Asamblea.

Como observará Aristóteles, el pueblo obra «como si estuviese por encima del derecho» y fuese legítimo conducirse a ráfagas —unas veces amando y otras odiando—, mientras Pericles reaccionaba con una memorable resignación; no contraatacará, ni se dignará siquiera mencionar los vaivenes del ánimo público, aunque muera en un calabozo Fidias, su íntimo, incapaz de presentar cuentas satisfactorias sobre lo cobrado a cuenta de una estatua, mientras Anaxágoras y Protágoras deben exilarse ante la acusación de impiedad. Era preciso ser muy demócrata para seguir prefiriendo ese neurótico demos a cualquier alternativa oligárquica; pero él lo fue, y de su personal caso extraerán los disconformes con la democracia el arquetipo del individuo bueno acosado por plebes ingratas, que Platón convirtió en *leit motiv* de su crítica a la democracia.

Sin embargo, es mucho más instructivo seguir el curso de los acontecimientos que inclinarse en abstracto por tal o cual modelo político, y un punto de inflexión en las relaciones de Pericles y la Asamblea llega al constatar el precio de que Atenas sea no solo la polis con más fiestas, sino el árbitro y guardián de la Liga Délica. Los ciudadanos acuerdan, por ejemplo, mandar un cuerpo expedicionario capaz de emprender asedios prolongados en el año 447, pero exigen depurar responsabilidades cuando la aventura cuesta ciento seis toneladas de plata y sigue irresuelta, exigiendo dos mil talentos (otras cuarenta y seis toneladas) por cada año adicional de permanencia en la zona, incluso no mediando hostilidades.

El estadista sopesa ventajas y desventajas de cada iniciativa; el votante las sanciona hasta comprobar que afecta al presupuesto de *theorika* para el año siguiente, queriendo la causa aunque no el efecto, y el prestigio de Pericles fluctúa en función de mandatos a menudo contradictorios. Debería obrar el milagro de que las arcas públicas no mermen con las aventuras bélicas, y dos años después de empezar la Guerra del Peloponeso sus amarguras cesan al morir, junto con dos hijos, en la gran epidemia.

Suponer que Esparta será invencible en batallas terrestres le inspiró el plan de construir murallas colosales en un perímetro abierto solo al mar, donde el puerto del Pireo aseguraría los suministros necesarios, mientras su flota destruye la retaguardia del enemigo. Pero la buena estrella que culmina con su propia persona gira en redondo cuando un patógeno —casi con certeza el bacilo del tifus— aprovecha una urbe superpoblada para convertirla en infierno, matando cuando menos a un tercio de sus habitantes. Si la estrategia ateniense no hubiese sido confinarse, quizá la plaga se habría encarnizado menos, aunque la ingente mortandad bastaba para vaticinar que la guerra se perdería antes o después, como pensó Tucídides, contemporáneo y admirador incondicional de Pericles.

No obstante, a la catástrofe inmerecida del año 430 seguirían infortunios menos caprichosos, que desbarataron el último gran esfuerzo de Atenas con raptos de la irresponsabilidad anunciada ya por Pericles, cuando advirtió que tan letal para el bienestar era el belicoso como el *idiotés* o tranquilo, presto a delegar su compromiso con la virtud por pereza e imprevisión. El único contrapeso a la dejación de responsabilidad fue lo honorable de sucumbir al peso de una púrpura jamás ambicionada, pues Atenas encabezó un imperio repugnado por la idea del poder absoluto, que se mantuvo hegemónico durante ocho décadas sin reclamar ni ejercer la fuerza bruta venerada por sus enemigos, demostrando así las ventajas del consentimiento sobre la sumisión.

3. Las regresiones del progreso

Por lo demás, perder la guerra tuvo como causa inmediata algo aparentemente tan anodino a esos efectos como encarnizar el crimen de impiedad o *asébeia*, que el demos ateniense estableció para preservar la reverencia *(eusébeia)* debida a los dioses, los padres, los muertos y la patria.

El delito ancestral de sedición acababa de convertirse en atentado a la democracia, castigado en todo caso con la muerte —como la impiedad—, y es memorable que el rigor aplicado a la represión de ambos supuestos fuese creciendo, en vez de disminuir. Los jurados dieron muestras iniciales de mano izquierda, prefiriendo zanjar las denuncias con exilio, como ocurrió con un grupo dado a «festejar en días infaustos», que habría sido reo de satanismo si no faltara El Maligno, una figura consagrada medio milenio después por el Nuevo Testamento.

Lo potencialmente siniestro en el cargo de asébeia era su nexo con el tabú extrajurídico de la impureza *(míasma)*, que tras proyectar la culpa del individuo a su familia, y finalmente a todo el grupo, reclama una y otra vez la ofrenda de chivos expiatorios. En el peor de los casos dicho sacrilegio podía acabar centrado en una caza de glorias literarias y científicas; pero precisamente esto fue lo que impuso una progresiva inflexibilidad del jurado, tanto más paradójica cuanto que coincidía con el despegue de Atenas como capital del mundo libre, mientras las festividades panhelénicas alternaban certámenes de drama, comedia y sátira con juegos atléticos y una gama amplia de diversiones para visitantes, entre ellos una oferta inimaginablemente diversificada de sexo.

Esquilo —el más premiado de los dramaturgos— fue acusado de violar la reserva impuesta sobre la iniciación en Eleusis, y solo salvó la vida pidiendo perdón de rodillas por haberlo hecho totalmente sin querer, mientras exhibía el brazo perdido por su hermano cuando luchaba en Maratón, una batalla donde él mismo combatió. La condena del impío incluía quema pública de escritos «miasmáticos», y, antes de cesar los ecos de este escándalo les tocó el turno a pensadores tan dispares como Anaxágoras y Protágoras, a quienes el pueblo rechazaba en principio por sus opiniones, aunque más probablemente por serle caros a Pericles, y evocar con ello sus celos.

Pero lo irreparable llega el año 415, cuando la acusación de impiedad se centra en un disoluto paradigmático y notorio como Alcibíades, pues la Asamblea acaba de nombrarle jefe del gran cuerpo expedicionario listo para partir hacia Sicilia. De nada le sirvió querer defenderse sin demora de los cargos —que eran mutilar los falos de Hermes durante una borrachera, tras consumir privadamente *kykeon* eleusino—, porque entre los vicios procesales de la asébeia estuvo poder postergar cualquier vista, y sus acusadores tenían resuelto condenarle en ausencia. Alegaron ser patriotas,

pero si no fueron agentes enemigos debieron ser débiles mentales, porque comunicar a un temperamento como el de Alcibíades que había sido destituido, y condenado a muerte, era el modo infalible de empujarle hacia el bando espartano, desbaratando de paso al mayor ejército reunido jamás por Atenas.

Con este tramposo episodio empieza a terminar la larga Guerra del Peloponeso, pues para más de treinta mil atenienses la expedición fallida supone morir o ser vendido como esclavo, y un amplio sector de la clase media acabará aliado —tras el interregno de Cleón— con los clubs reaccionarios y aventureros, para no seguir tolerando que el tesoro y las relaciones exteriores estén en manos de «sicofantes maliciosos y deshonestos». Esto en concreto alega Antifón, alma moral del golpe llamado de los Cuatrocientos, a quien Tucídides describe como «mal visto por la multitud debido a su fama de sagacidad, que cuando fue procesado hizo el mejor alegato de todos los conocidos hasta mi tiempo» (GP. 8, 68). Aunque dicho alegato no se conserve, otros escritos suyos apuntan a que lo aprovechó para denunciar a quienes vivían de la cosa pública, proponiendo un retorno a la gratuidad de los cargos.

Si así fuese, estaríamos ante la más antigua crítica a la demagogia en nombre de la propia democracia —lo contrario del discurso reaccionario («oligárquico») culminado por Platón—, pues en vez de añorar el absolutismo denuncia la maniobra tendente a crear profesionales del cargo público, que desvirtúa el principio del autogobierno añadiendo una clase política a las productivas, cuando ese cliente estatal perpetuo solo puede servir al interés particular de su propia perpetuación, y encima está obligado a hacerlo secretamente, como las sectas. En cualquier caso, que la sagacidad estuviese «mal vista por la multitud» fue para Antifón la mejor prueba de que el demagogo controlaba las instituciones, y procedía alzarse ante la amalgama de despilfarro e improvisación exhibida desde el procesamiento de Alcibíades, apadrinando un golpe al que no cabe imputar ausencia de buena fe ni de realismo.

Lo intolerable había sido el recurso inicial a la fuerza, y Antifón acató la pena de muerte como algo merecido, tras precipitar su propia caída cuando se negó a apoyar la represión adicional promovida por otros golpistas. Solón había preparado la democracia —consumada luego por Clístenes— ampliando el voto a quienes producían al año por lo menos doscientas medidas de áridos o líquidos, que entonces eran ante todo granjeros, cuando

ninguno de los cargos públicos se remuneraba. La constitución de los Cuatrocientos quiso devolverle el gobierno a ellos, que no solo eran los capaces de costearse el equipo del hoplita, sino en aquellos momentos los dispuestos a dar la vida por el país, sin pedir a cambio subsidios o premios.

Flotando en aguas turbulentas

Tan ilustrativo como esta secuencia de acontecimientos fue que la isonomía se restableciese sin mediar un rosario de venganzas, y llegara, según Tucídides, «un gobierno con menos desequilibrio entre aristócratas y masa». De hecho, volver a ella dependía tan solo de que los Cuatrocientos pasasen a ser otra vez los Quinientos de Clístenes, y el cargo público se remunerase, readmitiendo como ciudadanos de pleno derecho a quienes produjeran poco o nada. Tras felicitarse por el civismo exhibido entonces, Tucídides siguió pensando que Atenas no renunciaría del todo a su «ciega destemplanza», y seis años después llegó la masacre de Egospotamos (405), donde Atenas pierde 178 trirremes —todos menos uno— por una grosera falta de coordinación, fruto de confiar la flota al mando de ocho almirantes, tentado cada uno a delegar en sus demás colegas.

Enfrentada a la hambruna, Atenas se rindió, aceptando demoler sus murallas y la égida de los Treinta Tiranos, una oligarquía impuesta por Esparta cuya novedad fue nombrar autócrata último al publicista Critias, tío abuelo de Platón. Cruel y codicioso, su régimen asesinó y expropió a unos mil quinientos ciudadanos, reduciendo a mínimos históricos el censo de hoplitas. Sin embargo, el espíritu democrático volvería por sus fueros, y opuso una resistencia que lejos de mermar fue multiplicándose con el encarnizamiento de la represión, merced ante todo al denuedo y pericia de Trasíbulo, un héroe comparable con Pericles. Su tropa inicial de setenta exilados creció a medida que prevalecía sobre sucesivas guarniciones espartanas, y tras recorrer un centenar de leguas apareció en El Pireo con un millar de hombres, capaces de vencer y matar a Critias sobre el terreno, aunque contara con una fuerza cinco veces superior en número.

Por si fuera poco, Trasíbulo reafirmó la tradición ateniense de magnanimidad y clemencia para con el vencido, y abortó cualquier tentación de prolongar la guerra civil limitando las ejecuciones al resto de los tiranos, y a sus diez delegados en El Pireo. La tiranía duró un total de

catorce meses —cuatro había durado el golpe de los Cuatrocientos—, y Atenas tenía razones para confiar en su capacidad de sobreponerse a toda suerte de calamidades, tanto físicas como morales. No obstante, el estado de las finanzas era insostenible ya antes de ver desbaratada su flota, como consecuencia del progresivo estancamiento y hechos puntuales, entre ellos la rebelión de unos veinte mil esclavos en Laurion, que paralizó minas de plata vitales para el sostén de la polis.

Tras vencer a Critias, en 403, los delegados de la Asamblea para gestionar la hacienda pública eran ya todos de extracción popular, y se enfrentaron a la paradoja de que la carga fiscal disipara la riqueza del opulento sin remediar la penuria del humilde. Siempre cabía aumentar la presión tributaria, y eso hicieron; pero la inversión siguió contrayéndose, y en 401 el tributo anual del rico eran dos talentos y medio de plata, equivalentes a unos setenta y cinco mil euros, cuya capacidad adquisitiva se mide trasladándolos a moneda fraccionaria. Cada talento representa seis mil dracmas, de las cuales un remero cobra anualmente en torno a doscientos; el doble de esa suma es una remuneración envidiable para toda suerte de empleados, aunque por un tercio e incluso un quinto trabajan los esclavos, deudores perpetuos de su amo.

En contraste con empresarios de la generación previa, capaces de acumular y mover miles de talentos, los que se asoman al siglo IV operan en márgenes tan modestos como Nicias, uno de los magnates principales, cuyo legado al morir son cien. Su ahorrador hijo no dejará más de catorce, porque medio siglo antes las fortunas se hacían y ahora se deshacen, en función del mismo impulso que expulsa al profesional libre. La carga tributaria se consume en gastos defensivos y, ante todo, suntuarios —juegos, teatros y fiestas de guardar, llamados irónicamente «pegamento de la democracia» (Plutarco)—, sin que nada se aplique a frenar el ocaso simultáneo de la empresa y el crédito.

Por otra parte, perder la guerra contra la Liga del Peloponeso no supone que Atenas y otros miembros de la disuelta la Liga Délica dejen de asumir gran parte del transporte marítimo. Dentro de los márgenes impuestos por el pago de reparaciones, el tejido económico sobrevive, pues buena parte de la cuenca mediterránea sigue dependiendo de bienes producidos por sus talleres de forja civil y militar, su industria del vino, su aceite, su alfarería, su mediación comercial y su *know how*, y todas las obras de entidad siguen

encargándose a agrimensores, ingenieros, arquitectos y escultores formados en las polis democráticas.

Un baile de hegemonías

La victoriosa Esparta llevaba tres siglos manteniendo esclavizada a Mesenia —un territorio siete veces más poblado—, y el laconio o espartano opuso siempre laconismo al «todo decir» *(parresia)* de otros helenos, hasta el extremo de no poner nunca por escrito sus propias leyes, entendiendo por orden óptimo aquel donde «el sentimiento más noble es sostener a las autoridades tomando la vida del enemigo». Esta afirmación se atribuye a Tirteo, el ágrafo poeta nacional, aunque su culto al secreto impide saber si empezaron prohibiéndose actividades distintas de mandar y obedecer, o partieron de que negociar es vil y corrompe. En cualquier caso, Laconia identificó la valentía con sumisión incondicional a las órdenes del superior —lo inverso de luchar por la libertad propia y ajena—, y su proeza fue existir tan prolongadamente sin permitirse aprender un solo oficio pacífico.

Su polis nunca pasó de ser una aldea sin el más mínimo monumento perdurable, tanto de naturaleza artística como pragmática —muros, acueductos, canalizaciones—, que dependía de tributos periódicos y botines ocasionales, y también de no perder nunca alguna batalla de grandes proporciones, pues la primitividad estructural fue siempre incapaz de mantener más de tres mil espartiatas, hoplitas con amplia experiencia en combate. Reforzado aquí y allá por tropas auxiliares, ese núcleo bastó para fundar una reputación de invencibilidad hasta aparecer en escena el contrincante menos previsible —la oligárquica Tebas, el más antiguo de sus aliados—, que incapaz de sufrir la prepotencia del nuevo rector helénico se lanzó a una confrontación temeraria, basada en tropas menos numerosas y confiando solo en el talento de su general Epaminondas.

Pero el talento decidió, y tras la inmediata emancipación de los mesenios Esparta se tornó inviable, hundida en la parálisis de cualquier tropa sin intendencia. Quienes solo se habían capacitado para la milicia pasaron en días de la altivez a la mendicidad, vengando con su miseria a las polis democráticas acosadas otrora, aunque solazarse con el mal ajeno no remediaba problemas tan urgentes para ellas como la propia reorganización del pueblo helénico. Fue un rayo de esperanza que Epaminondas propusiera

un federalismo «capaz de sostener su unidad sin coacción», aunque morir de un lanzazo al poco abortó el proyecto, transformándolo en algo más parecido a una generalizada pérdida de independencia.

Si efímera había sido la hegemonía de Esparta, otro tanto le aconteció a Tebas, mientras la Hélade se desgarraba con una década de «guerra sacra» tras el pillaje del santuario délfico. Siglos de ofrendas habían acumulado allí varias toneladas de oro y al menos seiscientas de plata, que se disiparon en pagar mercenarios y ahondar rencillas internas, mientras una combinación de alianzas e intrigas iba agigantando la influencia de Macedonia. Atenas no recobrará nada parejo al ejército reunido para que Alcibíades tomase Siracusa; pero el búho de Atenea espera al crepúsculo para alzarse, y cuando la urbe esté a merced de Filipo y su hijo Alejandro son ellos los dispuestos a asumir el proyecto panhelénico. Menos metafórico será identificar a ese búho con un individuo concreto, que fue el modelo de Alcibíades entre muchos otros y culminó todo lo pensado hasta entonces sobre firmeza, justicia y verdad, del cual partirán las Escuelas y en particular la estoica, única ética comparable en cosmopolitismo con la judeocristiana.

IX. EL ABSOLUTO ÉTICO

En Occidente, la eminencia de Sócrates (477-399) como maestro de virtud solo es comparable con la de Jesús, aunque sus semejanzas no se limiten a ello. Ambos fueron ágrafos inmolados por desafiar a la autoridad, y ambos plantearon el fuero interno como instancia moral última, sancionando el valor supremo de la autonomía que definió la pauta helénica, y volvería a inspirar las democracias modernas, tras no pocos interludios despóticos. Por lo demás, cualquier tipo de verdad revelada repugna a quien vivió preguntando y preguntándose, rara vez conforme con respuestas definitivas, y comparar las legitimaciones de uno y otro ilumina sus respectivos marcos culturales, pues se atribuye a Jesús cumplir las profecías de un tal Daniel —cierto escriba seudónimo [9] , cuya inspiración no resulta admitida por la Biblia hebrea—, mientras Sócrates nunca alardeó de que la pitia délfica le considerase «el hombre más sabio».

Fuese o no un iluminado, la autoridad popular de Daniel carece de parangón con la de Delfos; pero así como en Judea hay credulidad suficiente para que la filiación divina de un individuo se demuestre con literatura seudónima, en la Hélade —cuatro centurias antes— no hay rastro de fieles dispuestos a imponer la creencia sobre la experiencia, y su santuario principal atribuye el grado máximo de conocimiento al menos crédulo de los hombres, convencido de que son vanos todos los sacrificios propiciatorios. En Judea uno querrá ser el último sacrificado en aras del bien común, y en Atenas el otro acepta una invitación a envenenarse que pudo rechazar en todo momento.

Para clausurar los contrastes, el galileo se declaró hijo del Omnipotente, alegando tener trato asiduo con él. El ateniense insistió en saber que nada sabía, salvo unas pocas cosas descubiertas por observación y reflexión, e identificó dogmatismo con debilidad mental, viendo en ella el obstáculo

primario para la concordia y el progreso humano. Esto estaba implícito en Alcidamas, que atribuyó al filósofo el deber de sopesar la arbitrariedad de leyes y costumbres, «asediando» la injusticia allí donde se manifestase, aunque ni él ni Antifón lograran tomar por asalto el foco recurrente de la propia injusticia, como sería el caso de Sócrates, pues dicha proeza demandaba identificar el monolito dogmático, y oponerle abiertamente el libre examen.

1. Lo cambiante y lo imperecedero

Fue un hito en los anales del entendimiento, y de la convivencia, afirmar que la verdad solo será un bien público si admitimos su derecho a defenderse sola, en tiempos donde rituales de augurio y conjuro precedían por norma cualquier ceremonia pública, e hicieron perder o ganar infinidad de batallas. Heráclito y Parménides habían expuesto lo mismo, cada cual a su manera; pero sin acercarse al eco público de una enseñanza basada en conversar con los más variados interlocutores, tirando del hilo lógico implicado en cada opinión, que al suponer otras y otras puede investigarse del modo más objetivo sin abandonar el terreno de la certeza subjetiva.

Su invento célebre por definición, la ironía, es el modo más profundo y eficaz de rebatir opiniones, porque sencillamente las deja explayarse. Sobra oponer asertos a tal o cual criterio si somos capaces de colaborar en su propia exposición, e ironizando demostrará Sócrates día tras día que tesis falsas, banales o sectarias se enredan solas en contradicciones y absurdos. Es el caso, por ejemplo, de aquella según la cual el derecho no lo dicta la justicia sino la fuerza, algo esbozado en origen por Gorgias, que, antes de pasar por el tratamiento irónico, polarizaba las respuestas en sí y no. Desde ahora ofrece ocasión para combinar sagacidad y buenos modales, mediante un discurso que reinterpreta todo sin levantar la voz:

—Apreciado Aristóbulo, maestro ebanista y padre de familia numerosa, oigo decir que te sumas a quienes ven en las leyes el fruto de un tirano u otro.

—Cómo no, Sócrates, a la vista de lo que ocurre. ¿Acaso estás ciego?

—Compatriota, esto que me confirmas es del mayor interés, para mí y para la ciudad entera. Ahora bien, si la fuerza dicta el derecho ¿le ves alguna alternativa a organizar el destierro inmediato de tus herederos?

—¡Qué ocurrencia! Mis herederos esperarán a recibir lo suyo cuando proceda, como todos.

—Y querido Aristóbulo ¿cómo cabrá esperar semejante cosa si la fuerza impera? ¿No son tus hijos más fuertes y saludables que tú?

—Si no esperasen incurrirán en delito, como bien sabes.

—Pero el crimen, dilecto amigo ¿es una criatura de la fuerza, o fruto de respetar el derecho?

Opto por inventar este diálogo, porque los ejemplos de Platón —tan admirables literariamente— son mucho más prolijos, y teñidos por una veneración del ideal que pudo no corresponder al criterio de su maestro [10]. Abstenerse de la escritura fue una invitación de Sócrates a ser repensado en vez de citado, cancelando cualquier posibilidad de que sus conceptos se plantearan como verdades terminadas, y los testimonios de contemporáneos revelan hasta qué punto evocó admiración. «Tan útil era Sócrates en todos los sentidos —cuenta por ejemplo Jenofonte— que para cualquier persona de mediana sensibilidad no había nada tan provechoso como unirse a él, y pasar el tiempo con él, en cualquier parte y en cualesquiera circunstancias».

Por supuesto, abundaron los desconcertados por una gentileza expresiva que vedaba encolerizarse, aunque el interlocutor quedara enmudecido o ridiculizado por su propia falta de fundamento, y así como algunos aprovecharon esa disonancia para revisar sus certezas, otros maldijeron al «impío tábano» (Platón). Nadie había instruido preguntando, porque solo talentos excepcionales son capaces de adelantarse varios pasos a cualquier respuesta, como el jugador de ajedrez, y su destino quedaría por eso librado a que un ingenio tan empático no evocara un movimiento expreso de repulsa. El dispuesto a conocerse agradeció la ocasión, y los comprometidos con ideas fijas fueron uniéndose hasta conseguir que la Asamblea le exigiese retractación, siendo de dominio público qué acabó resultando de ello.

Milenios después, Nietzsche le acusará de «despreciar los instintos, y vengarse de su fealdad con odio a la vida», atribuyéndole el ocaso de una Atenas «aristocráticamente bella y altiva», herida por el racionalismo de «un plebeyo que encarnaba la mesura». A mi juicio, es más realista ligar esa decadencia con factores estructurales —como un incremento exponencial en el número de trabajadores involuntarios—, y el lector juzgará si el reproche de ignorar los «instintos» y la «belleza altiva» informa sobre algo distinto del propio Nietzsche. Esto es, el de quien quiere contemplar desde la atalaya de un aristócrata atlético, rebosante de encanto y salud, aunque se encuentre aquejado de puertas adentro por migrañas, calambres, neurastenia y fiascos amorosos.

La formación del temperamento

Al reproche de «mesura», combinado con el de «plebeyo», Sócrates habría podido contestar con una de sus máximas: «La belleza es un tirano efímero, pues el paso del tiempo arruga la piel, pero la falta de brío arruga el alma». Hijo de un maestro cantero, capaz de esculpir conjuntos tan celebrados en Atenas como el de las Tres Gracias, había dado muestras de viveza intelectual desde la infancia, y su hoja cívica de servicios incluía gestas de heroísmo en dos batallas previas a la Guerra del Peloponeso, en una de las cuales salvó la vida de Alcibíades.

No menos valiente fue desobedecer más adelante al sanguinario Critias, que renunció a castigarle sin dar explicaciones. Quizá conservaba algo de su antigua admiración hacia él, o previó que ninguna amenaza le haría retroceder, y, era inoportuno meterse con el hombre identificado por la pitia como el más sabio de la Hélade [11] . Prototipo del bohemio, jovial y llano, se declaraba discípulo de la cortesana Aspasia —a su juicio, «el entendimiento más preclaro de la ciudad»—, siendo pequeño, regordete y feo, con ojos saltones y una nariz como de niño, parecido a las representaciones del semidiós Sileno, padre adoptivo y preceptor de Dionisos.

Sileno ganaba lucidez en proporción a su grado de ebriedad, y se dice que nadie bebió tanto como Sócrates sin mostrarse borracho jamás, merced a un legendario aguante que Platón y Filón de Alejandría atribuirán a una armonía de lo apolíneo y lo dionisíaco. Ese rasgo festivo le granjeaba amistades mientras iba de aquí para allá en busca de conversación, departiendo con la misma solicitud si eran «gentes principales» o pueblo bajo. También le ponía a cubierto de resentimientos ni ser rico ni pretenderlo, en una urbe que antes de perder la guerra carecía de ciudadanos expuestos al rigor de la miseria, dada la densidad de su tejido económico.

Alternando con negocios de exportación y servicios, muchos arrendaban parcelas de tierra cultivable, heredadas o adquiridas a tal fin; otros tantos alquilaban casas y pisos al multitudinario turista, y no pocos obtenían ingresos de la diversificada oferta cultural, que diez años después de morir ofrecía ya varios libros y obras teatrales sobre su proceso. Una fuente alternativa de empleo fijo y estacional eran talleres de forja, cerámica, pintura y escultura, así como esparcimientos menos refinados, entre ellos la mayor red conocida hasta entonces de burdeles —femeninos y masculinos —, sin olvidar las retribuciones derivadas del régimen de democracia directa. Jurados, legisladores, administradores y militares ostentaban

mandatos periódicos, solo renovables en el caso de estos últimos, y Sócrates fue por ejemplo miembro del Consejo de los Quinientos, la magistratura suprema.

Su esposa le reprochaba que pudiendo superar los ingresos de cualquier retórico regalase sus enseñanzas, porque decía «vivir con gran desahogo», aunque fuese también «el más austero del mundo para los placeres del amor y la comida, durísimo frente al frío, la canícula y todas las fatigas». Cuando sus enemigos crecieron, entre los reproches estuvo haber tratado amistosamente a Alcibíades y a Critias, aunque ambos le buscaron «pensando dedicarse a la política, al ver cómo manejaba a sus interlocutores con el raciocinio», y fueron ellos quienes dejaron de tratarle «tan pronto como creyeron haber aprendido a sobresalir por agudeza».

Sofistas y retóricos habían contribuido a que el principio de contradicción se planteara unas veces recurriendo al juego de palabras, y otras a tomar identidad y diferencia como compartimentos estancos. Las aporías de Zenón no tardaron en dar paso a acertijos como «si digo que miento, ¿miento o digo verdad?», y en el diálogo *Parménides* se atribuye al propio Sócrates llamar «imposible» a ser «al tiempo igual y desigual»; pero es más verosímil que rechazara toda suerte de formalismo, como sugiere una conversación con su discípulo «más rebelde», Aristipo de Cirene:

> —¿Y tú crees, repuso Sócrates, que una cosa es el bien y la otra la belleza? ¿No sabes que todas las cosas son bellas y buenas para un mismo fin?
>
> —¿Entonces un capacho para transportar estiércol es también algo hermoso?
>
> —¡Sí!, y un escudo de oro es algo feo desde el momento en que el capacho está bien hecho para su uso y el escudo sea defectuoso.
>
> —¿Quieres decir que las mismas cosas son hermosas y feas?
>
> —¡Sí, por Zeus! Buenas y malas, pues a menudo lo que es bueno para el hombre es malo para la fiebre, y lo que es bueno para la fiebre es malo para el hombre. Todas las cosas son buenas y hermosas para el fin al que convienen, y malas y feas para el que no.

Deslindar relativo y arbitrario le convertiría también en el más remoto precursor de la relatividad en sentido einsteiniano, pues con el giro antropológico del saber había cobrado carta de naturaleza suponer que perspectivas plurales equivalen a indefinición. A eso objetó que el único modo de precisar una observación es incorporarle observadores, y a tales fines añadió al planteamiento de cada cosa desde la pregunta *ti estín* («¿qué es?»), trayendo a colación tanto el «en sí» como el «para otro», la esencia general y los cambiantes pareceres. Luego, caso a caso, fue mostrando que eran momentos del mismo proceso, realimentado por transformarse en forma y contenido, substancia y accidentes.

De esa compenetración parte a su juicio el alma *(psijé)*, una entidad tanto más «humana» cuanto sensible al logos común, que consagra y trasciende al individuo como la melodía a sus acordes, creando un todo armónico mientras la intelección no pierda de vista su nexo con la rectitud y la veracidad, como acababa de ocurrir al socaire de una fluencia verbal ajena al «en sí» de las cosas. No obstante, el Sócrates reñido incondicionalmente con la sofística podría ser otro añadido platónico, porque no cobrar por las enseñanzas puede interpretarse como desprendimiento ante lo material, y también como garantía de independencia. Siendo alguien llamado ante todo a la fortaleza de ánimo y la lucidez, que los profesores de retórica cobrasen o no cobrasen bien pudo parecerle lo de menos.

Reconsiderando el esfuerzo

Pericles exaltó la isonomía como premisa del desarrollo económico, artístico, científico y técnico; y fue su generación quien sufragó el refinamiento de la curiosidad encargado a los sofistas, mientras se iba cumpliendo el logro sin precedente de erradicar el analfabetismo sin invertir en escuelas públicas. También insistió en que «el honor más alto es vivir y morir por la libertad de la polis», precisando que la condición última para sobrevivir a enemigos externos e internos es que el ciudadano practique la virtud con su propio ejemplo, sin sucumbir a la tentación de delegar en otros el desempeño de sus responsabilidades como legislador, ejecutor y administrador.

Tres décadas más tarde, el realimentarse de autonomía y conocimiento se desploma como un castillo de naipes, y para Sócrates llega el momento de distinguir entre crisis y decadencia. Hasta entonces su persona había sido un extra curioso para quien visitase Atenas, y desde ahora se bifurca en modelo de clarividencia a juicio de unos, y peligro para las buenas costumbres según otros. No obstante, es digno de recuerdo que del hombre situado en semejante encrucijada nada sepamos a través de Platón, aunque su presencia pública se multiplicase desde el año 414 —cuando la condena de Alcibíades precipitó la derrota del contingente enviado a Sicilia —, y más aún a partir de 404, tras la rendición incondicional. De ese individuo concreto solo hablan fuentes presididas por Jenofonte, donde le vemos comentar la escasez recién surgida con diversos interlocutores.

A algunos les sugiere el anacronismo de que el ateniense se identifique con Aquiles, símbolo del presto a todo menos a envejecer y ser prosaicamente útil al prójimo, cuando ni él ni los demás héroes homéricos habrían vacilado un instante en admitir que «virtud y sudor» van siempre de la mano, y «todo bien nos lo venden los dioses con fatigas». Tras destacar gracias al espíritu laborioso, sus ciudadanos pasaron a suponer que «lo indigno es el trabajo, no la ociosidad», hasta evocar el círculo vicioso de la cortesana —alguien forzado a emplear más tiempo cada día en desdibujar sus arrugas—, cuando el mundo no espera de Atenas lozanía sino madurez.

> —¿A qué atribuirías, Sócrates, la decadencia que cayó sobre nuestra ciudad?
>
> —En mi opinión, tal como algunos atletas a fuerza de ser muy superiores y lograr muchas victorias acaban por descuidarse, y quedar por debajo de sus rivales, así también los atenienses, como consecuencia de su gran superioridad, se descuidaron y por ello han venido muy a menos.
>
> —¿Y qué deberían hacer para recuperar su antiguo valor?
>
> —No creo que sea ningún secreto: si redescubren los modos antiguos de vivir, y los practican tan bien como nuestros antepasados, serán tan buenos como aquellos. De no ser así, que imiten al menos a quienes ahora predominan, y practiquen lo positivo de sus costumbres.

El interlocutor de esta conversación es el único hijo superviviente de Pericles, y quien la transcribe es el ateniense Jenofonte, que, tras vagar por estepas asiáticas dirigiendo la expedición de los diez mil vuelve todavía más enemistado con el partido demócrata de su ciudad. Sócrates vivirá todavía cinco años, y las fuentes no permiten asegurar hasta qué punto coincidió con Antifón en insurgirse contra la demagogia de los «sicofantes». Sí nos consta el final de la conversación con el hijo de Pericles:

> —¿Cuándo respetarán los atenienses a los mayores como lo hacen los lacedemonios, en vez de despreciar a los ancianos, empezando por sus propios padres? ¿Cuándo se entrenarán físicamente de la misma manera, en vez de descuidarlo, e incluso burlarse de quienes lo hacen? ¿Cuándo obedecerán de la misma manera a las autoridades, en vez de ignorarlas e incluso jactarse de despreciarlas? ¿Y cuándo practicarán la más estrecha convivencia, en vez de hostigarse unos a otros, envidiándose entre ellos más que al resto, sin atender al interés común?

Platón alegará que Sócrates fue perseguido «por oponerse a» la democracia; pero lo cierto es que acató sin reserva el resultado de sus votaciones, y lejos de rechazar la igualdad de derechos fue el más resuelto defensor del libre examen. Parece, pues, poco ecuánime confundir la imitación de cierto rasgo espartano con adherirse a su cuadro de valores. Pacifista a ultranza, Sócrates bien pudo proponer lo contrario; esto es, que al fantasear con adolescencias perpetuas Atenas olvidó lo inseparable de belleza y bondad, degradando lo útil al ahorro de esfuerzo, cuando nada es

tan provechoso como trabajar, sobre todo cuando fructifica en saberes transmisibles.

Partiendo de las fuentes conservadas, lo fundamental y urgente fue a su juicio identificar el bien —tanto individual como colectivo—, entendiendo que este orden de cosas admite análisis tan precisos como la sintaxis, la geografía o la astronomía. Basta atenerse al discurso pronunciado ante la Asamblea —con ocasión de su proceso— para aseverar que lo procedente a su juicio era reunir práctica con teoría, so pena de seguir expuestos a la amalgama de prejuicios e intereses particulares que el retórico se limita a maquillar, y el analfabeto belicoso a imponer. Abanderada del civismo, Atenas traicionará al tiempo la objetividad y su destino mientras soslaye el privilegio de *descubrir,* una facultad a la cual los humanos deben todo, aunque honren poco o nada.

2. El razonamiento seminal

El incipiente gremio de profesores pudo ver ingenuidad en la tesis de que «natural *(physeos)* significa aplicable a todo», pues lleva consigo pensar la naturaleza como aquello de lo cual nada puede excluirse. Pero no hallar un solo testimonio de esta índole subraya la disparidad entre el Sócrates supuestamente místico y el dialéctico, que intimidaba a retóricos y logógrafos por pericia y rigor a la hora de argumentar, y sobre todo por capacidad para remitir las cuestiones a fundamentos últimos. Además de inventar la definición conceptual, suyo es el esquema del silogismo, donde elementos evidentes uno por uno se concatenan hasta producir algo en principio no evidente.

Cuando se estudiaban aún en la escuela, los silogismos tenían siempre dos premisas y una conclusión, y pocos docentes aclaraban que el número de premisas resulta anodino, pues lo esencial es la congruencia o incongruencia del término medio que articula cada proposición. Sócrates no necesitó disertar sobre ello para tenerlo presente, y basó su primera deducción compleja en lo veraz y ecuánime por definición para los helénicos, que era el *gnothi seautón* («conócete a ti mismo») del oráculo. Y a través de conversaciones con distintos interlocutores, a propósito de cosas dispares, percibimos que dicha deducción se apoya en una secuencia de

certezas, tan concretas como engranadas en forma de antecedentes y consecuentes.

Conocerse mueve a pensar; pensar nos convierte en observadores, y las observaciones crean una realidad propiamente dicha, distinta del rito y el mito, deparando una base empírica que emancipa al pensamiento de creencias infundadas. Por tanto, saber de sí ensancha al tiempo la verdad y el mundo, sin dejar de ser una premisa para deducciones ulteriores, que acaban desembocando en la identidad de conocimiento y dicha, mal e ignorancia. Lo implícito en el *conócete* es también el fundamento permanente y universal de la moralidad, pues ganarle terreno a lo infundado rescata de la superstición, y construye nuestra parte en el acontecer.

Aunque desentenderse de la escritura la mantuvo solo implícita, su hazaña fue una técnica indagatoria que amplió la noción de *arjé*, trascendiendo también el marco meramente intelectual al fundir el proyecto científico con curiosidad, coherencia y virtud, equivalentes aquí a las tres dimensiones espaciales. Y ser curioso, coherente y recto fue, según todos los testimonios, premiado día tras día con serenidad y contento.

Su insistencia en no perder irreflexivamente el tiempo fue una novedad para personas de buena fe, entendiendo por tal estar abierto a reconocer el propio límite, para trascenderlo aplicando inteligencia a cada asunto. La condición de tal cosa es el bien o lo bueno *(to agathós)*, en cuya virtud «todo se dispone de la mejor manera en cada caso»; pero Sócrates optó por no entrar en teología ni cosmología —quizá entendiendo que sin un elemento agnóstico todo panteísmo será dogmático—, y en cualquier caso porque a su juicio asumir «ser como hacer» basta para coordinar ética individual y moralidad colectiva.

Pericles retrotrajo la prosperidad de Atenas a convertir el trabajo en obra artística, deparando el punto de partida para la red de intercambios voluntarios más amplia por distancias salvadas. Tucídides precisó poco después que «el secreto de la felicidad está en la libertad, y el secreto de la libertad en el coraje», aparentemente pensando en Trasíbulo y el retorno al régimen democrático. No obstante, la Hélade estaba acostumbrada a valientes de índole militar, y lo único comparable por inaudito a su opulencia fue el coraje civil reservado a Sócrates, pionero entre los dispuestos a no excusarse ni huir ante una acusación de impiedad. «Soy un guerrero pacífico, que llama a librar las batallas de puertas adentro», había

advertido, añadiendo que «el más rico se contenta con poco», y «prefiero ser herido a herir».

La virtud civilizada

Por lo demás, el concepto socrático de virtud *(areté)* arrebata a la Antigüedad sin perjuicio de que ciertas veces hable como un santón hindú, y otras como un físico centrado en aplicar la dialéctica ontológica al comportamiento. Aunque su ética siga siendo en esencia la occidental, no escribir le dejó a merced de un desdoblamiento en las figuras del asceta y el vividor, el idealista y el realista, que contribuyó también a hacerle tanto más universal como venerable para ambas actitudes.

Remitiéndose a su ejemplo, los estoicos exaltaron la fortaleza de ánimo, los cínicos la naturalidad, los cirenaicos y epicúreos una administración racional del placer, y solo censores espiritualistas explican que la versión pitagórica de su figura aporte cien líneas por cada una de las otras, acumulando malentendidos con lagunas. Tampoco hay alternativa a colacionar los datos, sin olvidar que la virtud había sido descrita por Píndaro como «resolución inducida por sobrecogerse ante lo divino». En otro de sus himnos aparece también la sabiduría como «el más feliz de los regalos hechos al hombre», gracias al cual está a su alcance «asumir el éxito con mesura, y la adversidad con coraje».

No obstante, los equívocos inevitables alternan con algo tan evitable como soslayar el abismo que separa a pupilos y sectarios. Sin otro sostén que matizar su enseñanza, las Escuelas fueron guías morales y epistémicos para innumerables personas durante medio milenio, mientras toda suerte de sectas se sostuvieron y sostienen fundiendo reglamentos secretos con un líder sobrehumano por infalible, y reniegan de la actitud científica hasta cuando custodian datos matemáticos, como los pitagóricos. No solo es esencial para ellas cierta regla muy estricta, sino que pueda alterarse discrecionalmente [12] .

Nada podía resultar más corrosivo para aspirantes a someter o ser sometidos que la insistencia de Sócrates en su condición de simple ignorante, cuando el respeto de tantos ponía a su alcance todo cuanto otros alegaban para tenerse por profetas infalibles, y los censores futuros prefirieron la versión platónica de su persona. Aunque plantear el

conocimiento como bien común había reconciliado «lo más alto con lo más útil», las fuentes conservadas no seguirán explicando cómo y por qué eso pasaba por trascender la credulidad, y dependía de preservar el libre examen.

Solo como corolario lógico sobrevivió la certeza de que aprender —tanto un oficio como una ciencia, tanto el tesón como la valentía— cura la inclinación de la voluntad a tornarse autorreferencial, degradada a voluntad de voluntad, y expuesta a llenar el vacío del ensimismamiento con alguna variante despótica de dominio, donde un horizonte limitado a domar o ser domado alterna arrogancia con abyección. El conocimiento depara poder sobre las cosas averiguando cómo son y operan. Ignorarlo, por su parte, supone imperar sobre personas y criterios, en un medio donde ni la naturaleza se investiga ni la persuasión prima sobre la coacción, mediante una policía de la conciencia como la que acabaría condenándole.

Más o menos maquillado, el planteamiento socrático introdujo en el registro escrito la novedad de que «velar por lo más alto» sea generalizar una disposición crítica/autocrítica, que en definitiva distingue ceguera de lucidez. Cada cual fortalecerá su inteligencia dejando de consentirse la credulidad y el primer impulso, cosa equivalente a cultivar como hábito el de preguntar y preguntarse, merced al cual lo cívico y prosaico prevalecerá. Por lo demás, Sócrates añadiría a ese giro decisivo un elemento no menos inédito de compasión y optimismo, argumentando que el mal es fundamentalmente necedad, no-saber, y que «ignorante» define con más precisión el intelecto llamado «insensato» por Parménides, y «dormido» por Heráclito.

De ahí poner en circulación el neologismo *misólogos* —para nombrar al «carácter reñido con los argumentos»—, una rama de la misantropía derivada a su vez de «haber confiado infundadamente». Odiar lo que procedería amar no parte tanto de malicia o desmesura *(hybris)* como de errores arrastrados más o menos de antiguo, porque quien no logró decidirse a confiar en la razón —como el *filólogos*—, salda las equivocaciones con amarguras proporcionales al error original. En términos colectivos acababa de ocurrirle a Atenas, tras interrumpir su tradición de laboriosidad, y en términos individuales resulta ser una tesitura prácticamente espontánea, porque quien transige con la voluntad caprichosa —sin templar el carácter en la prioridad del conocimiento— tenderá a elegir héroes anacrónicos, o contraproducentes.

Tanto castigos externos como remordimientos remiten, en última instancia, a no tener presente que debemos «vivir aprendiendo a morir y estar muertos», sin lo cual una aprensión difusa usurpará el lugar de la serenidad. Curiosamente, esto aparece en *Fedón* —el diálogo donde Sócrates se acerca más a un órfico, reñido fundamentalmente con la corporeidad—, aunque no case con la inmortalidad literal del alma y su río de reencarnaciones. Platón equipara frugalidad con ascetismo, cuando aprender a estar muerto quizá no fue para Sócrates —y, desde luego, no lo fue para sus Escuelas— una invitación a despreciar el reino físico, sino más bien a asumir su término con la entereza de quien gozó a fondo «esta» vida.

3. La progresión del heroísmo

El «prefiero ser herido a herir» pudo ser un rasgo idiosincrásico más que un precepto de su ética —en otro caso, Sócrates sería el origen de la invitación a poner la otra mejilla—, y dentro de las indeterminaciones derivadas de su agrafia me inclino a pensar que asumió más bien el principio de reciprocidad, concibiendo la justicia como servicio mutuo. En cualquier caso, cifró lo esencial de nuestra deuda para con los demás en la imparcialidad, algo imposible de cumplir enteramente, aunque tanto más factible cuanto más dispuestos estemos a «encontrar y descartar errores», deslindando investigación de confirmación. Así como dogmáticos y charlatanes parten siempre de algo sabido, el investigador topa no solo con imprevistos, sino con refutaciones de su primera impresión, que añaden a la alegría del hallazgo el logro moral de «enderezar tras extraviarse».

De ahí que en manos de todos esté pasar de cosas supuestas a efectivas, convirtiendo lo abstracto en concreto, y que a esto se reconduzca finalmente todo. Quien elija otra cosa es muy dueño de hacerlo, aunque experiencias repetidas indican que acabará exigiendo ser imitado, y el filósofo deberá hacer acopio no solo de paciencia, sino de denuedo, porque dicha vocación puede desembocar en castigos. No en vano, veinte años antes de ser procesado Sócrates protagonizó *Las nubes* —la más desenfadada comedia de Aristófanes, donde el coro lo componían mujeres totalmente desnudas—, descrito allí como un timador, especializado en desorientar a ricachos con un arsenal de términos abstrusos.

El timo denunciado ante el Consejo no tuvo como víctima a particulares sino a la piedad pública; pero Atenas había tenido tiempo de cavar su tumba militar, condenando por impiedad a Alcibíades; de ilusionarse con Cleón, de hundirse con Critias y de recobrarse con Trasíbulo, sin cancelar entretanto la bancarrota y el consiguiente estado de anomia. Décadas antes cabía ridiculizarle, aunque ahora concita la indignación de quien llama a una actitud mediadora, cuando el extremismo prepondera.

No en vano se resiste a tomar partido en la polémica de iusnaturalistas y legalistas, y la misma independencia exhibe en política, reuniendo a seguidores antes escindidos por apoyar al partido demócrata y al aristocrático. De hecho, ha pasado cinco décadas a cubierto del rencor que evocan los apuestos y ricos, puliendo entretanto un don de palabra visible ya desde la infancia, y coordinar fondo conceptual con forma irónica le otorga una elocuencia desarmante, capaz de disolver prejuicios como el agua la cal viva. Los desarmados le admiran o aborrecen, aunque para la mayoría lo más desconcertante sea que atribuya la maldad en general a ignorancia. Pocos lo relacionan con su panteísmo agnóstico, combinado con la idea del alma humana como síntesis de necesidad y libertad, logos físico y autonomía moral.

Sin embargo, cualquier mal dotado de ser propio equipara afirmación y privación, cuando lo segundo depende de lo primero como el adjetivo del sustantivo. Si «natural *(physeos)* significa aplicable a todo», por substancia divina debe entenderse aquello de lo cual participa en mayor o menor medida cada cosa, so pena de no ser, y el defecto inherente a creer en seres polares como bien y mal es que positivo y negativo pasen por instancias igual de fundadas, distintas solo como fonemas.

Abstenerse de escribir desdibujó su rechazo a entidades parejas, y la escasez de testimonios en tal sentido puede atribuirse siquiera parcialmente al peso del Satán alegado después por cristianos y musulmanes, que siendo lo inverso de la deidad se condena a no ser. Los sabios griegos denunciaban el antropomorfismo ya desde Jenófanes, y rechazando el mal como elemento sustantivo Sócrates se mantuvo simplemente fiel a esa perspectiva, pues cualquier esquema maniqueo retrocede al denominador común de las teogonías, que es el mecanismo proyectivo.

Con todo, en la Atenas recién derrotada ser panteísta y agnóstico al tiempo añadía a la audacia de esto último algo mencionado ya por Aristófanes: que la condición de ignorante es la más cargada de ridículo. En

vísperas del proceso nadie veía en Sócrates al estafador descrito en *Las nubes*, pero sí al capaz de «enseñar el argumento falaz», porque cuanto más crecía la admiración hacia él más alimentaba su figura un desasosiego de perfiles difusos. «Vivir solamente por la libre verdad, nunca en paz con el precepto que la reglamenta» (Hegel) había sido una actitud compatible con las buenas costumbres, e incluso epítome de rectitud, y para determinar si seguía siéndolo se reunieron en 399 los quinientos miembros del Consejo ateniense.

La singularidad del hombre libre

Sócrates tenía setenta años, y llevaba tiempo dándole vueltas a que «la muerte pudiera ser la más grande de las bendiciones», una mera cavilación por entonces que los acontecimientos transformarían en parte tan nuclear de su legado como la ironía y el silogismo. Cuando el desenlace le movió a decir que «ahorra las miserias de la vejez» había convertido ya aquella intuición en concepto, y pudo despedirse tranquilo, ofreciendo un modelo de conducta tan realista como el resto de los planteados por su ética. En definitiva, tocaba seguir asumiendo el curso natural de la vida y el sentido de la senectud, un terreno donde terrores más o menos difusos bloquean el sentido común, hasta imaginar que se trata de una edad idéntica en todo a la juventud y la madurez. Lejos de ello, el virtuoso entiende que es el periodo —largo o corto— en el cual nos incumbe ir aprendiendo a morir y estar muerto.

Este hallazgo aconseja ir transformando el instinto de conservación en desapego, de manera que la lucidez conquistada evite agonizar sumido en una resistencia patética por fútil, donde ver cómo el soplo vital nos dice adiós no mueve a asentir, sino a mendigar aplazamientos, aunque el precio sea atormentarse en vano. Sócrates pudo prolongar su senectud; pero había formulado la ética del conocimiento, identificando su curiosidad con el goce y destino del animal humano, y la justicia poética le reservaría una prueba imperecedera de que ser fiel a esa ética permite no solo ir profundizando en el desapego, sino la exhibición de una valentía reservada previamente al héroe bélico.

Hasta la secuencia de acciones y reacciones culminada por el cargo de impiedad, su persona podía incluirse entre los dispuestos a sobrevivir como

fuese, por inercia y miedo al trance agónico, o al más allá, y solo entonces se hizo evidente que su facundia no era un don gratuito, sino el resultado de «la serenidad más enérgica» (Jenofonte), fruto a su vez de un individuo tan humilde por planta y patrimonio como rebosante de euforia. Por lo demás, siendo aun relativamente joven escandalizó a uno de sus más antiguos admiradores, el acaudalado Critón, cuando pasaban ante el templo a Esculapio, patrón de la salud, afirmando que solo cultivar la virtud prepara para el último trance, y ninguna ofrenda material o ritual será eficaz a tales fines. Su amigo repuso que querría verle repitiéndolo al morir, y quedaron en que si Sócrates cambiaba de idea pagaría el sacrificio de un gallo a Esculapio, siendo en otro caso incumbencia de Critón.

Pero volvamos a la asamblea en 399, cuando se le imputa «no creer en los dioses de la ciudad sino en deidades nuevas», y proponer «que la juventud le tome como ejemplo, aunque suponga desobedecer a sus padres». El primer cargo lo presentó Meleto, otrora partidario de Critias, que intervino en tres causas previas de impiedad —empezando por la instada contra Alcibíades—, y combinó su celo religioso con una carrera frustrada como poeta erótico. El segundo cargo lo presentó Anito —un demócrata intransigente hacia todo lo representado por el partido aristocrático—, que era propietario de una próspera curtiduría y no carecía de motivos para sentirse desautorizado como padre, pues Sócrates le había dicho que cortaba las alas de su hijo instruyéndole exclusivamente como curtidor, tras demostrar interés por otras materias.

Dado el prestigio del acusado, buena parte de los reunidos se preguntaron «por qué no había elegido el exilio como Anaxágoras y Protágoras», y hasta qué punto era una provocación cualquier otra cosa. Pero Sócrates zanjó toda suerte de dudas usando su derecho de repregunta para interrogar a cada acusador durante la hora concedida al efecto, ironizando sobre lo coherente de sus respectivos cargos, y acabó dirigiéndose a todos en los siguientes términos:

> Atenienses, os acojo con afecto y os amo, aunque obedeceré al daimon antes que a vosotros. Mientras respire y pueda no cesaré de filosofar y exhortaros, de examinar sin tregua a quien encuentre, diciéndole lo acostumbrado: «Tú, el mejor de los hombres por ateniense, ciudadano de la ciudad más grande y célebre por sabiduría y poder ¿no te avergüenzas de poner tu cuidado en los medios para detentar lo más posible en negocios, reputación y honores, cuando para nada te preocupas del pensamiento, de la verdad y del alma, ni se te ocurre hacer de eso lo máximamente bello?».
>
> Y si alguno lo niega, afirmando que se cuida de tales cosas, ni le atacaré ni me iré; le interrogaré y observaré a fondo, y le avergonzaré si no me parece poseer la virtud, aunque él así lo crea; le reprocharé que nada son para él las cosas del más alto valor, y le censuraré tomar lo

pequeño por lo grande. Estas son las cosas que el daimon me ordenó, y pienso que obedecerle es el máximo bien acaecido a la ciudad.

Verídica y desafiante, esta declaración desembocó en que 281 votos le considerasen culpable y 220 inocente, y se convino una opción de «rescate» no siempre contemplada en causas de asébeia, incumbiendo a Sócrates proponer cuánto estaba dispuesto a ofrecer por conservar la vida. Pero el reo volvió a frustrar las expectativas, alegando ser indigente y no dispuesto a endeudarse cuando sería incapaz de devolver el crédito, para terminar con la sugestión de que lo razonable sería mantenerle a expensas públicas, con «un almuerzo frugal cotidiano» a título de compensación por los años dedicados a «velar por el bien de Atenas». La siguiente votación le condenó a morir por un margen elevado a dos tercios (300 contra 200), si bien volvió a mostrar condescendencia, arbitrando que moriría envenenado y no de sed en una celda, como era norma entre reos de pena capital.

Demasiados actos lindaban con el desacato, desde no exilarse a no suplicar perdón como otrora Esquilo, agravados por la insolencia de renunciar al rescate, cuando le sobraban seguidores bien dispuestos a pagarlo. Sin embargo, muchos seguían horrorizados ante la perspectiva de «verle morir por ser quien era», y su peso bastó para que la ejecución se postergara, y fuese invitado discretamente a huir. Cuando todo estaba preparado, cayó como un jarro de agua fría que lo rechazase, observando: «Si a los atenienses les ha parecido lo mejor condenarme, a mí también me parece lo mejor permanecer aquí». Poco más tarde bebió la cicuta rodeado por algunos discípulos, y al sentir el sintomático frío en los pies se cubrió el rostro con una sábana, por pudor. Tras permanecer inmóvil unos instantes, la retiró brevemente para decir: «Por cierto, Critón, le debes un gallo a Esculapio».

Rompiendo la tradición de moralistas hechos a desconfiar del saber, y sabios acostumbrados a desconfiar de los moralistas, Sócrates fundió el proyecto moral y el intelectual en un temperamento de vigor incomparable, pues el de Jesús se mantiene envuelto en brumas [13] . Esa fortaleza le capacitó para asumir voluntariamente el sino de un chivo expiatorio, mucho antes de que apareciese en Judea la secuencia de mesías dispuesta a redimir males ajenos con el sacrificio personal, justificado a su vez en milagros y profecías. El suyo partió de algo tan prosaico como que la libertad asumida por cierto individuo le pareciese impía a su polis, y en vez renunciar a la

autonomía —o desobedecer— eligiera cumplir su mandato, demostrando al tiempo que el fuero interno, el daimon individual, puede ser inviolable.

Unir fidelidad a sí mismo con devoción por el bien público le convirtió en el mártir de la filosofía, en función de una lógica despojada del más mínimo recurso a lo sobrenatural, aprovechando que saberse ignorante y cultivar el conocimiento no solo le hizo más sabio, sino más virtuoso y dichoso. Nadie había reconocido la unidad capaz de trascender lo diverso de cultos y costumbres, hasta que él declaró ante la Asamblea: «no soy ciudadano de Atenas o de Grecia, sino del mundo». Como no dejó de exaltar lo espontáneo en la physis, ni de acatar la orden de la polis —dirimiendo a su manera la disputa de iusnaturalistas y legalistas—, el pueblo ateniense no tardó en odiar lo que había hecho, y expulsó o mató a sus acusadores, desolado por lo ocurrido con su ciudadano más impecable.

Pero presentarle como inocente es una trivialidad, que no hace honor a la hondura trágica del asunto, pues su virtud pacífica alternó con la de un juez implacable, dispuesto a desafiar normas y costumbres en nombre de la razón. Hegel comenta al respecto:

> El pueblo ateniense había entrado en ese período de formación y cultura donde la conciencia individual se independiza del espíritu general […]. Viendo en ello la perdición, procesar a Sócrates no solo supuso destruir a un individuo sino implicar al resto, porque al matarle el espíritu del pueblo atentaba contra sí mismo.

X. EL CONOCIMIENTO COMO ARTE DE VIVIR

Con todo, la reivindicación de Sócrates fue mucho más allá de fulminar a Meleto y Anito, porque tenerle presente y exigir libertad de conciencia pasó a ser algo defendido incluso por mujeres y gentes sin instrucción, unidos por la certeza de que filosofar es en efecto «servir a lo más alto», y descarta tanto honores mundanos como poder sobre los demás. De hecho, los autodefinidos entonces como socráticos —abanderados por sus Escuelas— fueron, junto con Jenofonte y Aristóteles, la principal fuente de información no dispuesta a considerarle el apóstol occidental de la metempsicosis.

Ni el paso del tiempo ni la obra de censores lograron borrar un Sócrates esgrimido precisamente como crítico de la superstición, adalid de leyes centradas en prevenir servidumbres y discriminaciones. De hecho, casi ocho siglos transcurren hasta que el emperador Teodosio declare coactivo el credo de Nicea, y el resultado inmediato de su proceso fue más bien una consagración del panteísmo agnóstico y racionalista, por no decir una apoteosis del espíritu libertario como no se había visto, y no volvería a verse hasta bien entrada la edad moderna. Las Escuelas nacieron con fines y formas no solo ajenas, sino opuestas al cultivo de la credulidad obediente, siendo por ello los antídotos más específicos para el comportamiento sectario, al rechazar tanto la estructura jerárquica como cualquier variante de liturgia dogmática.

1. La razón democratizada

De Sócrates tomaron las Escuelas el convencimiento de que la virtud conduce a la dicha, aunque ninguna omitió la condición de acercarse efectivamente cada persona a la fortaleza moral del propio Sócrates. Esto empezó diciéndolo al parecer Antístenes, que todos los días caminaba varias leguas para pasar un rato cerca del maestro, y estuvo entre los pocos admitidos por él al último trance, para que nadie olvidara emular su coraje, y también para poner en claro que el sabio socrático no es un erudito libresco, sino un hombre que ha aprendido a vivir amando el conocimiento en y por sí.

Como una explosión de júbilo interior, fundada en reconocerse cada cual capaz de encontrar su buen daimon, cundió entonces afirmar que la libertad y la verdad son los bienes supremos; que ninguna tradición es digna de acatarse irreflexivamente, y que carece de valor la opinión sin fundamento empírico, empezando por la de una vida perdurable. De ahí la futilidad de templos, chivos expiatorios, oraciones, votos, iniciación ritual y profecías; así como lo odioso y mezquino de cualquier patriotismo excluyente, de todas las guerras, todos los tabús y todos los ídolos. Con el cosmopolitismo como bandera, poner en práctica lo indicado por Sócrates pasó a ser la divisa de un pensamiento resuelto a trascender la inercia del hábito, y la tiranía del obrar convencional. Esto supuso poner en cuestión la cuna y la riqueza, considerando que son cosas explotadas por una minoría de privilegiados, ante las cuales se postra una masa de timoratos, envidiosos y embrutecidos.

El cambio fue tanto más audaz cuanto que todas las culturas y civilizaciones del entorno eran ajenas a él, y buena parte de los propios griegos comulgaba aún con el criterio prefilosófico. En vez de renuncia a lo «terrenal», la conciencia se dispuso a ganar la batalla por el cuerpo y lo más concreto, el derecho del individuo a una libertad fundada sobre la deliberación racional. Puesto que en dicha batalla el oscurantismo y el privilegio esgrimirían todas sus armas —dando o negando riqueza y distinciones, con la intimidación física como último recurso—, el filósofo se preparó para no estar atado a nada, ni ceder a soborno alguno, evitando que la administración de los bienes comunes confundiese cosas y personas, arrogándose la coacción en terrenos como la decencia y las buenas costumbres. De ahí que Crates de Tebas, uno de los primeros cínicos, copulase con Hiparquia en mitad de la calle y a la luz del día, alegando

como motivo la conveniencia de «mantener separadas la ley y la moralidad».

En esencia, se trataba de ir de la moral exterior a una ética interiorizada, donde el obrar obediente fuese dando paso al obrar inteligente. Esto era particularmente incómodo para oficios como los de arúspices, pontífices, hechiceros y astrólogos, aunque nada estuvo a cubierto de una inspección filosófica, que minando el sentido de los símbolos ironizaba a costa de todos los cultos. Tras ser no infrecuente la persecución de pensadores, el giro en la opinión pública y el estado de cosas lo sugiere la leyenda del diálogo entre Alejandro Magno y Diógenes, donde resuena ante todo la multiplicación exponencial de «filósofos», que vengan el atropello padecido por su maestro con arrojo e ingenio:

—¿No me temes?
—Pero ¿te tienes tú por buena o por mala persona?
—Buena.
—¿Y por qué habría de temerte?

Convertidas en pedagogos de la cuenca mediterránea, las Escuelas difunden como buena nueva su propia proliferación y el aprecio por lo racional, que en no pocos casos suscita vocaciones a una mendicidad ejemplar como la de Diógenes. Aunque ninguno de sus escoliarcas emule la originalidad y coherencia conceptual de Sócrates y los físicos previos, su madurez se manifestará en figuras de la conciencia siempre jóvenes por recurrentes, como el estoico, el hedonista y el escéptico, donde lo de menos son nombre y apellidos. Con ellas llegan también los primeros sistemas filosóficos, pues al énfasis particular de cada uno —en la fortaleza, la gestión del placer y la potencia del dudar— añaden tesis sobre cosmología, ontología, física, lógica y teoría del conocimiento.

La generación inicial

Se llaman primeras Escuelas las fundadas por discípulos directos de Sócrates, poco o inmediatamente después de su muerte, y quizá la primera en concretarse como tal fue la reunida en Megara en torno a Euclides [14] , otro de los presentes cuando apuró el veneno, que como Antístenes y Aristipo no era ciudadano de Atenas. Se cuenta que para verle debía disfrazarse de mujer, y hacerlo de noche durante largo tiempo, porque los

megarenses fueron declarados non gratos cuando su polis se convirtió en aliada de la liga espartana, y también que Sócrates le reprochaba una pasión por discutir lindante con lo capcioso. Mirándolo con distancia, sin embargo, amplió y aguzó el campo lógico al abrir nuevas perspectivas para las aporías eleáticas.

Cabe considerar insuficiente la veracidad del argumento que el futuro llamó *reductio ab absurdum*, pues su evidencia no descansa en elementos de la tesis propia sino en alguna incoherencia del interlocutor, e incluso coincidir en lo frívolo de juegos verbales como la paradoja del embustero perfeccionada por su discípulo Eubúlides («no puedo mentir sin decir verdad»). Pero parece poco legítimo inferir lo mismo de argumentos como el «vencedor» de Diodoro Crono, perdido en sus términos literales, que aspiraba a demostrar la indistinción de posible e imposible, alegando que todo «poder» implica un «ser», o alude a algo solo imaginario. Diodoro pudo ser el origen de una lógica alternativa a la aristotélica, y es en todo caso indiscutible la vitalidad del problema conocido como paradoja del *sorites* («montón») que planteó Eubúlides, pues sigue siendo provocativo y fértil plantearse cuándo un montón de arena deja de serlo, aunque dependa aparentemente de ir añadiendo o retirando granos.

Para nada ceñida al ámbito verbal fue la propuesta euclidiana de sintetizar el ser parmenídeo —uno, homogéneo e inmutable— con el *agathós* socrático, que planteó como positividad inherente a toda cosa efectiva, reflejo de una inteligencia divina e impersonal. «No existe aquello opuesto a lo bueno», dijo, exponiendo un pensamiento profundo y fiel a lo esencial del mundo físico para Sócrates, donde la maldad linda por un lado con la ignorancia y por otro con el dualismo. El dualista toma lo negativo como algo distinto del devenir en sí, y otorgándole la substancia de un ser positivo omite el proceso consistente en pasar de la identidad abstracta a estados concretos, donde el no ser se cumple y disipa al tiempo, en función de una physis que «descansa cambiando», por decirlo en los términos de Heráclito.

Otro pupilo de Euclides fue Estilpón de Megara, cuyo racionalismo aplicado a asuntos de fe volvió a considerarse en Atenas una afrenta a la piedad, aunque las cosas habían cambiado lo bastante como para sustituir la pena de muerte por destierro. De Estilpón parte el proyecto llamado «autárquico», donde conquistar cada cual la sabiduría pasa por hacerse libre a través de una despreocupación específica —la imperturbabilidad o

apatheia—, que renuncia a todo arrepentimiento o vacilación ante el resultado final de los actos, tras elegir los medios conducentes a cada meta «con rigor impecable». Ese desapego será desarrollado por su discípulo Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica, llamada a ser la rama más fértil del legado socrático.

Religiones orientales —ante todo el brahmanismo y el budismo, su principal herejía— predican también apatía o imperturbabilidad, aunque su desprendimiento difiera radicalmente del contemplado por estos pensadores. En un caso nos hacemos indiferentes al mundo de los placeres inmediatos, persiguiendo una santidad basada en trascender los deseos, y con ellos el miedo al dolor. En el otro caso nos hacemos indiferentes a las convenciones y prejuicios que estorban cumplir los deseos, viendo en el mundo físico no solo el único real sino un medio esencialmente satisfactorio, donde mantener a raya el dolor depende de aprender a obrar con inteligencia, y no menos de saber morir, como acababa de mostrar Sócrates. Por supuesto, ya entonces la *tejné* y el espíritu comercial helénico habían dejado atrás la tenaz connivencia asiática con tiranías y hambrunas, estimulada por el horror de esas latitudes a toda suerte de institución democrática, como vimos al mencionar las analogías y divergencias de Heráclito y Lao-Tsé.

Coetáneos de los megáricos fueron los cínicos, una Escuela bautizada por reunirse inicialmente junto a cierto gimnasio —el sito en la plaza del Perro Ágil—, cuyo nombre ha experimentado la más instructiva de las mutaciones semánticas, ya que pasó de significar naturalidad a desprecio por la virtud en general, aunque partiese de defender algo tan poco cínico como la regeneración ética unida a cultivar la espontaneidad. El cinismo acabó siendo «la única forma de rozar la sinceridad accesible a almas viles» (Nietzsche) y, en todo caso, el denominador común de quienes ponen en duda cualquier motivación sincera o filantrópica de los demás, cosa llamativa cuando sus fundadores quisieron más bien superar la escisión de logos físico y nomos político. Aunque nunca renunciaron a profundizar en la honestidad, subrayar un lado del logos desembocaría en «conocer el precio de todo, sin otorgar valor a nada» (Wilde).

En cualquier caso, la escuela cínica enveredó por aquello que sugería la inteligencia, y lejos proponer una restauración de la barbarie exaltó ante todo la individualidad pensante, como volverían a hacer los herejes panteístas llamados Fraternidad del Libre Espíritu desde el siglo XI europeo,

y ocurriría de nuevo en el XX con el movimiento Wandervogel alemán, seguido por el contracultural. Buscando una alternativa al gregarismo tropezaron con instituciones como la familia, las clases y los cultos; pero su empeño de revolucionarios pacíficos nunca fue cambiar el tejido institucional, sino solo preservarse del paternalista despótico, para el cual los adultos siguen siendo en múltiples esferas niños o débiles mentales, incapaces de pensar autónomamente. Eso mismo ha venido deparando simpatía y apoyo al cínico en sentido antiguo, que finalmente prefiere economía y libertad a profusión y servidumbre, una tesis impecable en todo momento, a despecho de que en cada uno reine alguna liturgia sectaria, con su bagaje de hipocresía y superstición.

Considerando que solo son buenas costumbres las que estimulan el ejercicio de una voluntad sabia, esta rama de los socráticos entendió que lo más conducente a la dicha, y lo más cercano al ser divino, es aligerarse de necesidades en lo posible, porque el lujo de la independencia supera cualquier otro. Antístenes, un alumno de Gorgias deslumbrado al poco por Sócrates, dijo también que el único bien del hombre es su mente (nous), y que la virtud se forja «revisando los valores». La bondad de la filosofía consiste en fortalecer el carácter, aunque sea de modo indirecto, pues permite sopesar la estima que cada enclave humano confiere a distintos bienes y males, propiciando un análisis cuyo término invariable es reconocer la conveniencia de eliminar necesidades superfluas. Para que «el alma sea un bastión inconquistable» convendrá contentarse con la dieta y el vestuario más simple, no tener siquiera casa propia, curtirse con las penurias aparejadas a ese destino voluntariamente elegido y, sobre todo, «amar a la humanidad».

Diógenes de Sínope, que vivía según dicen dentro de un tonel, fue hijo de un banquero estafador, y reconoció haberle ayudado a acuñar moneda falsa. Luego dedicaría el resto de su vida a «reacuñar los valores corrientes», dejando abundantes muestras de total desparpajo, algunas tan estúpidas como orinar sobre la alfombra de una casa, y otras de tan mal gusto como masturbarse en público. Incapaz de percibir que la educación es tan elemental y física como las pulsiones, su naturalismo sugiere cierta trivialidad ontológica, arraigada en el divorcio entre espontaneidad y legalidad planteado por Antifón, un asunto zanjado ya por Sócrates cuando definió el reino físico como «aquello sin excepción». Movido a ser «un Sócrates delirante» (Platón), Diógenes compensó esa precariedad

ontológica con demostraciones de un ingenio interrogador e irónico afín al de su maestro, volvió a declararse ciudadano del mundo y criticó cualquier patriotismo excluyente. También propuso sustituir la familia por comunas, donde se compartieran las mujeres y el trabajo de criar a los hijos.

Aunque su ejemplo no resultara el más acorde con ello, dijo que el insulto deshonra a quien lo infiere —no a quien lo recibe—, y precisamente una mundanidad afable fue la divisa del hedonismo, la tercera Escuela inicial, reunida en torno a Aristipo de Cirene, otro de los admitidos por Sócrates a su despedida y quizá su favorito secreto, al ser un espíritu tan indómito como él mismo. Tras estudiar retórica con Protágoras, se cuenta que quedó fascinado por Sócrates y logró mantenerse próximo a él desde entonces, como miembro más desenfadado y cordial de su creciente comitiva. Euclides encarnaba al lógico, Antístenes el corazón magnánimo y él la disposición a disfrutar a cada paso un placer *(hedoné)* distinto, unas veces sensual y otras intelectual, egoísta tanto como desinteresado, subrayando «el goce del instante». No poner el acento en el ser percibido, y tampoco en la conciencia, le llevó a destacar lo situado entre ambos —la sensación— y a enunciarlo como *kriterion* de lo verídico, cosa que le convirtió en precursor de los epistemólogos o teóricos del conocimiento.

Sus discípulos mantuvieron que el bien es lo agradable y el mal lo desagradable, y que el principio más sabio de conducta no es tanto la independencia como «aprovechar el ahora», eligiendo caso por caso lo más conducente a convertir la sensación en disfrute positivo. Antítesis del ermitaño y el renunciante, su filosofía es un arte de vivir esquivando prejuicios, pasiones y obstáculos externos, a través de una gentileza amable para con los demás, y para con uno mismo. La afirmación «solo el presente es nuestro, no el momento pasado ni el que esperamos», debe entenderse en el marco de una conducta orientada a descargarnos de pretensiones exageradas, germen de sabotajes autoinfligidos. Midiendo cada cual su capacidad heroica, el hombre hará bien contentándose con aquello que esté efectivamente a su alcance, guiado por la regla «poseo, no soy poseído».

Esto no puede ser más sensato, ni precario por calado ético y ontológico, y quizá ayuda a explicar diferencias llamativas dentro de los propios cirenaicos. Desterrado de Atenas por sus teorías, como el megárico Estilpón, Teodoro el Ateo adujo que la meta del hombre no es el placer actual sino la felicidad *(eudaimonía)* a largo plazo, y la ausencia de datos adicionales hace difícil entender por qué una cosa andaría reñida con la

otra. Bastante más extraña fue la deriva del cirenaico Hegesías, que partió de Aristipo para desembocar en la más extrema amargura. Convencerse de que los goces son ínfimos le hizo preconizar como sabiduría una indiferencia total, y cierto escrito suyo sobre el suicidio le valió ser llamado «abogado de la muerte». Ptolomeo II prohibió sus lecciones en Alejandría, según parece, pues inculcar un fastidio tan grande por la vida hizo que «muchos se la quitasen».

2. Variantes de la voluntad racional

Es irónico que el último escoliarca hedonista fuese un pesimista de semejantes proporciones, y —si salvamos la síntesis de Sócrates y Parménides ensayada por algunos megáricos— el panorama que deparan las primeras Escuelas se diría colmado a partes iguales de ingenuidad y buenas intenciones. Sin embargo, no deja de ser grandioso el cambio en criterios, leyes y costumbres que dispara el ejemplo socrático, cuyos ecos resuenan desde Libia —donde florecía Cirene— hasta los confines del derrotado imperio persa, tanto en Alejandría como en Italia. Megáricos, cínicos y cirenaicos son a todos los efectos la forma incipiente o inmediata de sus propios principios, que, tras revisar lo unilateral y epidérmico en cada actitud, resurgirán como estoicismo, epicureísmo y escepticismo, figuras de la conciencia tan intemporales como el profeta, el ermitaño, el reformador y el guerrero.

Sócrates, el guerrero pacífico por definición, engloba todas ellas y aun las supera, permaneciendo tan inagotable como difuso en función de su propia renuncia a la escritura. Nada ni nadie logró resistirse a su interrogatorio, que con el método irónico —y el llamamiento a vivir aprendiendo el desapego reclamado por nuestra condición de mortales— remató los logros nucleares del pensamiento previo: el análisis cuantitativo de los fenómenos, la física atómica, el concepto de logos y la dimensión ontológica. A partir de él lo bueno, lo bello y lo verdadero son perspectivas de la misma justicia física, y el no ser en general una variante del equívoco aparejado al dualismo, que se condena a confundir substancia y accidente.

Solo falta aclarar que la razón cósmica resuena dentro del hombre como «una pasión general y apacible, dada a captar sus objetos con distancia y comprensión», mirando con el sereno prosaísmo logrado mucho después

por Hume; pero a ello se orienta conscientemente la segunda generación de Escuelas, que, no estando ya sujeta al recuerdo inmediato del fundador, se esfuerza por vivir con sensatez en un mundo donde la propia Hélade está llamada a sucumbir, y la sociedad comercial a verse sustituida por una sociedad clerical-militar, perpetuada merced al *ius* romano. El propio derecho no se elevará ciencia estricta hasta mediados de siglo II , para lidiar con la irracionalidad de una especie escindida en miembros reales e instrumentales, personas y herramientas.

Hacia una pleamar de la fortaleza

La Escuela estoica surgió con un próspero empresario chipriota, Zenón de Citio, que preguntó a la pitia délfica por su destino y recibió como consejo «abordar la complexión de los muertos». Entendió por ello familiarizarse con el saber antiguo, y en esas estaba cuando sobrevivió a un naufragio viniendo desde alguna de las ciudades fenicias a Atenas, donde encontró los *Memorabilia* de Jenofonte en una librería, y anduvo una década compatibilizando sus negocios con la frecuentación de megáricos y cínicos. Era demasiado tímido y modesto para entrar en las provocadoras bromas de Crates, y demasiado curioso ontológicamente para conformarse con las paradojas verbales de Diodoro Crono, otro de sus maestros, y en el año 301 —casi un siglo justo tras la muerte de Sócrates—, empezó a enseñar junto a un pórtico del ágora ateniense conocido como Stoa Poikile. De ahí el nombre, y quizá el primer aula al aire libre.

Lo más destacado por entonces en materia de costumbres fue el procesamiento de la cortesana Mnesareté («Huella de la virtud»), más conocida por el apodo Friné, acusada de profanar los Misterios eleusinos. No estamos seguros de que fuese la amante de Praxíteles, pero sí de que le sirvió de modelo para su Venus de Cnido, el más antiguo desnudo femenino de la estatuaria griega, cuya imagen contextualiza el veredicto emitido al despojarse —parcial o totalmente, según las versiones— ante jueces «conmovidos por una sacerdotisa de Afrodita». Su absolución incondicional, inédita en causas de impiedad, apunta a progresos en la dirección socrática —una conciencia dispuesta a reconocer lo inseparable de belleza, bondad y virtud—, y Zenón lo confirma con una doctrina que en

vez de cicuta mereció una tumba sufragada por donativos de la ciudadanía, «para agradecer su influjo moral sobre la juventud».

Quizá fenicio de ascendencia, oscuro de piel y nada inclinado a baños de multitudes, se cuenta que gozaba sumergiéndose en investigaciones de detalle, rehuía discursos verbosos y disfrutaba sentado al sol, mientras comía higos y bebía vino. Como Sócrates, hacía frecuentes libaciones en honor de Dioniso-Baco, y murió dando muestras del humor requerido para citar, inmediatamente antes, una conocida línea de Esquilo: «Voy, voy. ¿Para qué me llamas?». De puertas adentro, enseñaba, debemos encontrar y ahondar la «voluntad de physis» encarnada en cada cual, y de puertas a fuera no consentirnos «rabia y celos», dando por sagrado que todo miembro de la especie «nació igual».

Obrar con rectitud nos otorga soberanía «hasta cargados con cadenas, mientras no cedamos al miedo y la avidez», y emancipa del gregarismo sin tornarnos insolidarios, previniendo estampidas y otros reflejos automáticos del rebaño con la serenidad del que obra, en vez de limitarse a hablar. Todas las Escuelas pensaron que «la virtud asegura felicidad», antes o después, y el grado insólito de aceptación popular conseguido por la Stoa pudo deberse a plantear en el aguante *(apatheia)* un término medio pragmático, equidistante entre el desprecio del cínico por las convenciones y el oportunismo hedonista.

El cirenaico Hegesías aconsejó el suicidio sin predicar con el ejemplo; pero desde Zenón los escoliarcas estoicos optarán por quitarse de en medio cuando la decrepitud o alguna otra circunstancia externa lo hiciese a su juicio razonable, con frecuencia entrando en un ayuno progresivo. Por lo demás, Zenón fue mucho más allá de repartir consejo sobre el denuedo en la última hora, y nadie había expuesto con precisión remotamente comparable un panteísmo científico, donde la necesidad «está eternamente subyugada por la persuasión», y el cosmos surgido del «fuego vivificante» —también llamado *logos tejnikós* — opera sobre una materia dispuesta siempre a colaborar. En el orden humano, por ejemplo, tiene por patrón a Hércules, pues pudiendo hurtarse al complot de débiles y maliciosos prefirió asumir trabajos tiránicamente impuestos, ante la oportunidad de expiar tanto lo desmesurado de su fuerza como la propia condición servil.

Zenón se detuvo largamente en cuestiones de física, lógica, ontología y ciencia polític, mientras aplicaba realismo al objetivo de una libertad máxima, exhibiendo una sensibilidad para lo complejo ausente de las

Escuelas previas, gracias a la cual captó en las instituciones algo más que arbitrariedades coactivas. El matrimonio, por ejemplo, desafía el impulso espontáneo con su exigencia de monogamia; pero el adulterio no es tampoco una superación, y la mejor prueba de que la necesidad ama en general «el consentimiento» es el propio derecho, un sistema de reglas adaptado a hacer valer la autonomía de la voluntad, cuando lo plural de actores y circunstancias reclama elevarla a ciencia de los pactos, en el extremo opuesto al simplismo.

La *República* de Zenón era en tiempos de Julio César un texto más citado y celebrado que el tratado homónimo de Platón, y no conservar un solo párrafo del primero indica hasta qué punto el epítome del anarquismo fue sepultado por el epítome del autoritarismo. Con todo, borrar la letra nos vedó los análisis concretos de Zenón sin alterar lo implícito en un cosmos donde ser corpóreo deslinda lo real de lo imaginario, y es la libertad quien manda asumir nuestra condición de animales sociales. Eso mismo llama al amor libre, que bien puede obligarse por matrimonio y desligarse por divorcio, y a la perfecta igualdad jurídica de ambos sexos. Lo único intolerable será «tapar partes del cuerpo», porque solo el insensato lo confundirá con modestia y decoro.

La modestia y el decoro llaman más bien a considerar los deberes de una comunidad formada por seres racionales, que si lo fuesen enteramente prescindirían de códigos y otros controles, cuando por ahora algunas de esas constricciones ayudan a sostener e incluso asegurar su rumbo libertario. Para Zenón, todo va bien mientras Hércules difunda su daimon, y el fuego técnico vaya unificando a creadores y criaturas.

La unidad de teoría y práctica

Al ser absorbidas por Roma, la mayoría de las polis independientes —griegas tanto como fenicias— fueron saqueadas y gravadas a perpetuidad, aunque en principio podían compensar lo perdido aprovechando el vasto complejo jurídico-administrativo para tornarse más eficaces en la asignación y gestión de recursos. Las griegas, por ejemplo, cayeron bajo el yugo romano desde la destrucción de Corinto, siglo y medio después de que Zenón fundara la Stoa, y la proverbial tolerancia religiosa romana protegió

también al investigador filosófico de crímenes como la impiedad, permitiendo que floreciese sin obstáculos hasta mucho después.

Con todo, la racionalización administrativa no logró compensar la falta de iniciativa e innovación en la esfera económica, y la conciencia giró hacia lo inverso del optimismo, hasta depositar su confianza en quienes veían el mundo como valle de lágrimas, y «esta» vida como oportunidad para ganar o perder la «otra», sustituyendo al sabio estoico por profetas salvíficos. El logro principal de su Escuela se tornó tan intempestivo como el arte, que dejaría también de ser algo válido en y por sí, porque ser adalid del amor libre, la fortaleza moral y el sentido de la responsabilidad fue resultando cada vez menos acorde con las renuncias dictadas por el estado de cosas.

La representación de una deidad única y ante todo omnipotente ganó terreno frente a la alternativa de atribuir lo unitario del cosmos al logos, la inteligencia común al sujeto y el objeto, por más que cualquier voluntad todopoderosa violará su propia premisa, tanto si puede cambiar de plan como si no puede. Pero esa incoherencia tampoco logró que el logos tejnikon —un orfebre impersonal, económico e inventivo— sobrara progresivamente. Zenón vivió antes de que los profesionales libres sucumbiesen casi por completo a la competencia de equivalentes serviles, y su énfasis en la naturaleza como obra de arte fue en buena medida un reflejo de la confianza que el espíritu helénico depositó en la capacidad humana para imitar su designio fabril.

A ese ánimo corresponde también recortar en vez de ampliar la esfera del miedo *(phóbos)*, pensando que el único adversario digno de incondicional respeto es el dolor, un elemento que crecerá si le hacemos frente de modo pusilánime. El colmo de la temeridad será por tanto no exigirse denuedo, porque cualquier otra cosa solo le añade penalidades inútiles a la vida. En lo mismo insistieron Cleantes y Crisipo, los escoliarcas siguientes, autores de obras todavía más extensas y no menos perdidas, introduciendo variantes en teoría de la proposición y modalidades de inferencia, acompañadas por análisis minuciosos sobre derechos y deberes civiles. El propio hecho de concentrarse en el sentido del cargo público indica que cada vez más estoicos se incorporan a la Administración, como tutores de monarcas y asumiendo otras magistraturas.

La Stoa media, representada por Panecio y Posidonio, cubre el siglo y medio previo a la era cristiana, cuya combinación de versatilidad científica con bonhomía confirmó lo previsible para la Escuela más definida por el

reconocimiento social. Panecio fue el primero en sugerir que la *apatheia* no debería asumirse en términos «ásperos», como si mandara doblegar totalmente los instintos, y su tratado *Sobre los deberes* —canon moral para Livio, Estrabón y Cicerón, entre otros— los reinterpretó a la luz de cada naturaleza personal, insistiendo en rehuir lealtades mezquinas, ambiciones de poder sobre otros e hipocondría.

Combinando a Heráclito con Anaxágoras, dijo que «las razones seminales *(spérmata)* son el ímpetu del movimiento animado»; pero más que la física parecen haberle interesado cuestiones jurídicas y políticas, y subrayar que el derecho natural asegura una ciudadanía planetaria, resguardada de tiranías establecidas al amparo de patrias chicas, cuya supuesta fidelidad al origen remite una vez y otra a alguna legitimación del caciquismo. La misma reserva ante identidades localistas exhibirá Posidonio, su pupilo, que escandalizó a bastantes colegas cuando acabó declarándose aristotélico tras medio siglo de enseñar física, ética y epistemología estoica. Fue una demostración de flexibilidad conceptual, sin duda reservada a quienes siguen aprendiendo, y permanecen fieles a la fuerza del argumento.

La Stoa tardía, representada ante todo por dos aristócratas hispanos —Séneca y Marco Aurelio— y un esclavo liberto, Epicteto, indica hasta qué punto el norte de la fortaleza moral se ha difundido a todos los estamentos, y es la única alternativa arraigada a una rápida proliferación de sectas como los zelotes, capaces de asestar un golpe irreparable a la Hacienda imperial en tiempos de Adriano, a costa de un exterminio masivo de compatriotas Llamado desde entonces *fanaticus*, por partir de algún *fan* o templo, su espíritu mesiánico lo prolongarán infinidad de sectas redentoristas presididas eventualmente por cristianos y maniqueos, cuyo denominador común será desandar la síntesis y alma y cuerpo característica de las Escuelas. A su juicio lo pecador es la «carne», y el justo profesa como artículo de fe que el más acá se verá invertido en el más allá.

Séneca, uno de los preceptores favoritos de Nerón, intentó suicidarse con elegancia aunque las circunstancias le impusieran dilaciones, y sale mal parado del contraste entre dichos y hechos. A tal punto transigió con el espíritu platónico y neoplatónico que los primeros teólogos cristianos le incluyeron en su santoral, por ser el único estoico dispuesto a ignorar lo satisfactorio del mundo físico. En vez de júbilo ante los frutos del conocimiento, concibe la filosofía como «bálsamo para las heridas de la

vida», y lega una obra lo bastante poco homogénea como para que algunos la consideren escrita por manos distintas; en un lado hay tragedias encendidamente sentimentales, que prefiguran el drama romántico, y en el otro excursos edificantes con lemas como «practiquemos siempre la pobreza», a despecho de ser uno de los tres mayores magnates romanos.

Algo más joven, Epicteto fue manumitido cuando pasaba de la madurez a la senectud, y no encontró dificultades en transmitir textualmente sus ideas, quizá por legar una obra donde la obviedad cobra dimensiones monumentales: sigamos el bien, cultivemos la mente con especial cuidado, no nos dejemos esclavizar por nuestras inclinaciones, seamos compasivos, etcétera. Recopilado en forma de *Manual*, y venerable para no pocos moralistas ulteriores, su pensamiento aspira a emancipar insistiendo en que «todo es opinión», pues la objetividad resulta «inalterable», y nos controlaremos satisfactoriamente recordando lo subjetivo de cualquier «posesión».

Al mirarlo un poco más de cerca, sin embargo, comprobamos que el subjetivismo no es estoico. Panecio fue el último escoliarca en recordarlo, cuando subrayó «la simpatía y tensión» responsable de la unidad cósmica, y en lo sucesivo prevalecería omitir que la Stoa quiso primariamente extender el dominio racional, apelando al genio técnico que alea fortaleza con maestría. Separado de Zenón por algo menos de medio milenio, Marco Aurelio invocó a quien aguanta sin envilecerse, hasta desnudo y solo, expuesto al caos y la futilidad. Y desesperante fue para él saber que llegaría otra guerra civil si no cedía el trono a Cómodo, su único hijo varón, pues de matarle pendía poder seguir eligiendo por adopción, aunque resultara demasiado monstruoso para un padre considerarlo siquiera.

Entretanto, Cómodo confirmó los peores presagios año tras año, amenazando demoler ocho décadas de emperadores «encantados de velar por la libertad, y ser ministros responsables ante las leyes» (Gibbon). Su coronación inauguró la secuencia de atrocidades y miserias llamada Bajo Imperio, durante el cual Roma asumirá sin ambages su destino de Saturno, y matarle inaugura el año llamado de los cinco emperadores, donde la brevedad del mandato imperial anuncia una sucesión de callejones sin salida.

La providencia y su opuesto

Curiosamente, la raíz de ascetismo es *aisthesis*, el entrenamiento atlético que Zenón convirtió en sinónimo de teorizar, y más concretamente de unir saberes dispersos en un sistema formado por física, lógica, ética y epistemología. Con el paso del tiempo, rigor ascético evocará los ejercicios de automortificación impuestos a la «carne» por el faquir y sus análogos, cuando Zenón había introducido esa expresión para rectificar las insuficiencias del socratismo inicial, y el de Antístenes en particular, por lo que respecta al lado «teórico» de la sabiduría. El estoico objeta al cínico que hasta para conquistar la felicidad no basta sentirse firmemente libre, pues jamás lo seremos sin aprovechar la vida del único modo seguro, que es estudiar *(mathein)* tan a menudo como posible sea.

La clave de la felicidad es ciertamente la virtud, y esta descansa sobre la libertad; pero lo que distingue al sabio de sus simulacros es el empleo concreto del tiempo. Disiparlo amplía el vacío en el centro de cada ser, y nada resulta tan enérgico ni fértil a efectos de llenarlo como la curiosidad, cuando es lo bastante generosa para versar sobre asuntos distintos de los personales. De ahí que rigor ascético sea literalmente lo contrario de autoreferencia, y coincida con ampliar un *kriterion* de verdad proverbialmente infinito, al que Zenón aportó una combinación original de libertad y necesidad. Si bien el cosmos físico brota de una razón activa aplicada a una materia pasiva, no se sigue de ello que «algún aquí condene a nadie», pues «conocimiento y asentimiento son compañeros perpetuos», y en eso consiste la providencia.

Fundamental, y en buena medida nuevo, fue afirmar que salvo nosotros —capaces de convertir nuestras vidas en ejemplos buenos y malos, felices e infelices—, el universo depara una ingente suma de objetos neutros en sí, ante los cuales lo sensato es un mixto de reverencia y sorpresa, dado a recrearlos y celebrarlos a través de la ciencia y el arte. No menos fundamental en el estoico antiguo fue rechazar la esclavitud como institución, entendiendo que la existencia de humanos «formalmente desiguales» desafía a la justicia, una noción que entiende de modo muy distinto al cristianismo, a despecho de haber entrado este por la puerta de servicio de las casas ilustres, contando con siervos y gentes muy humildes como núcleo de su feligresía inicial.

En efecto, Roma había convertido al siervo griego, egipcio y mesopotámico —tratado habitualmente como miembro más humilde de las familias, y recibido con un banquete— en un útil tan imprescindible como

peligroso, descrito por el refrán *tantos esclavos tantos enemigos*, y por la costumbre de encadenar a todos antes de echarse a dormir, como sugirió entre otros Catón el Viejo. Dicho trato estimulaba alzamientos por desesperados que fuesen, como el de Espartaco entre innumerables otros, y obró como un bálsamo en ese orden de cosas la doctrina del apóstol Pablo, preconizando, por una parte, «servir al amo de corazón» y, por otra, tener presente que los últimos son los favoritos de Dios, y entrarán antes en la vida eterna paradisíaca. Es crucial en la historia de Occidente que las diferencias entre el espíritu evangélico y el romano —tan profundas como evidentes— no vedasen coincidir en un rechazo de la sociedad comercial inalterado hasta el Renacimiento, cuando católicos y reformados revisaron su actitud.

Ver en el esclavo algo contra natura, y exaltar la autonomía moral, supuso para las primeras generaciones de estoicos incurrir en lo intolerable para el censor eclesiástico establecido desde finales del siglo IV , y así como conservamos parte del estoicismo romano —sobre todo la obra de Séneca, un coetáneo de san Pablo, llamado a veces san Séneca—, nada sobrevivió de los siglos conceptualmente creativos. Se dirá que lo mismo ocurrió con la vasta obra de Demócrito y otros presocráticos; pero el influjo de esta Escuela era ya hegemónico entre los lugartenientes y herederos de Alejandro, y donde más se percibe el vacío es considerando la asimilación helénica del hado o sino.

Astrólogos egipcios y mesopotámicos codificaron el hábito de atribuir a confluencias astrales no solo accidentes meteorológicos sino rasgos del temperamento individual, insistiendo siempre en el carácter «ciego» de dicha instancia. Cuando la cuestión hizo acto de presencia en el ámbito griego se le reconocieron guardianas tan feroces como las tres Moiras, encargadas de «devanar su madeja» pesase a quien pesase. Pero ser una civilización sustantivamente optimista supuso abolir todo rastro de ceguera, y desde Heródoto —la primera mención— el hado resulta ser *pronoia* o providencia propiamente dicha, merced a la cual «hay equilibrio, y ninguno de sus elementos prevalece del todo sobre los demás». Lejos de ser una «fatalidad» en sentido oriental, privada en sí de fundamento, las Moiras castigan precisamente la *hybris* o desmesura, tanto de mortales como de inmortales.

Para cuando irrumpan los estoicos, esa benevolencia difusa de la naturaleza tiene como principal contrapartida el indeterminismo, que no

remite a eventos astrales sino al campo de acción otorgado a la libertad individual. En vez de regida por un ente divino como la Fortuna romana, la suerte o azar *(tyjé)* resulta de que cierta tenacidad individual y colectiva —propia de personas tanto como de ciudades y países— entre en contacto con la trama general del Logos, y es por eso un fenómeno más afín a las chispas y rayos suscitados por masas con potenciales distintos que a una indeterminación autofundada. Pero el devenir conspira con la ambigüedad borrando esta diferencia, como muestra de modo ejemplar la novela *El asno de oro*, escrita por el pagano Apuleyo a mediados del siglo II de nuestra era, cuando el mundo mediterráneo era ya en buena medida cristiano, y el propio autor quizá lo fuese inconscientemente.

Allí todo se concentra en los Misterios de Isis —la gran deidad femenina de Oriente Medio—, en función de un «amoroso cuido», que podría considerarse fiel a la *pronoia* introducida por Heródoto, de no mediar algo tan ajeno a ella como estrictamente mágico [15] . De hecho, el «cuido» de la transacción entre Isis y el protagonista de Apuleyo sigue informando la actitud del cristiano militante en Norteamérica, por ejemplo, donde varias encuestas Gallup indican que casi el 80 % tuvo o tiene «algún tipo de relación personal con Jesús». Ahora y entonces, la frontera entre magia y saber va siendo trazada en definitiva por el grado de autoimportancia que individuos y colectivos se atribuyen.

Para Sócrates, la naturaleza encauza «la mayoría de las cosas hacia lo mejor para ellas y nosotros», y tanto su restricción a «la mayoría» como la vaguedad de «lo mejor» subrayan que la *pronoia* no es un concepto científico, sino la bondad captada desde el ánimo, algo cuya evidencia ni puede ni pretende competir con la del hallazgo lógico y ontológico, o con la del teorema matemático. Se trata de algo más afín a disposiciones como honrar padre y madre, o no codiciar lo ajeno, que linda con el mandamiento sin confundirse tampoco con él, pues ser independiente por completo de nosotros determina una reacción limitada a conformidad o disconformidad.

Pronoia es en definitiva lo inverso de paranoia, una disposición cuya rama *light* pretende que Dios nos ame en particular a cada uno —«deseando así que Dios no sea Dios» (Spinoza)—, mientras su rama *hard* cultiva sin ambages el discurso persecutorio. Filosofar equivale a sospechar, y cuanto más ve en los resortes causales el fruto de intereses inconfesables, menos asume la evidencia ofrecida por manicomios de todo el planeta, en todos los tiempos. A saber: que el delirio de persecución y el de grandeza son uno

solo, fundado en la misma exigencia personal de ser centro en todo y para todos, a menudo proyectada sobre otros —el ser divino, el desfavorecido—, pero movida siempre a identificar falta de reconocimiento con agresión. Si lo retrotraemos a Yahveh, autodefinido como «yo soy el que soy», resulta evidente que cualquier perspectiva análoga exige del resto ser un poco, o mucho menos.

Cleantes cantó el orden cósmico mediante un *Himno a Zeus* preservado gracias al intocable Séneca, donde se dirige simultáneamente a él y a las Moiras, suplicando «ser guiado en vez de arrastrado a cualquiera de vuestros decretos». Lo segundo sería tan humillante como honroso lo primero, y el signo distintivo del estoico es su disposición a dar la vida por el amor propio derivado de ello, algo tan valioso si consta a otros como si no, que en esa misma medida emancipa de una autoimportancia tan anclada al reconocimiento como rara vez consciente. Las Moiras son hijas de la Necesidad *(Ananké)*, una hermana de Caos y Cronos «contra la cual ningún dios litiga», y a esa impersonal instancia se encomendó Cleantes, advirtiendo que lo necesario solo fuerza al negligente, al pusilánime y al ignorante.

Del acuerdo entre «conocimiento y asentimiento» parte el sentido estoico de la justicia, según el cual la necesidad dotó al ser humano de una conciencia jurídica tan arraigada como la ética, cuya mediación recíproca permite trascender el gregarismo arbitrario de las hordas animales, no menos que las autocracias apoyadas sobre dicha disposición. Gracias en definitiva a la «razón divina» hay derecho natural, ciudadanos cosmopolitas y cultivo del conocimiento, los tres bienes que confortan y alegran al sabio, en su esfuerzo por ampliar la cordura.

3. La voluntad sutil

Hume vió lo nuclear del estoico en que «el trabajo constituye la principal satisfacción, pues todo goce se torna pronto insípido y desagradable cuando no resulta de fatiga e industria». Poco después matiza su observación añadiendo que «el sabio, sentado sobre una roca inaccesible a la malicia, mira con una mezcla de gusto y compasión los errores de quienes confunden la senda genuina del vivir con ansia de riquezas, honores y poder». Dos siglos antes fue Montaigne quien celebró «venerar el deber

movido por mi propia libertad», confirmando que los milenios pasaban sin erosionar lo fundamental de ese espíritu.

Por otra parte, la conciencia estoica renunció desde Posidonio y Panecio al «lado áspero de la apatheia», que incluye la pretensión de vencerlas incondicionalmente, superando sin más el dolor. La leyenda refiere, por ejemplo, que Alejandro se compadeció de Zenón viendo su tobillo hinchado por la gota, y topó con la respuesta: «Solo padezco si obro maliciosamente. Lo que atrofia mi tobillo no existe». Lindando con algo imposible, dicho desapego desemboca en un orgullo rayano con la soberbia, al que otras Escuelas de la segunda generación opondrán un criterio más realista, cuyo propósito no será tanto dominar las pasiones como refinarlas o reconducirlas.

La más temprana antítesis del rigor estoico fue el hedonismo epicúreo, que corrigió la falta de hondura de los cirenaicos y al mismo tiempo elevó sus principios a sistema filosófico. Siete años más joven que Zenón de Citio, Epicuro (341-270) —tercer hijo ilustre de Samos, tras el genial Pitágoras y el algo menos deslumbrante Meliso— fue un hombre de vida sencilla y retirada, venerado por quienes le conocieron e influido ante todo por Aristóteles y Demócrito. Hijo de un maestro de escuela con abundante prole, supo ir formándose con lecturas y distintos profesores hasta componer una vasta obra, que le otorgó el respeto y los medios necesarios para adquirir una casa con parcela en las afueras de Atenas donde inauguró su Jardín, una variante del Liceo y la Academia a cuyos debates y lecciones acudían también mujeres y esclavos. Allí transcurrieron las últimas décadas de su vida, enseñando y aprendiendo hasta pasados los setenta, cuando demostró el saber adquirido atravesando «imperturbable» dos semanas de tormento creciente a cuenta de la vejiga, que terminaron en ataque de uremia.

Como Aristipo, insistió en que la verdad no puede anclarse ni en lo sentido ni en la fuente interna del sentir, sino en el mediador establecido por la sensación, y además de afirmarlo parece haber dedicado amplios análisis al proceso correspondiente. Los sentimientos, base del obrar moral, resultarían de sensaciones placenteras y displacenteras hiladas por el recuerdo, cuyos lugares comunes *(topika)* limitarían radicalmente el mundo de no verse complementados por «proyecciones imaginativas», capaces de «concebir e inferir» existencias no solo convencionales, entre ellas la de objetos invisibles como los átomos. El conocimiento debe por eso

armonizar el peso del sentimiento con el de lo objetivo, pues proviene de gustos y disgustos, pero dispone de una imaginación sensible al orden lógico, con la cual va determinando lo verdadero caso por caso.

A este silogismo epistemológico Epicuro añadió una ética, que preconiza resistir como el junco o la espiga, inclinándose ante los golpes de viento para enderezarse a la menor ocasión. El estoico aboga de un modo u otro por sólidos contrafuertes, y al epicúreo debemos «el hombre de elegancia y placer» (Hume), cuya fortaleza se sustenta en gozar lo real «prudentemente», una meta nunca exenta de coraje, ya que tanto del no gozar como de gozar imprudentemente se siguen todos los infortunios. De ahí que quien amplifique con su ejemplo una vida prudentemente dichosa podría irritar como un ácido, porque priva de sublimidad a la renuncia, y de excusa al insensato.

Su sentido crítico no demanda tanto heroísmo como sagacidad a la hora de gozar, y es memorable que en la historia occidental no haya nadie tan odiado como Epicuro, un ciudadano modélico por gentileza y mansedumbre. Entre sus enemigos cervales se cuentan hasta personas cultas como Juliano el Apóstata, que medio milenio más tarde ansiaba volver al paganismo, pero en ningún caso admitir que lo sacro no son las lindes del más allá sino la sensación positiva cuando logramos esquivar el cortoplacismo, la pereza y los temores irracionales.

La audacia inmortal de Epicuro fue *tetraphármakos*, cuádruple remedio para la fuente más común de infelicidad, repartida en miedo a los dioses, miedo a la muerte, miedo al dolor y miedo al fracaso. La Atenas de su tiempo no era el lugar idóneo para explotar dichas flaquezas —como lo serían el Bajo Imperio y la alta Edad Media—, y por eso su Jardín floreció sin agresiones; pero a medida que la sociedad laboriosa grecofenicia fue siendo abandonada, su tetrafármaco sobresalió como quintaesencia de lo sacrílego, y los más de trescientos manuscritos catalogados por su pupilo Hermarco desaparecieron, aunque fue tan imposible borrar el contenido como sucediera con el de la Stoa robusta. Carecer de sus análisis concretos no enterró el esqueleto argumental, y podemos reconstruir uno por uno sus remedios para cada estulticia.

Por lo que respecta a los dioses, Epicuro los concibe como substancias superiores al ser humano, y ajenas por lo mismo a cualquier mezquindad autoritaria, cuya actividad consiste en exhalar pura alegría («sin miedo, tormenta emocional o dolor»), cada uno expresando alguna esencia

cósmica. Dioses estúpidos y vengativos delatan la presencia de pontífices tarados, que aspirando a sembrar el pánico embrutecen a sus seguidores, fundando cultos que insultan a la deidad sin darse cuenta siquiera, al proyectar sobre ella el desasosiego de quien se consiente «desear desordenadamente».

Para vivir de modo sereno, la condición «sencilla y consumable» es no dejarse desorientar sobre las prelaciones, reteniendo como fin primordial la paz *(ataraxia)* anímica. Por ejemplo, comer viandas sabrosas y sanas constituye uno de los fines para el cirenaico, si bien Epicuro observa que «estar saciado» es una sensación todavía cercana a la plenitud. Lo superficial de Aristipo fue identificar el goce con una sucesión de instantes gratos, pasando por alto la propia existencia como «satisfacción *(hedoné)* óptima», allí donde no medie dolor concreto. Las demás molestias —miedos y afectos contradictorios— pueden superarse renunciando a errores de concepto y conducta.

La vida suele contener muchos más momentos de hedoné óptima que de dolores localizados, salvo penosas excepciones; y el principal obstáculo para disfrutarla proviene de confundirlo con histerias y melancolías —fruto finalmente de no concentrar el tiempo en aprender—, reforzadas por imaginar deidades sin fundamento, aparentemente obsesas en castigar a quien no les rinda la más abyecta pleitesía. Hasta qué punto el dispuesto a difundir tal cosa pertenece al estrato ínfimo de la especie lo demuestra venerar la capacidad coactiva, que Epicuro considera prototipo del placer no solo superfluo sino contra natura. A esa combinación de incoherencia con gustos pervertidos pertenece suponer que la muerte será un tormento, quizá seguido de penalidades eternas.

Nadie ha podido confirmarlo, y semejante creencia es algo alimentado por charlatanes, colmo de lo inútil si no les aprovechase tanto a ellos mismos. Entre los innumerables análisis perdidos, es posible que alguno dedicara atención a la transferencia de impurezas representada por el chivo expiatorio, pues el terror a la muerte encuentra en esa institución lo más cercano a un blindaje; y algunas fuentes sugieren que pudo escribir sobre la hipocresía como último recurso para ignorar la plenitud habitual, sepultada por el malestar unido a consentirse necedades y embustes.

En cualquier caso, el censor fue incapaz de evitar que sobreviviera el «morir no tiene nada de temible», su tesis más destacada. Quizá Epicuro añadió que el alma personal se ve devuelta entonces a la impersonalidad

cósmica, donde reina «lo imperturbable», y en todo caso frustró a los administradores de cielos e infiernos alegando que «solo lo real es eterno». Las únicas desdichas son las «actuales», y quien tema el dolor hará bien separándolo con nitidez de la angustia y el remordimiento derivado de conducirse torpemente. Bastará cultivar el placer «mesurado» para reducir el dolor a una pequeña fracción, que cada cual soportará con la fortaleza conquistada al perseguir la virtud.

Tras despachar tres de los miedos supersticiosos, Epicuro abordó el cuarto —la aprensión fundada en temer el fracaso individual— desde lo descubierto a propósito del placer «calculado y tranquilo», examinando los medios idóneos para acercarse a la «falta de turbación» que el latín tradujo como *indolentia*. Dicho término resulta hoy equívoco, por emparentarse con una pereza que la vida de Epicuro no pudo desmentir más, combinando la enseñanza con docenas de tratados sobre asuntos diversos, entre ellos el que rectificó el esquema de Demócrito, postulando una parénclisis o declinación espontánea de los átomos, fruto de la libertad deparada por el vacío.

Una indeterminación paralela permite al individuo vivir sin mentirse, consciente de ser una brizna en cierto cosmos eterno e infinito, pero dueño de un entendimiento que le antepone al resto de los vivientes «sublunares». Quien se apoque anticipando un fracaso privado no deja de merecerlo, porque imagina una existencia ajena a esforzarse como el resto, arrogándose un relieve tanto más precario cuanto que reconocido solamente por él mismo. El epicúreo no considera que el apego incondicional a la vida sea compatible con la virtud, aunque tampoco preconiza el suicidio y la eutanasia como respuesta racional a situaciones desesperadas, apostando más bien por una ataraxia que se distingue de la apatheia estoica por no oponer el acuerdo consigo mismo al estado de cosas, sino recobrar el placer deparado por cada instante libre de sufrimiento orgánico, un ser puro y simple que armoniza el yo animal con el cultural y el racional. Hume pondrá en sus labios lo más parecido a una oración que permite el sentido crítico:

> Vanas son las pretensiones de conformarnos con nosotros mismos […] despreciando toda ayuda y provisión de objetos externos. Esa es la voz del orgullo, no la de la naturaleza […]. Si una mente rectora lo preside todo, solo podemos estar ciertos de que sentirá complacida viéndonos perseverar en nuestra substancia, gozando el placer para el que fuimos en esencia creados.

El hedonismo romano

El patricio romano Tito Lucrecio Caro (94 a. C.-50 d. C.) salvó su extenso poema *De rerum natura* de la censura gracias a estar perdido hasta 1471 en un monasterio alemán, donde las dificultades que presenta su refinado latín quizá le salvaron de la suerte reservada a Epicuro, su maestro. Nos consta que Cicerón revisó el manuscrito línea por línea, y no menos sabido resulta que su prosodia y sintaxis serán el modelo de Ennio, Virgilio y la épica ulterior. Homero empezó invocando a las musas *(thea)* para cantar con elocuencia la ira de Aquiles, y Lucrecio invocó a Venus para que su amor protegiese a Roma de conflictos intestinos, y en particular del surgido entre *religio* y *superstitio*, donde dioses otrora felices ceden su lugar a dioses rencorosos, y la meta del placer «accesible» se convierte en pánico a lo sobrenatural.

Una tradición —encabezada por san Jerónimo— mantiene que Lucrecio perdió la cabeza siendo joven, debido a un filtro amoroso administrado por su esposa, y que en los intervalos lúcidos fue componiendo su monumento en hexámetros clásicos, hasta suicidarse cuando tenía cuarenta y cuatro años. Caso de ser cierto, solo podemos felicitarnos por la lucidez alcanzada a ratos, pues bastó para engendrar la edad de oro romana, donde poetas, historiadores y juristas compitieron en devoción por la imparcialidad y la belleza. Nada substancial cambia si fuese un infundio orientado a desprestigiar, pues si algo se le escapó al hedonismo antiguo fue hasta qué punto lo inverso iría creciendo hasta principios del siglo XII , cuando el abad san Bernardo compuso su *Sobre el desprecio del mundo,* único poema comparable por extensión y ambición al de Lucrecio, aunque tan dispar en términos de acabado.

Sea como fuere, el inestable humor de Lucrecio le movió a comenzar con un himno a Venus («delicia de hombres y dioses, donante de vida»), para acabar enfrascándose en una descripción de la plaga que mató entre otros a Pericles, un evento abordado con pormenores suficientes para dejar inconclusa su obra. Canta la vida, asumiendo la muerte como paz infinita, aunque aquí y allá broten indicios de desequilibrio, alternados con el hallazgo memorable de comparar lo previo a nacer con lo posterior a morir:

> Retroceded de nuevo, viendo cómo nada son para nosotros las incontables eras previas a nuestro nacimiento, como un espejo que la naturaleza ofrece para observar lo posterior a nuestra muerte. ¿Qué hay allí de aterrador y trágico? ¿No es más apacible que cualquier trance de sueño?

Menos turbados por pesadillas, otros ponen en duda lo desapacible del sueño, proponiendo cualquier ejemplo distinto para no temer supersticiosamente la muerte, porque un hito de la vida fue inventar ese reposo, donde al menos para la especie humana unos dos tercios de tensión consciente se reparan con un tercio de vida inconsciente. El paganismo, consolidado como temor reverencial hacia objetos difusos —los titanes, la estirpe olímpica, Dioniso—, evoca en Lucrecio el respeto debido a marcos suntuarios, sin perjuicio de adoptar una distancia estética ignorada hasta entonces, que celebra a Venus sin dejar de verla tan sujeta como el resto de los seres a un híbrido de azar y necesidad.

Reducida a la tradición cultural, Venus puede ser aclamada sin caer en ninguna especie de milagros, precisando que «la naturaleza se regula sin interferencia de los dioses». Lo singular de Lucrecio es declararse ateo, y exponer la versión epicúrea del atomismo, cuando todavía no ha aparecido el *fanaticus* original, mediante una llamada al desapasionamiento científico que carece aún del adversario representado por un temperamento concreto, adelantándose al rechazo de lo sensible asumido poco después por zelotes y cristianos.

Parte de lo inesperado para quien rememore el legado griego es que ya desde Demócrito el pensamiento de corte científico presagie de alguna manera la génesis y desarrollo de su inverso, que acabará canonizado como Credo de Nicea. La física atómica fue enunciada para demostrar que el cosmos es un fenómeno de autoorganización; las aportaciones al atomismo hechas por Epicuro se coordinaron con su «tetrafármaco» para combatir los temores supersticiosos, y Lucrecio se propuso exponer cómo cualquier Omnipotente tropieza con la realidad cotidiana, fruto de casualidades urdidas por la energía de substancias tan elementales como indestructibles.

Nadie refuta aquello en lo cual nadie cree, y al repasar sus hitos constatamos que la filosofía no tomó tanto el camino del ateísmo como el de descargar precisamente a los dioses de responsabilidad por los asuntos humanos, mientras el temor mesiánico empezaba a imaginar que los designios del Omnipotente coinciden con una verdad revelada, ya que no manifiesta, y son «inescrutables» allí donde difieran de sus profecías. El más ostensible sería el Apocalipsis, que san Bernardo seguía llamando «inminente, inminente» mil años después de anunciarse.

4. La última Escuela

El naufragio del saber antiguo arrastró consigo el de los testimonios capaces de iluminar los tramos intermedios y las protestas ante una desvirtuación de lo filosóficamente sagrado no logró evitar el imperio de la intolerancia, traducido en desprecio general por la razón empírica. Aunque el tránsito de la sociedad laboriosa a la esclavista explica la crisis progresiva en rendimientos del trabajo, las fuentes conservadas no jalonan siquiera remotamente la evolución del gusto, que consolidó la hegemonía del más allá sobre el más acá.

Tras los reveses padecidos inicialmente por el zelote, que comenzó a cobrar conciencia de sí cuando Lucrecio optaba por la paz del morir, los resortes conducentes al triunfo eventual del fanatismo siguieron siendo tan soslayados como los estatutos de las sociedades secretas, o el calado de la credulidad en ciertos temperamentos. No obstante, de la prole espiritual socrática falta por mencionar un tercer tipo de sabio —el escéptico, sistematizador genérico de la línea megárica—, que detectó dogmatismo en el estoico, e incluso en el epicúreo. *Skepsis* significa «observación», «examen», y aparece como Escuela desde Pirrón de Elis, que empezó acompañando a Alejandro en su expedición asiática.

Devuelto a Grecia, sostuvo que la felicidad es una *ataraxia* o paz mental basada en des-creer absolutamente, pues ni siquiera es seguro que algo pueda saberse. Afirmar o negar delata prejuicio, cuando lo virtuoso consiste en la «suspensión» *(epojé)* del juzgar. Vivamos sin convencimiento dogmático alguno, atentos a la parte del mundo que no exige interrogación y respuesta, veracidad. Consecuente con su actitud, cuentan que Pirrón era muy distraído, y los discípulos se afanaban en lograr que no tropezase con carruajes o zanjas, embelesados con lo afable de alguien insólitamente abierto, sensible a los más sutiles matices de expresiones e impresiones. Dicha disposición brilla en el sabio y ciego Antípater, que a verse compadecido decía: «¿Acaso suponen que la oscuridad no contiene placeres?».

Elaborada algo más filosóficamente, por seguidores como Enesidemo y Sexto Empírico, esta Escuela postula que la naturaleza de las cosas nos resulta desconocida. En contacto con el pensamiento cobran una u otra apariencia, un ser «fenoménico» (de *faino,* «mostrarse») insuficiente para distinguir lo que son por costumbre de lo que pudieran ser en sí. Como no

hay criterio objetivo de juicio, ignorarlo produce un desasosiego que solo se remedia con humildad, reconociendo en la vida humana «algo más influido por el humor particular que por principios». Así resumió Hume lo esencial, siendo más fiel al espíritu que a la letra de Enesidemo, cuya noción de antinomia —«de todo cuanto se predica algo cabe predicar también lo contrario»— no deja de incurrir en la rigidez criticada.

Gracias a la recensión de Focio [16] disponemos del planteamiento de Enesidemo:

> No hay base firme para conocer, bien sea a través de los sentidos o través de reflexión. Pero quien filosofa al modo de Pirrón no solo es feliz en general sino concretamente, por saber que carece de cognición segura. E incluso con respecto a lo sabido tiene el decoro de no asentir más a su afirmación que a su negación. Los académicos son doctrinarios, al plantear confiadamente unas cosas y negar sin ambigüedad otras, mientras los pirrónicos son aporéticos y libres de toda doctrina.

Innecesariamente prolijo parece enumerar los diez obstáculos *(tropoi)* que Enesidemo opuso al conocimiento veraz, pues lo sustantivo de su aportación fue afirmar que el pensamiento desborda las cosas, no a la inversa. La inteligencia posee tal vivacidad que no puede conformarse con un mundo coagulado, hecho de cosas terminadas como el *kriterion* estoico o epicúreo, y para no renunciar a su «fuego» espontáneo percibe y valora, pero no *cree* nada. Mucho después de que Pirrón regrese de su larga peripecia a las órdenes de Alejandro, cuando la muerte de Marco Aurelio dispara el nacimiento del Bajo Imperio, el médico Sexto Empírico sistematizó lo relacionado con este espíritu en unos meticulosos *Perfiles pirrónicos*, donde leemos:

> Los mejores hombres, inquietos por la inconstancia de las cosas y dudando sobre aquello a lo que deberían asentir, dieron en investigar lo verdadero y falso de las cosas, para hacerse con fundamentos inconmovibles. Pero lanzado a esta investigación el hombre comprende que determinaciones opuestas tienen igual fuerza, y para llegar a lo inconmovible solo cabe suspender *(epojein)* el asentimiento.

Por otra parte, la antinomia tiene como límite la esfera subjetiva, y tropieza antes o después con la objetiva. Enfrentado a la contradicción, Heráclito no solo vio en ella lo inmanente a cualquier actividad, sino la razón misma, algo «uno en sí», que Anaxágoras identificó con el nous universal e incorruptible. Para sentirse libre el escéptico reduce la convergencia de opuestos a tesis antinómicas, desandando en buena medida aquello que llevó a plantear la propia antinomia, y ya en su tiempo algunos

estoicos y epicúreos consideraron artificiosa la necesidad de «alimentar cada día con grano nuevo el viejo molino de la duda».

Acumular tropos y aporías, bien sea con recursos rústicos o ingeniosos, no defiende de tentaciones dogmáticas, ni basta para establecer un nexo sostenible y creativo con el mundo, porque el doctrinarismo le espera agazapado tras cada paso en alguna dirección positiva, presto a dirigir hacia dentro la incoherencia que proyecta sobre el discurso ajeno, y debe escindir el sujeto y el objeto ya reunidos por el campo lógico, so pena de no reconocerse como conciencia autónoma. Su demostración de que el conocimiento es imposible parte de hurtar esa tesis a prueba distinta de un retroceso al estadio prefilosófico, presidido por la heterogeneidad de naturaleza y razón, que solo resulta útil como disuasor de fanáticos, si se prefiere.

Por lo demás, a costa de proponer una psicología como ontología el escéptico completa la meta primaria de las Escuelas —desarrollar y difundir el espíritu cosmopolita—, y ofrece con su *epojé* otra vía hacia la impasibilidad y la imperturbabilidad, pues al dejar de creer en alguna ilusión dejamos también de «padecer». Pero la curiosidad científica solo puede mermar cuando la libertad se conforma con independencia, sin adentrarse en el goce de acumular conocimiento. Así como entre el cínico ateniense y el contemporáneo media una transformación del naturalismo en conformismo, que rasa siempre a la baja, entre el escéptico antiguo y el posmoderno media un colapso del pensamiento en cuanto tal, que para Pirrón era un fuego interior llamado a consumir el supuesto ser en sí de cualquier cosa externa, y para el posmoderno una suma de arbitrariedades «transversales».

Por lo demás, las tres últimas Escuelas se revelarán inmunes a la erosión del tiempo, y la disposición filosófica no podrá progresar sin correlacionarlas, porque haber nacido imaginándose autónomas no alteró su condición de respuestas al evento crucial: que Sócrates apurase sin vacilar el veneno ofrecido de mala gana por Atenas. Inverosímil hasta minutos antes de ocurrir, las Escuelas matizan el clamor que evoca una tragedia tanto más desgarradora cuanto que nadie es culpable y todos lo son; donde en vez de personajes míticos o aspirantes al poder coactivo hay por un lado la polis orgullosa de su vástago, y por otro un «guerrero», que combate la injusticia precisamente por el camino de ser inmisericorde con ignorantes e hipócritas.

Costumbre y virtud dejaron de realimentarse, instando un duelo que confirmó una vez más la fertilidad de *pólemos*, el conflicto, sin el cual todo movimiento se resuelve en los confines del simulacro. Las preguntas y respuestas legadas por Sócrates no son siquiera inequívocas, porque no escribir abonó tanto negar como afirmar la inmortalidad del alma individual, y suscribir o no el autoritarismo espartano. En cualquier caso, su muerte inaugura un siglo donde sus sucesores podrán manejar la obra de Platón y Aristóteles, y hasta el último de los rincones llega una filosofía capaz de reorganizar todo cuanto pasaba por cierto y justo.

Tampoco puede considerarse anodino que Platón sea el más elocuente y decidido portavoz de un Sócrates órfico, y que Aristóteles —medio siglo más joven— prefiriera atenerse a la imagen transmitida inicialmente por Antístenes, Aristipo y Euclides, tres de los catorce invitados a pasar con él sus últimos momentos. Platón no había cumplido la treintena, era seguidor suyo desde bastante atrás, y uno de los primeros enigmas relacionados con su persona es por qué no estuvo entre los admitidos a aquella escena, siendo imposible que alguien de sus dotes se le pasara desapercibido a Sócrates. El *Fedón* afirma que «estaba enfermo» —e incluso que Sócrates le había citado irónicamente como uno de los jóvenes corrompidos por su influjo—, aunque ningún otro testimonio lo confirme.

XI. LA PROFUNDIDAD PURITANA

Cuenta la leyenda que un par de abejas se posaron sobre los labios de Platón (c. 427-347) mientras dormía, al poco de nacer, anticipando «la dulzura» de un verbo que, iba a resistir la comparación con cualquier prosa filosófica, previa o ulterior. Conservar al menos tres mil páginas suyas, prácticamente intactas, es un privilegio del que nadie más disfruta en la Grecia clásica, y permite dejar que se explique en alta medida a sí mismo, familiarizando de paso al lector en su peculiar estilo. Por lo demás, dicha circunstancia convive con saber poco a ciencia cierta sobre su vida.

Nacido según dicen un año después de morir Pericles, su linaje no pudo ser más ilustre, pues por parte de padre entroncaría con Codro —el último rey *(arconte basileo)* de Atenas—, y por parte de madre con una descendiente de Solón. Él pasó de llamarse Aristocles a preferir el mote Platón, debido, según unos a tener anchas espaldas y, según otros a una frente despejada. Opulento por nombre y recursos, recibió la educación más esmerada en todos los campos, sin olvidar el atlético, y estudió en su primera juventud las obras de los viejos filósofos con Cratilo, un heraclíteo.

Teniendo en torno a veinte años conoció a Sócrates, y durante dos lustros se contó entre sus discípulos, aunque al morir reparó en algo aclarado después por una de sus cartas: «Vi que el género humano solo llegará a liberarse del mal si obtuvieran el poder los verdaderos filósofos, convirtiéndose en rectores de cada polis». Esto no puede atribuirse a consejo del propio Sócrates, aunque sí al pitagorismo presidido entonces por Filolao y Arquitas de Tarento, que siempre fue una sociedad lacónica de puertas adentro, con la cual se vinculan varios viajes —quizá a Egipto y en todo caso al sur de Italia—, de los cuales parece haber regresado hacia los cuarenta años.

Poco después fundó su Academia, cuando reivindicar el socratismo alternaba con un giro místico y matemático, y compuso los diálogos del periodo intermedio —entre ellos *Fedón* , *Fedro* , *Banquete* y *República*—, obras originales e incluso amenas, a despecho de abordar asuntos lindantes con lo inefable, donde descubre ángulos insólitos y nexos luminosos. A dicha época corresponde también ir separándose cada vez más del empirismo, proponiendo que cuerpo es sinónimo de «impureza» *(míasma)* y hay un más allá «mejor para los buenos que para los malos […] en una morada indescriptiblemente bella», todo ello atribuido al propio Sócrates *(Fedón*, 61-69).

1. Temperamento y peripecias

Teniendo más de sesenta años intentó fundar una república «perfecta» en Siracusa, y la tradición cuenta que su buena fe se vio frustrada por el tirano reinante, que tras darle esperanzas le sometió a chantajes y, finalmente, le retiró su favor. Acabó puesto a la venta en el mercado de esclavos de Egina, a la sazón en guerra con Atenas, y rescatado por un amigo pagando veinte minas —aproximadamente la mitad del salario anual percibido por un peón—, y algunas fuentes sugieren que con dicha cifra fundó la Academia, pues su amigo renunció al resarcimiento. No obstante, dicha versión omite que Platón siempre anduvo sobrado de recursos económicos —para empezar, la Academia partió de terrenos que valían mucho más—, y vela lo esencial de la peripecia.

En efecto, Siracusa había dejado de ser una república democrática en función de Dioniso y su hijo homónimo, dos usurpadores cuya dictadura partió, según Aristóteles, de acertar con el volumen idóneo guardia personal —ni demasiado pequeño ni demasiado grande, en su caso mil mercenarios pagados regularmente—, ambos con pretensiones de reyes-filósofos. Les apoyó el patricio Dión, un ferviente platónico que acabaría matando al segundo de los déspotas y apoderándose del país, si bien resultó asesinado a su vez por Calipo, otro ferviente platónico. Al parecer, Dioniso II accedió al trono por parricidio, y el trasfondo de aquella república ideal fueron tres magnicidios, todos a traición, mientras sus habitantes sufrían una dictadura tan cruel como venal en la práctica.

El peor servicio que podemos prestar a Platón es atribuirle la autoría de la Carta 7, donde describe a Dioniso como «joven vanidoso, lógicamente avergonzado por no aprovechar mi sabiduría perfecta», pues cruzó hasta tres veces el estrecho de Messina, aunque pensara desde la segunda que «cuando uno es pobre carece de autodominio y sucumbe cobardemente a sus pasiones». De ahí «matar a los ricos llamándoles enemigos, derrochar sus bienes y desarmar a sus cómplices invitándoles a hacer lo mismo, como ocurre también con quien decreta distribuir a las masas los bienes de unos pocos, o estando al frente de una ciudad grande se adjudica los de ciudades más pequeñas, contra todo derecho».

Emparentar al tirano de Sicilia con la oleada de demagogos regalaba un dato actual; pero el autor de la carta no vacila en llamarse epítome del bien y la verdad, exhibiendo un daimon moralmente sinuoso, que se dejó engañar por vanidad aunque proyecto ese sentimiento sobre otros, permitiéndose medio centenar de páginas dedicadas a justificar un error de hecho, en el cual irá encontrando ocasión de reafirmar su condición de sabio muy reputado. No podemos asegurar que Platón redactase dicho documento, y lo indudable es que mantuvo un alto ritmo creativo también en su segunda madurez, a la cual corresponden diálogos cada vez más próximos a la forma del tratado —*Parménides, Sofista, Teeteto, Político, Timeo, Leyes* ...—, paralelos a su transformación en «el Moisés helénico».

Tal expresión corresponde al neopitagórico Numenio y se revela profética, pues ser ignorado por los griegos no le impedirá resultar canonizado por el cristianismo y sus precedentes inmediatos, ciertos cultos que identificaban la inmundicia con el mundo físico y, en particular, con el oro. El pitagorismo fundió ya sus orígenes con el *soma-sema* («cuerpo-cárcel») órfico, deplorando lo sensible en general, y sigue siendo una incógnita qué grupos e individuos entrelazaron una cosa y otra, afirmando que el reino suprasensible sería la pauta del percibido, aunque esté condenado a imitarlo de modo calamitosamente imperfecto. Por lo demás, el contraste entre una prosa intacta y una vida poco documentada culmina con no disponer tampoco de noticias verosímiles sobre su último periodo, y la ausencia de testimonios en contrario sugiere adherirse al de que murió mientras dormía, el modo más plácido entre los imaginables.

Aristóteles lo confirma indirectamente en su epitafio —«Enseñó cómo ser bueno y sabio al tiempo»—, corriendo un púdico velo sobre el truculento resultado de aplicar en Siracusa su dictadura filosófica,

articulada sobre pupilos tan fieles como Dión y Calipo. No faltan sugestiones tampoco de que se mantuvo siempre virgen, algo para nada raro entre grandes ingenios como Newton, Smith y Kant. Solo él, sin embargo, se reveló capaz de construir alegorías comparables por densidad expresiva con cualquiera de los mitos conocidos, una aptitud rara vez unida a nombres propios, quizá porque solo la lengua hablada *(glossa)* introduce actores sucesivos en el proceso de matizar cierta intuición, reuniendo el «decir» genérico diversificado como mythos, epos y logos. Platón no necesitó generaciones para refundirlos, ofreciendo un hito del sentido tan relevante como autónomo, nacido de rebelarse contra su propia cultura.

La luz y las sombras

Para dar cuenta de la cesura radical entre mundo sensible y mundo inteligible, e insinuar al tiempo nuestra capacidad para ir del uno al otro, *La República* expone el mito de la caverna *(antron)*, en los siguientes términos:

> —... has de ver a los hombres como en una morada bajo la tierra, a modo de caverna, con una gran entrada abierta al exterior. Pero considera que están en esa morada desde niños, encadenados de modo que son incapaces de mover la cabeza, y no reciben su claridad del sol sino de un fuego [situado mucho más abajo] que arde a sus espaldas; entre el fuego y los encadenados pasa un camino, e imagina a lo largo de él un muro como el de los ilusionistas, dispuesto entre quienes maniobran con las marionetas y ellas mismas.
>
> —Lo estoy viendo.
>
> —Imagina ahora que a lo largo de ese muro pasan hombres que portan útiles y toda clase de objetos fabricados; algunos de los porteadores hablan, otros pasan en silencio.
>
> —Extraña imagen, extraños prisioneros.
>
> —Semejantes a nosotros, pues ¿crees que verían de sí mismos, y unos de otros, nada salvo las sombras que se proyectan sobre la pared de la caverna que queda frente a ellos?
>
> —¿Cómo podrían, si están forzados de por vida a tener las cabezas inmóviles?
>
> —Entonces no tendrían por verdadero otra cosa que la sombra de los artefactos.
>
> —Totalmente inevitable.
>
> —Considera ahora el tipo de liberación, y el remedio a su ignorancia, de ocurrir algo como lo siguiente: que alguno fuese súbitamente desatado y obligado a levantarse, a volver la cabeza, a caminar hacia el exterior y mirar hacia la luz, de modo que —haciendo esto— se doliera, y debido al deslumbramiento fuese incapaz de mirar aquellas cosas cuyas sombras veía antes [...]. Cuando al mostrársele cada una de las cosas que pasaban, y viéndose obligado a responder la pregunta «qué son», ¿no crees que se hallaría turbado, estimando más verdaderas las cosas vistas antes que las manifiestas después?
>
> —Desde luego.
>
> —Y si, desde allí dentro, alguien lo arrastrase por la fuerza, a través de la ruda y escarpada salida, hasta arrastrarlo al encuentro con la luz del sol ¿no es cierto que se dolería vivamente y se irritaría, y al tener los ojos abrumados por el resplandor no podría ver nada de lo ahora indicado como verdadero?

—No podría, al menos de repente. Sin duda, necesitaría acostumbrarse, observando primero con mayor facilidad las sombras, y después las imágenes de los hombres y lo demás en la superficie de las aguas, y más tarde las cosas mismas. Partiendo de esto, podría contemplar lo que hay en el cielo y el cielo mismo, y lo contemplaría con más facilidad de noche, mirando hacia la luz de las estrellas y la luna.

—¿Cómo no?

—Pues bien, acordándose de su primera morada y de la sabiduría de allí y de los que eran sus compañeros de prisión, ¿no crees que se felicitaría por el cambio, y les compadecería?

—Y mucho.

—Y si entre aquellos hubiera ciertos honores, elogios y recompensas para el que discerniese más agudamente lo que pasa, y para el que mejor recordase lo que suele pasar antes, después y a la vez; y para el que de este modo pudiese predecir lo mejor posible lo que ocurrirá en cada caso, ¿crees que desearía tales recompensas y envidiaría a los que son honrados con ellas, y a los que allí tienen el poder, o más bien que le pasaría lo que dice Homero, que preferiría «servir por salario a un extraño indigente», y en general sufrir cualquier cosa, antes que entregarse a aquellos pareceres y vivir de aquella manera?

—Aceptaría cualquier cosa antes que vivir de aquella manera.

—Y si, descendiendo de nuevo, debiera rivalizar en el discernimiento de las sombras con quienes siempre estuvieron presos, mientras estaba aún como ciego, antes de hacerse a la penumbra, ¿no provocaría risa, y se diría de él que por haber hecho aquella ascensión venía con los ojos dañados, y no vale la pena intentar semejante viaje? Y ¿no es cierto que si tratara de desencadenarlos y conducirlos arriba, si pudieran apoderarse de él y matarlo, lo matarían?

—Muy cierto.

Este relato aparece al comienzo del libro VII, cuando la obra está ya muy avanzada y el autor ha tenido ocasión de explicar su plan, que incluye comunismo para parte de los ciudadanos, y la más severa vigilancia ideológica y reproductiva, con vistas a que «el rebaño no degenere». Salvo error propio, nadie con algún relieve en la historia del pensamiento había trasladado a sociedades humanas las pautas del cultivador agrícola y el ganadero, aplicando a esos tres campos las mismas consideraciones de eficiencia, y Platón puede considerarse por ello padre y pionero de la ingeniería social y la eugenesia política. Por lo que se refiere a la naturaleza del alma, *Fedro* —uno de los diálogos literariamente más logrados— explica:

Todo cuanto se mueve a sí mismo es inmortal, y lo que moviendo otra cosa es movido a su vez por otra deja de existir cuando cesa su movimiento [...]. Todo cuerpo al que pertenece ser movido desde fuera es un cuerpo inanimado, mientras aquel a quien pertenece moverse por sí y desde dentro es un cuerpo animado. Pero si así es, y si lo que se mueve a sí mismo no es sino el alma, ésta debe ser necesariamente algo ingénito tanto como inmortal.

Esto resulta argumentable sin exceder los confines lógicos. No obstante, Platón quiere ir bastante más allá, y para explicar por qué el alma humana ha de ser transmigrante recurre a otro mito, que transcribo con ocasionales paráfrasis:

El alma se asemeja a una fuerza donde concurren por naturaleza un tiro de dos caballos y su cochero, todos ellos sostenidos por alas. Ahora bien, en el caso de los dioses tanto los caballos como los cocheros son enteramente buenos y de buena raza, mientras en el caso de los otros seres hay mezcla. En primer lugar, entre nosotros la autoridad pertenece a un auriga que conduce a dos caballos bajo una misma guía; en segundo lugar, uno de ellos es un caballo bello y bueno, cuya raza lo es también, mientras en el otro hay una bestia cuyos componentes son contrarios a los del primero, tal como es contraria su naturaleza [...]. Mientras el alma es perfecta y tiene sus alas, camina por las alturas y administra la totalidad del mundo. Cuando, al contrario, ha perdido las plumas de sus alas, se ve precipitada hasta que se apodera de ella algo sólido. Ahí instala su residencia, toma un cuerpo terreno que parecerá moverse a sí mismo en virtud de la fuerza del alma. A este conjunto total de alma y cuerpo compacto se le dio el nombre de viviente, y recibió el apelativo de mortal [...]. Las almas que llamamos inmortales se alzan más allá de la bóveda celeste y, viéndola desde detrás giran en revolución circular mientras contemplan las realidades exteriores al cielo. Ese lugar supraceleste ningún poeta de aquí abajo lo ha cantado en himnos, y ninguno lo cantará jamás con una estrofa digna [...], pues es objeto de contemplación tan sólo para el piloto del alma, para la inteligencia.

Elevarse a la visión de las ideas mismas, y disfrutar serenamente de esa realidad intangible, se reserva a los dioses. Las demás almas, debido a defectos del auriga, a la agitación de los caballos y al ardiente deseo que todas tienen de ganar las alturas, tropiezan unas con otras y consigo mismas, cayendo con las alas rotas desde aquellas esferas trascendentes. Sin embargo, toda alma que haya visto algo de las realidades verdaderas permanece sana y salva hasta la revolución astral siguiente, y si se muestra siempre capaz de satisfacer dicha condición queda siempre exenta de daño. Pero cuando no ha visto nada y, víctima de alguna desgracia, ahíta de olvido y maldad pasa a ser grave, ese peso desprende las plumas de sus alas, haciéndola precipitarse sobre la Tierra. Es ley que en la primera generación no adopte ninguna forma de animal.

Sigue a esto una enumeración de las reencarnaciones en nueve rangos, de superior a inferior, que van desde el filósofo hasta el tirano, donde resulta curioso constatar que la penúltima categoría, tras los campesinos, corresponde a «sofistas y demagogos». Otro diálogo precisa que:

Al cumplirse su primera existencia, las almas son sometidas a un juicio y, una vez juzgadas, acuden algunas a las casas de justicia y pagan la pena a la cual fueron condenadas; las otras, acudiendo a cierto lugar del cielo cuando el efecto del juicio ha sido hacerlas ligeras, llevan allí la existencia que merecieron por la vida vivida bajo forma humana. Pero al transcurrir mil años unas y otras, venidas para echar a suertes y elegir su segunda existencia, eligen cada cual a su gusto. En ese momento un alma de hombre pasa a vivir una existencia de animal, y desde una existencia de animal vuelve a una de hombre quien otrora lo fue, pues jamás llegará a nuestra forma un alma que no haya visto la verdad.

En efecto, hace falta que en el hombre el acto intelectual tenga lugar según lo que se llama la idea, yendo de una pluralidad de sensaciones a una unidad donde las reúne la reflexión. Ahora bien, esto es una rememoración de aquellas realidades superiores que nuestra alma vio en otro tiempo, cuando caminaba en compañía de un dios, cuando miraba desde lo alto las cosas de las que ahora decimos que existen, cuando alzaba la cabeza hacia lo que tiene una existencia real.

Por otra parte, no es fácil para toda alma recordar esas realidades superiores [...], esos seres puros en sí mismos, cuyo lugar no está marcado por este sepulcro (sema) que llevamos con nosotros y llamamos cuerpo (soma), al cual nos hallamos encadenados como la ostra a su concha.

2. De una fe selectiva a la religión de masas

Con estas consideraciones termina *La República*, cuyas páginas finales se dedican al mito de Er, un hoplita que resucita tras pasar doce días muerto aunque incorrupto, preservado por el tribunal del más allá porque —según uno de los interlocutores del diálogo, Sócrates para ser exactos— «atender a su experiencia podrá salvarnos». Er, a quien se han ahorrado los mil años de cielo «maravilloso» o antro «horrendo», cuenta que las almas son llevadas ante Ananké, la necesidad, que, flanqueada por sus tres hijas y ocho sirenas, les pregunta qué nueva vida eligen, pues quien tuvo la desdicha de nacer corpóreo solo puede expiarlo con una metempsicosis indefinida.

Como para el *Bhagavad Gita*, la esperanza de resucitar intacto y al tiempo eterno es incoherencia, cuando no una pretensión sacrílega, pues lo corpóreo es un sepulcro cargado de mala voluntad, que llama a los pecaminosos goces de una «concha», cuya vileza solo reconocen los justos. Saltando sobre diferencias culturales, Platón y los mitógrafos hindúes exaltan un espíritu que se siente manchado por la corporeidad, y rechaza toda condición «mixta». Todo lo no «ingénito e inmortal» resulta miasmático, impuro, y

> … debemos creer siempre en sagradas tradiciones, según las cuales el alma es inmortal, y estará sometida a jueces y sufrirá terribles castigos cuando se separe del cuerpo […]. El ansioso de riquezas y pobre de espíritu piensa que debe burlarse de estos razonamientos *(logoi)*, y se lanza impúdicamente —como un animal salvaje— sobre todo lo susceptible de comerse y beberse, o hartarse de ese placer rastrero y burdo llamado amor *(eros)*.

El problema del más allá es que su única promesa venerable —«estar en presencia del ser divino»— carece de sentido para el no educado, y por eso nueve de cada diez lectores no llegarán a leer lo correspondiente a la morada celestial en *La divina comedia*, aunque Dante y Beatriz le insten vivamente a hacerlo. Lo poco que sabemos de la vida de Platón —combinado con su obra— sugiere un temperamento altivo, políticamente ambicioso y en definitiva misantrópico, rasgos más antipáticos que simpáticos. Pero rehízo la tradición especulativa con su doctrina de las ideas, donde enseñó a coordinarlas y aplicarlas, repartiendo a manos llenas léxico y sintaxis conceptual. Recapituló fructíferamente sobre siglo y medio de tradición filosófica, y se ganó la gloria siendo, en efecto, aquel sobre cuyos labios anduvieron abejas melíferas al poco de nacer.

XII. EL ORIGINAL Y LA COPIA

Irrumpiendo como un terremoto conceptual, el idealismo amplía la órbita del sentido verbalizando *eidos* —una expresión usada para mentar el aspecto o figura—, que aparece como la determinación en sí, distinta del determinar (que remite al hombre, la sensación, etc.) y de lo determinado (que remite a una materia, unas existencias externas, etc.).

Al pensar en una puerta, por ejemplo, puedo representarme algo de tales o cuales características, recordado, imaginado y percibido, a lo cual debe sumarse la abertura en algún tipo de pared. Cualquier puerta interrumpe la continuidad de una superficie, cosa tan universal como inagotada por cualesquiera ejemplos, que faculta para «inferir la existencia de una idea cuando la misma palabra nombra muchas cosas separadas». Eso mismo pone de relieve lo inalterable de la determinación como qué *(ti)* de las cosas, pues la puerta puede ser recortada, ensanchada, demolida, erosionada y reconstruida, sin que su idea se modifique en función de hechos como el viento, el peso, la luz o alguna herramienta.

1. Precisando el definidor

La determinación trasciende tanto el tiempo como la singularidad particular, y cubre todas las cosas. El barro y la fragmentación tienen su *eidos*, al igual que la magnitud, la golondrina, la unidad o el arado, pues a tales efectos basta atenerse en cada caso a «lo esencial», que Platón define como identidades *ékaston seautó tautón* («cada una para sí lo mismo»), precisando que resulta más claro y contundente llamarlas *genoi*, «géneros». Parménides lo expuso como identidad del ser *(einai);* pero él introduce lo general concreto, que son las ideas como esencias unidas a cada familia o

grupo sustantivo de cosas. Sencilla, nítida y en modo alguno tautológica, su intuición certifica que la filosofía se ha hecho mayor de edad, y sabe discernir lo inmutable y lo pasajero.

Por una parte, con las ideas se introducen las categorías que el pitagorismo echaba de menos en el *ápeiron* de Anaximandro, y la identidad se plantea como *alétheia* o des-velamiento. Por otra, de allí parten los logoi y el nous de Anaxágoras, porque pensar (noein) es captar cada eidos, y su coordinación instala la inteligencia en el mundo. Algo análogo ocurre con el debate introducido por la sofística en torno a lo relativo, que proponiendo separar el en sí y el para otro provocó como respuesta el absoluto ético planteado por Sócrates y las Escuelas. El campo eidético es una segunda esfera incondicionada, desde la cual arbitrariedad y necesidad se conciben como mero parecer *(dóxa)* contrapuesto a reflexión fundada, y las ideas propiamente dichas se contraponen a epítetos e interjecciones.

Tal edificio puede parecerle bello templo a unos y caserón de mal gusto a otros; pero bello, templo, mal y gusto son contenidos previos, generales y permanentes. Así como multiplicar los observadores precisa en vez de difuminar lo observado, las cosas se precisan a través de relaciones donde el en sí coexiste con ser también para otros, porque sus ideas o esencias puras son tan indiferentes a cada «copia» como decisivas para erigir o demoler el templo. No solo la belleza y lo sagrado, sino la piedra y el martillo son generalidades esencialmente precisas que preexisten a cualquier praxis, informándola con un troquel indeleble.

Platón logra con ello independizar la determinación del proceso en cuya virtud se convierte en cosa determinada, que al ver en lo inteligible una pluralidad reunida descubre un mundo puntualmente idéntico al efectivo, aunque eterno y libre de fricción. Ninguna religión se aproximó —de modo siquiera remoto— a un consuelo para la finitud y el incumplimiento tan fundado en silogismos, y de ahí que tantos cultos aspiren en lo sucesivo a escapar de la caverna sin perecer, venciendo entre otros obstáculos la ira de quienes prefieren sus sombras a la luz inmortal del día.

El proceso dialéctico comprende básicamente el momento sintético —donde contenidos diversos se reconducen a uno solo—, y el analítico o inverso, que divide la idea única en contenidos, mostrando su articulación. Vemos lo primero, por ejemplo, en el hedonismo, el estoicismo y el escepticismo, que siendo fenómenos distintos constituyen simples especializaciones por lo que respecta a la idea recurrente de virtud. Lo

segundo viene dado, por ejemplo, con ese mismo proceso planteado a la inversa, donde el ideal de la virtud conduce a éticas singularizadas e incluso contrapuestas. Sintetizando o analizando, la dialéctica exhibe la vitalidad inherente al pensamiento, que jamás deja de comprender una diversificación, ni de reducir lo supuestamente heterogéneo a un tronco común.

Lo fundamental es que la determinación no aparezca en forma simplemente afirmativa y tautológica, como cuando decimos «A es» o «A es A», y exhiba el movimiento de constituirse. Para que se dé un A es preciso que se den las otras letras, para que haya letras hace falta un alfabeto, para que haya alfabeto la condición previa de un lenguaje, etcétera. En la idea elemental de puerta, por ejemplo, hay no solo cierto medio para pasar o cruzar, sino la cerca o pared horadada, el obstáculo, y si falta uno cualquiera de estos momentos falta la esencia. De igual manera, A se define también como no-B, no-C..., y todadeterminación en general no es algo inerte o una mera «tesis», sino algo que contiene lo antitético igualmente. Toda esencia es una identidad precisa (un *autó),* al diversificarse dentro de sí y contraponerse por ello a cualquier otra, en un movimiento que procede como tesis-antítesis-síntesis.

Solo en un diálogo —*Parménides*— ofrece Platón el desarrollo exhaustivo de un proceso dialéctico, y es tomando por objeto la idea Uno desde ángulos interdependientes, que se desarrollan unas veces por separado y otras reunidos:1) el ser eleático contrapuesto al no ser; 2) la unidad sin partes contrapuesta a la multiplicidad y al todo por composición; 3) el sí mismo contrapuesto a «lo otro». De ahí dos «ejercicios» laboriosos, uno partiendo de que «el uno es» —para preguntarse qué consecuencias se siguen para el Uno mismo y para «lo demás»— y otro partiendo de que el Uno carece de correlato y «no es», para preguntarse qué consecuencias se siguen de ello para el no-uno y lo demás.

Esto suscita un razonamiento con docenas de premisas encadenadas, donde las premisas discursivas (unidad, pluralidad, totalidad, identidad, oposición, límite, ilimitación, lugar, figura, número, quietud, movimiento, instante) se separan, reúnen, progresan, retroceden y, en definitiva, ponen de manifiesto su interdependencia. Lo Uno ha de ser contra lo demás, pero si se define por la oposición a eso otro y múltiple, o bien *participa* de ello (y el Uno no es) o bien se torna algo *ápeiron*, falto por tanto de cualquier sí mismo. Siendo uno es otro, y siendo otro es uno. Era el momento para

sentar una conclusión escéptica, o para recurrir a la distinción eleática entre verdad y opinión; pero Platón no solventa el dilema postulando una identidad abstracta, como el Parménides histórico, ni se inclina a dudar del Uno y lo demás.

Le complace más bien hacer ver que el pensamiento no necesita esquivar la contradicción, y ninguna esencia téticao tautológica resulta admisible. De ahí la última sentencia: «Tanto si hay lo Uno como si no lo hay, él y lo otro —en sus relaciones consigo mismos y respectivamente— son todo y nada, aparecen y desaparecen». Lo único invariable para la filosofía es tornarse propiamente científica, y para ello ha de captar la fluidez del pensamiento moviéndose en sus determinaciones. La dialéctica es esa elasticidad, donde coexisten lo positivo y lo negativo sin aislamiento ni paralización.

La Unidad conduce a la multiplicidad por simple coherencia, no menos que ella reconduce a lo Uno. Es preciso entonces elevarse sobre el criterio de una verdad inmediata, fuere cual fuere, para perseguir lo unitario de la identidad y la contradicción. Solo esa condición es incondicionada, y solo ejercitarnos dialécticamente deja atrás el mero opinar.

El ser como noción

En otro diálogo de senectud, *Sofista*, teniendo por interlocutor a Teeteto, un forastero que se presenta en principio como «eleático», Platón completa lo expuesto mediante un resumen irónico del pensamiento previo. Advierte por eso que teme convertirse «en una especie de parricida», pues le parece inviable seguir entendiendo que «el no ser es en algún sentido, y que el ser en algún modo no es».

> F.—Tranquilamente, me parece, nos han dado sus explicaciones Parménides y todos los que se han puesto a discernir el ser de lo que es, tanto en cuanto al número como en cuanto a su naturaleza.
>
> T.—¿En qué sentido?
>
> F.—Cada uno de ellos da la impresión de contarnos un mito, como si fuésemos niños. El uno dice que el ser son tres, que a veces se hacen la guerra pero en otros momentos amigan, contraen matrimonio, tienen una prole y alimentan a sus vástagos. Aquel otro habla de dos seres: lo húmedo y lo seco, o bien lo caliente y lo frío; los reúne bajo un mismo techo y los entrega el uno al otro. Por lo que respecta a nuestra estirpe eleática, que parte de Jenófanes y antes todavía, se explica en sus mitos en el sentido de que uno es lo que se llama todo. Pero ciertas musas de Jonia y, más tarde, de Sicilia pensaron que lo más seguro es entrelazar ambas tesis y decir que el ser es múltiple y uno a la vez, y que está unido por odio y amor. Pues lo discordante es continuamente acorde, mantienen las más agudas de esas musas; mientras las más suaves han relajado la constancia de ese acuerdo de lo discordante, diciendo que alternativamente el todo es uno y amigo

por la acción de Afrodita, y múltiple y hostil a sí mismo en virtud de un odio. En todo esto, si alguno de entre ellos ha dicho la verdad o no es difícil saberlo, y sería contrario a mesura juzgar en tan graves cuestiones a hombres ilustres y antiguos; pero no hay envidia en manifestar lo siguiente.

T.—¿Qué?

F.—Que se han ocupado demasiado poco de mirar desde su altura a la muchedumbre, a nosotros; pues sin pensar si les seguimos en lo que dicen, o nos quedamos atrás, ellos llevan hasta el final cada uno su historia.

T.—¿Qué quieres decir?

F.—Cuando alguno de ellos se hace oír diciendo que es o ha sido o llega a ser múltiple o uno o dos, y otro dice que lo caliente se mezcla con lo frío, estableciendo discordias y concordias, por los dioses, Teeteto, ¿entiendes tú algo de lo que dicen? Porque yo, cuando era más joven, cada vez que alguien formulaba lo que ahora nos embaraza, el no ser, creía entender con precisión; y, sin embargo, ahora ya ves en qué grado de dificultad estamos por lo que se refiere a ello.

T.—Sí, lo veo.

F.—Quién sabe si no ocurrirá que, estando nuestra alma en el mismo estado por lo que se refiere al ser, decimos no tener dificultad alguna acerca de él y entender cada vez que alguien lo pronuncia y, en cambio, no entender lo que se refiere al no ser, cuando en realidad estamos en la misma situación respecto de ambos.

Dedicado en principio a definir la naturaleza del sofista —para distinguirlo del político, el filósofo y otras ocupaciones—, la virtud principal de este diálogo es retomar la dialéctica como ciencia de la relación, y solo el estado lacunario de Heráclito nos impide saber hasta qué punto Platón desarrolla o rectifica sus análisis. Sea como fuere, empieza poniendo en cuestión el «uno augusto y santo, dispuesto en su inmovilidad», defendido por Zenón con las aporías del movimiento, pues tanto lo movido como el movimiento son reales. Imaginar que esa realidad niega el Uno parte de confundir no ser y reino de la diferencia *(diairesis)*, principal equívoco derivado de aislar «ser y no ser, identidad y diferencia, movimiento y quietud».

Toda suerte de declaración, sigue diciendo el forastero, combina un nombre o substancia con alguna actividad expresada a través de verbos, mostrando desde la estructura comunicativa más elemental que «ser es hacer» —*leitmotiv* de Sócrates, según vimos—, porque ni el nombre propio ni la actividad existen sin interpenetrarse desde el principio. De hecho, buena parte del hablar por hablar, y la correspondiente necedad, desaparece al distinguir esa parte del discurso de sus epítetos, útiles solo para informar sobre la actitud de quien habla o escribe, por más que no pocas personas mueran sin llegar a saberlo. A tal punto tienen sus ojos vueltos hacia dentro, como el prenatal.

Tras aclarar que los sustantivos se distinguen de adjetivos y adverbios por carecer de contrario —«ningún algo puede corresponder a nada», siendo

no-árbol tan absurdo como no-pájaro—, el forastero precisa que eso mismo permite distinguir la declaración veraz de la falsa *(pseudos)*, pues esta elige verbos «desvinculados de las propiedades de cada nombre». Dicha desvinculación o *diairesis* se toma infundadamente como naturaleza de esto o lo otro, siguiéndose por fuerza de ello algún despropósito; pero captarla dialécticamente introduce la fluidez, instrumento nuclear de diferenciación. Por una parte separa el sofisma de la verdad, y por otra consolida lo preciso, un tercero que no es ser ni no ser sino realidad, donde coexisten quietud y movimiento, identidad y diferencia, existencia absoluta y vida práctica.

Platón nunca estará tan cerca de desdecirse sobre el más allá y sus exigencias como cuando su interlocutor ve en la inteligencia universal «una vida», a la manera de Heráclito, trayendo a colación la convergencia de opuestos y la perspectiva inmanente. De ahí llamarlo parricidio, dejándolo reducido a parte de un diálogo centrado en otro asunto, porque *bíos* resulta ser la idea menos desarrollada, y a tal punto parece haber sido tangencial el interés platónico sobre cuestiones de biología, física y cosmología que *Timeo*, el único diálogo centrado sobre ellas, dícese redactado por el pitagórico Filolao.

El demiurgo y la finalidad

Con todo, hay razones más fundadas para atribuirle la autoría de este escrito que para negársela, sencillamente atendiendo al estilo, y es oportuno en cualquier caso seguir dejándole explicarse. El primero en considerar los cuerpos astrales como masas discretas fue Kepler, que introdujo por eso las órbitas elípticas, cuando sus contemporáneos Galileo y Brahe se adherían al dogma platónico de la circularidad, complemento de creer que la observación de los cielos solo aspira a «salvar apariencias» mediante calendarios y almanaques, útiles para establecer fechas de siembra y recolección, así como orientar al navegante.

Dos milenios comulgó la astronomía con entender que el mundo físico carece de firmeza y estabilidad, y no admite «ciencia» en sentido estricto, aunque Platón tampoco vaciló en explicar su creación con otro mito de repercusiones inexagerables para la mentalidad científica. Esquemáticamente, Timeo cuenta que:

El autor o artesano *(demiurgos)*, un ser bueno y sin envidia, decidió crear un universo donde todo se hiciese más o menos como él mismo, empleando a tales efectos el cálculo. Le interesaba lograr una bella composición, a caballo entre la aritmética y la música, y usando como pauta relacional idónea la proporción hizo surgir por combinatoria los cuatro elementos. Deliberó entonces sobre cuál iba a ser la figura del conglomerado; pero solo hay una figura perfecta, capaz de comprender en sí a todas las otras, con un centro equidistante de todos los puntos superficiales. Resuelto a favor de la esfera, pensó qué estatuto sería el óptimo para su proyecto de mundo, y llegó a la conclusión de que convenía la *autarquía:* no poder perder ni recibir de fuera cosa alguna, y procurarse alimento extrayéndolo de sus propias pérdidas.

Para consumar esta corporeidad solo quedaba elegir el tipo de dinámica que movería al mundo, y eligió la rotación sobre un eje como movimiento más vinculado a la inteligencia y la reflexión. Una vez calculado todo, el orfebre tuvo ante sí un cuerpo completo, hecho de cuerpos no menos completos. Pero se sintió descontento con la medida de orden así asegurada, y creó el tiempo como imagen del desarrollo eterno al ritmo del número. Para que custodiasen los números del tiemp» produjo los planetas, el Sol y la Luna; pero antes de terminar instaló en el centro un alma, por el siguiente procedimiento:

De la substancia indivisible y siempre idéntica, y de la que se expresa en los cuerpos, sujeta al devenir y divisible, extrajo por mezcla una tercera [...], y tomando lo que de suyo eran tres, lo mezcló todo para constituir una sola substancia, ajustando por la fuerza [mecánica] la naturaleza rebelde a la mezcla, cuando no se prestaba al acuerdo. Y habiendo hecho de tres uno, de nuevo distribuyó ese todo en partes ya mezcladas, y empezó a dividir.

Difusa y vacilante en sus orígenes, la intuición pitagórica de un cosmos determinado cuantitativamente culmina con la intuición de un orfebre geómetra, guiado por el depósito de veracidad eterna contenido en las ideas. Si puede construir lo sensible mediante fórmulas es porque las ideas son en parte combinaciones de números, algoritmos, sin perjuicio de ser también la unidad de cálculo que doblega incluso a la physis allí donde se muestre «rebelde». El libro del universo está escrito en notación matemática porque mira «desde la inteligencia», contemplando lo racional y movido por el fin *(telos)* de «los efectos bellos y buenos».

Pero cabe también investigar las cosas como «fruto de efectos movidos por antecedentes que comunican mecánicamente su movimiento a otros», donde los eventos no se dejan explicar por consideraciones de estética racional, e intervienen meras «consecuencias». La Ananké que preside el tribunal de ultratumba pierde entonces su mayúscula para convertirse en sinónimo de azar y desorden, que adelanta un tipo de ser distinto de las ideas y las propias cosas sensibles, distinto del alma igualmente. Se trata de una masa plástica semejante a «cierta especie de espacio», aunque no sea espacio sino algo que lo llena careciendo de figura, cantidad y cualidad, «un tipo de ser oscuro y difícil» al que llama receptáculo y nodriza. Su esencia es la falta de esencia, y vagará sin nombre hasta que Aristóteles descubra *hylé*, « materia», tras reformar la noción platónica de esencia.

2. El alma confinada

Los pitagóricos correlacionaron los primeros números naturales con una deducción de categorías ontológicas, sentando el ejemplo de una coherencia exquisita amalgamada con elementos tan extemporáneos como sentir espanto ante el dodecaedro, o la presencia de habas. Algo análogo resulta de comparar la teoría de las ideas expuesta en diálogos como *Fedro*, *Parménides* y *El sofista* con un alma que dejó de ser la *psijé* socrática —sinónimo del sistema nervioso correspondiente a organismos de alta complejidad—, para identificarse con un espíritu herido por la finitud, cuya respuesta al proceso de envejecimiento y defunción es suponerse sujeto a reencarnaciones, por más que entre sus premisas esté invertir la causalidad natural.

Así como Anaximandro adivinó los ancestros del hombre en otras especies animales, ignorar la perspectiva biológica mueve a imaginar que son los animales quienes descienden en realidad del humano, cuyas almas fueron recibiendo somas tanto más «míseros» cuanto menos rehuyeron la concupiscencia. Los actores del drama cósmico serían los mismos desde el principio, ascendiendo y descendiendo en función del horror exhibido por cada uno hacia su propia corporeidad. El alma no sería alguna conciencia subjetiva que conquista la inmortalidad como pueblos y culturas —reciclando su finitud e incorporando logros anónimos e inconscientes al factor exclusivamente individual—, aunque un devenir circunscrito a río de reencarnaciones reduzca el espiritualismo a espiritismo.

Prolongando la ambigüedad pitagórica, el fenómeno de la vida concreta resulta ser lo menos asombroso del conjunto para el observador, cuya pauta de mortificar la carne para fortalecer el alma identifica la morfología del pulgón o la oruga con la mazmorra adecuada para actos de pecadores pretéritos, planteando los procesos de generación y corrupción como la parte pasiva o mecánica del mundo. Trasladada al orden ético, esta perspectiva determina que una virtud concebida como su propio premio retroceda a tomar en cuenta recompensas y castigos de ultratumba, como si esa heteronomía no la degradase a un fruto del temor cargado de hipocresía, cuando desde Sócrates es el antídoto para pusilanimidades de índole supersticiosa.

De obrar rectamente por denuedo pasamos a hacerlo por miedo, ignorando lo catastrófico de sustituir autonomía por sumisión, porque

sumar a nuestras limitaciones congénitas la orden de odio a el reino físico insta a recaer en la esfera mágica. Vivir por y para la virtud reclama más bien ir haciendo real lo posible, mediante bucles positivos y negativos de realimentación, que unas veces inducen círculos viciosos y otras aciertan a rectificar; pero todo progreso efectivo se verá saboteado por circunloquios sobre el más allá, que extravían tanto más cuanto se planteen como análisis ecuánimes.

Si se prefiere, toda creencia reñida con la experiencia consagra lo que Freud llamó fango de la superstición, donde personas enfermizas por consentidas y misantrópicas se entregan a charlatanes sin escrúpulos. El ropaje salvífico incluye por norma proposiciones incoherentes, evidencias invisibles y ritos crueles, que premian al sectario con el imperio ilimitado de algún estafador en funciones de guía supremo, y remiten curiosamente a la veleidad del rey-filósofo ensayada por primera vez en Siracusa. De ahí que en la Academia alternasen el genio y el infundio, la promoción del fango y el concepto de lo general concreto, que fue un paso de gigante en la superación del sensualismo ingenuo.

Bastan las precisiones expuestas por el forastero, en *El sofista*, para vislumbrar una idea de las ideas que otros diálogos plantean como entusiasmo por conocer,y mueve a cumplir el destino específicamente humano del aprendizaje, hasta vencer el miedo irracional a la muerte, mientras descubre modos cada vez más eficaces de prevenir y mitigar el dolor. Sin embargo, el capaz de sintetizar lo eterno con lo fugaz, planteando una unidad de la unidad y la diferencia, se siente obligado a escindir un todo al fin infinito en calabozo terrenal y morada extraterrestre. Para dar cuenta de tal tragedia recurre al caballo blanco y puro contrapuesto al negro y díscolo, que órficos, pitagóricos, esenios y otras sectas obsesionadas por la pureza solventaron portando sayales níveos.

Entender cómo una inteligencia tan preclara optó por el formalismo autoritario bien podría seguir siendo un enigma impenetrable, pues prácticamente nada nos consta de su vida cotidiana, y el único dato seguro es algo tan indirecto como su repulsión hacia el gobierno democrático. Aristóteles despejó cualquier ingenuidad al respecto, observando que es sencillamente el mal menor en política; pero su maestro fue uno de los pocos atenienses dispuestos a bendecir la barbarie espartana, y *Las leyes* —su último escrito— constituye el más minucioso manual de prácticas

liberticidas compuesto hasta el advenimiento del totalitarismo moderno, tributario suyo en alta medida.

El orden utópico

Tras mantener en los primeros diálogos que el mal deriva de la ignorancia, y el conocimiento señala infaliblemente el bien en cada caso, Platón pasó a pensar que el mal no es un error sino una «enfermedad» del alma, cuya cura no es tanto instrucción como penitencia, pues a los apetitos carnales remiten todas las desdichas. El mayor infortunio sería «obrar mal y quedar impune, pues en tal caso pagará el alma», y como el conocimiento dejó de ser la meta suprema todo *eros* evocará sanciones de ultratumba. Los estoicos identificaron la ascética con disciplina intelectual; pero Platón había restablecido la vía órfica preconizando masoquismo a fin de cuentas, porque gozar lo sensible sería admitir la muerte, en vez de optar por «salvarse»..

Respetó la tradición helénica en ciertos campos, como al fundar el Estado en la justicia *(diké)*, que reconcilia lo singular con lo general y sintetiza las virtudes particulares en la reciprocidad, un corresponder genérico sin el cual toda convivencia resulta imposible. Tampoco se alejó sustantivamente de la tradición localizando la parte racional del alma en la cabeza, la valerosa («irascible») en el pecho y la sensual en el vientre, tres zonas cuyas respectivas virtudes son la prudencia *(frónesis)*, la virilidad *(andreia*)y la templanza *(sofrosyne)*. Sin embargo, empezó a separarse del espíritu helénico proponiendo que dichas virtudes retrocediesen hacia una estructura de castas, cuya única novedad fue añadir filósofos al esquema de patricios y plebeyos.

Como otras muchas polis, Atenas había demostrado que la prudencia, la valentía y la templanza no eran patrimonio de nadie en particular, y sus castas se habían convertido en clases intrínsecamente móviles. El ejemplo más claro de ello fue el propio hoplita, que se costeaba su equipo militar ejerciendo alguna profesión civil, y venció a los gigantescos ejércitos persas gracias a la calidad del yelmo, el escudo, la lanza y los protectores de pantorrilla, añadidos al orgullo de no ser militares sino patriotas, dispuestos a combatir por y para la autonomía. De ahí el grito previo a la carga de Maratón, una batalla ganada sin el concurso de un solo infante espartano:

«¡Superarnos en número nunca nos rendirá, luchamos por seguir siendo libres!».

Platón no habría faltado a la verdad añadiendo que su república «perfecta» era la arcaica por excelencia, y la posteridad habría agradecido mucho saber por qué, tras redactar en la juventud su *Apología de Sócrates* —escandalizándose ante un ciudadano condenado por introducir novedades—, *Las leyes* propone pena capital para la innovación, y un Estado que somete a «estricta» vigilancia las artes plásticas, la poesía, el teatro, la música y la ciencia, entre cuyas iniciativas estuvo quemar los libros de Demócrito. Más espartano que la propia Esparta, acogerá sugestiones del legendario Licurgo incumplidas allí desde siempre, como abolir la propiedad privada y la familia.

Por lo demás, dichas exigencias solo rigen para dos de las castas previstas: los «custodios», que ordenan inapelablemente lo mejor, y los guerreros encargados del ejército y la policía, cuya cólera *(thymós)* aseguraría las leyes y las buenas costumbres. El tercer estamento —formado por labriegos y profesionales— retiene en principio propiedad y vida familiar, aunque carecer de voz y voto le someta en todo a las otras castas, legitimadas para incautar cuanto consideren oportuno, y disponer con la misma discrecionalidad de su prole. Lo esencial es un programa de adiestramiento minuciosamente detallado, que —a despecho de no cumplirse nunca en términos literales— inspiró innumerables planes pedagógicos y políticos hasta nuestros días.

Como en las colmenas, donde las puericultoras deciden qué alimento se destina a cada larva, determinando así las futuras reinas y zánganos, los custodios rigen el destino de todos. Al mirarlo un poco más de cerca, sin embargo, comprobamos que las abejas pasan en realidad por todas las funciones según envejecen, sin mediar casta alguna, y atraviesan una última etapa de exploración exterior sin contrapartida alguna en el modelo platónico, pues rompería su pauta de ojos vueltos siempre hacia el jefe. ¿Por qué suponer que colmenas o termiteros optimizarán al animal humano, un viviente cuya conducta instintiva y refleja cedió buena parte de sus prerrogativas a procesos de deliberación racional?

De las abejas sería magnífico, por ejemplo, aprender a convertir las propias deyecciones en un material de construcción tan limpio y maleable como la cera, fruto de alimentarse exclusivamente con algo tan nutritivo y polinizador como los jugos sexuales de muy diversas plantas, procesados a

su vez en forma de miel y jalea real. Pero cualquier perspectiva análoga —en definitiva, ligada con el *logos tejnikós* — resulta odiosa para su fe espiritista, cuyas cavilaciones hipocondriacas desembocan recurrentemente en lo inverso de objetividad y espontaneidad. La hipocondría mueve a creer que pautas de organización como el termitero podrían exportarse a nuestra especie sin paralizarla con un dogmatismo dictatorial guiado por la «salvación», pero tan ineficiente como cualquier otro recurso a la magia.

Pretendiendo lograr así «grandiosas proezas», la propiedad común, la profilaxis procreativa y el secuestro estatal de los hijos inauguraron la ingeniería social eugenésica, llamada a cristalizar en los genocidios dictados por el proyecto totalitario a lo largo del siglo XX , donde la individualidad se descarta en nombre del yo/masa, y la técnica se aplica a cortar las alas del ingenio. El Estado se concibe como un gran templo, donde las artes son obligadas a adoptar formas esquemáticas, graves y edificantes; los magistrados proceden mediante «sacrificios» premiados en vidas futuras, y la vida política se concentra en profecías autocumplidas. Según *Las leyes*, es ante todo preciso recurrir a medidas de emergencia ante la «plaga de ateísmo», para purificar al cuerpo social de los dispuestos a «dar un solo paso que no esté mandado, olvidando mirar y seguir siempre al guía».

El platonismo judaico

Se cumple así una instructiva dialéctica en los herederos de Sócrates. El más profundo y dotado literariamente sugiere recurrir a la fuerza para imponer una idea solo ideal de la justicia, redefinida dos milenios después como utopía o «no lugar» con el más indiscutible de los fundamentos, pues su esencia consiste en prescindir de cualquier horizonte *real* . Los demás socráticos perseverarán en una defensa de la particularidad y la individualidad, reclamando dejar atrás la tiranía del gregarismo que fascina a Platón de un modo tan desconcertante para sus contemporáneos, empezando por Aristóteles.

¿Cómo es posible que un ateniense —eminente por estirpe y conocimientos— maldiga el reino físico, las artes profanas y las instituciones democráticas? Teóricamente un bárbaro, nacido en la rústica Macedonia, Aristóteles alegará que admirar al maestro no impide admirar

en mayor medida aun la realidad *(amicus Plato sed maior amicus veritas*, en versión latina). Sin embargo, la complejidad del mundo conspira en la dirección de hacer que su llamamiento al más allá sea providencial, porque el futuro es ir tocando lentamente a menos en la cuenca mediterránea —donde venía ocurriendo lo contrario durante algún tiempo—, en función precisamente de que la opulencia ha permitido convertir el trabajo en tarea exclusiva de quienes no son personas jurídicas. Ante el imprevisto e inexplicable resultado, ninguna resignación se acerca remotamente en sentido a contraponer originales con copias, eternidades con fugacidades, omnipotencia con impotencia.

Por otra parte, los arquetipos ideales no serán pensamientos del Todopoderoso hasta que la obra platónica entre en contacto con el imaginario mosaico-iranio, y Filón de Alejandría —un judío, formado básicamente en enseñanzas de la Academia [17] — dicte de alguna manera al autor del cuarto Evangelio que «en el principio era logos, y logos era amor». Desde entonces, el orfismo, el pitagorismo, Heráclito, Parménides y Sócrates serán asimilados a esa luz, que Filón funde con el relato de *Génesis* y la corriente salomónica, desatendiendo en buena medida la profética.

De ahí una teología racionalista, insatisfactoria a juicio del rabinato ulterior porque resulta «demasiado alegórica y omite plantear una creación de la nada», imaginando que Yahveh tenía ya frente a sí el «conglomerado» aludido en *Timeo*, y «las aguas» sobre las cuales sobrevolaba su espíritu según *Génesis* . Para la religión llamada a heredar el gobierno del mundo occidental, la doctrina de las ideas será la construcción más refinada a efectos de aislar el más acá y el más allá, remitiendo toda «apariencia sensible» a un amo suprasensible.

Platón confía su figura al recuerdo cuando Atenas y sus aliados son vencidos por Esparta, que tras abolir las constituciones democráticas devuelve el crédito persa cediendo todas las polis griegas de Asia Menor, y sucumbe poco después a su propia incompetencia para gestionar cosa distinta de la traición y la guerra. Con el segundo saqueo de Delfos llega otra generación de guerras, donde pescar en aguas revueltas agiganta el rol de una Macedonia guiada por generales eminentes, y así como a largo plazo el oeste está llamado a ser evangélicamente platónico, a corto plazo el conocimiento se encuentra maduro para que Aristóteles ponga todo en su

sitio, con la clarividencia de un extraterreste enviado a instruir al género humano en el abanico de saberes.

XIII. LA CULMINACIÓN DEL SABER ANTIGUO (1)

Aristóteles de Estagira (384-322) fue hijo de un médico al servicio del rey Amintas de Macedonia, instruido desde pequeño en terapia y fisiología, que teniendo dieciocho años se instaló en Atenas para completar estudios con Platón, permaneciendo allí dos décadas. Como el nepotismo determinó que la dirección de la Academia recayese sobre un sobrino del fundador, partió hacia una sucursal del centro en Assos, aprovechando locales donados por el príncipe Hermias, que empezó siendo uno de sus primeros pupilos. Aunque Hermias fue crucificado por los persas, tuvo tiempo para convenir algo antes la boda del filósofo con su sobrina, y recomendarle como hombre de gran valía al nuevo rey de Macedonia, Filipo II. Gracias a ello se le propuso formar al joven heredero, Alejandro, tarea que desempeñó durante una década.

Esa serie de coincidencias puso en relación al mayor héroe antiguo —un bárbaro por nacimiento, a quien correspondería reconquistar las colonias griegas perdidas, y un fulgurante despliegue de la cultura helénica desde el Mediterráneo hasta el Indo— con el mayor sabio de la Antigüedad. A despecho de ser otro extranjero —un meteco incapaz de votar, e incluso de detentar propiedad en el Ática—, no fue Platón sino Aristóteles quien amplió el genio griego hasta abarcar todo su horizonte. Y su pupilo lo asumió como destino personal, demostrando que una civilización joven —comparada con las de Oriente Medio— estaba madura para asumir la dirección del mundo.

De ahí que el desenlace de las guerras médicas no sea la victoria de un rey sobre otro, sino el triunfo de la primera sociedad histórica contra el discurrir ahistórico —si se prefiere, el culto al eterno retorno— de los

imperios asiáticos. Eso consolidó un Occidente no fundado en el territorio o la raza, sino en una comunidad articulada sobre principios como el libre examen de las cosas, respeto por las minorías, confianza en la humanidad y apoyo al proyecto científico.

Las relaciones cordiales con Alejandro empezaron a enfriarse cuando se erigió en soberano absoluto, admitiendo incluso ser divinizado en Egipto y Mesopotamia, además de tomar medidas fatales contra un sobrino de Aristóteles, demasiado curioso sobre las circunstancias que habían rodeado el asesinato de su padre, el rey Filipo. Aristóteles regresaba entonces a Atenas para fundar el Liceo, cuyo claustro —apoyado en la mayor biblioteca de su tiempo— empezó a impartir cursos regulares sobre materias múltiples. Como las clases solían acontecer a cielo abierto, o aprovechando los soportales del edificio principal, mientras Aristóteles caminaba lentamente, pasear *(peripatein)* se convirtió en signo distintivo de sus profesores.

Así transcurrieron doce años, hasta que la muerte de Alejandro reforzó las suspicacias del nacionalismo ateniense —capitaneado por el logógrafo Demóstenes—, y ver con abierta animadversión cualquier cosa ligada con Macedonia puso en marcha una causa por impiedad. De Protágoras se rechazó su agnosticismo, de Anaxágoras que llamara al Sol «piedra incandescente», y de Sócrates introducir deidades nuevas, alentando la rebeldía juvenil; no nos consta qué pudo imputarse a Aristóteles, pero tampoco es descartable algún nexo con la reserva mistérica eleusina, como sucedió con Esquilo, Alcibíades y Friné, pues cualquier pretexto valía para castigar al preceptor del detestado Alejandro.

Sea como fuere, una tradición afirma que se exiló «para ahorrar a los atenienses otro crimen contra la filosofía», cuando ya él mismo se había diagnosticado el mal del aparato digestivo que meses más tarde lo llevó a la tumba, teniendo sesenta y tres años. De él se ha dicho que ningún hombre tiene más derecho a ser considerado maestro del género humano, y a grandes rasgos intentaré esbozar por qué.

1. La ciencia en cuanto tal

Cuenta Cicerón que mientras permanecía en la Academia Aristóteles compuso diálogos de estilo «adornado» y orientación platónica, donde

abundaban «bellos mitos». Dichas obras fueron ampliamente comentadas, y disponer de pocos y breves fragmentos es imputable —al menos en parte— a la quema de textos ajenos u hostiles a la fe cristiana. Ese Aristóteles parece sensible a la principal frivolidad griega —odiar las arrugas, añorando siempre la juventud—, y quizá más sensible aún al pesimismo órfico, pues uno de tales fragmentos alega: «No haber nacido es lo mejor para el hombre, pero una vez vivo lo mejor es morir cuanto antes».

Por lo demás, de esa época parece ser una crítica a la definición pitagórica del alma como «armonía», objetando que la armonía es una cualidad opuesta a la discordancia, cuando el alma constituye algo de naturaleza sustantiva, y no puede admitirse como congruente una relación inmediata entre factores heterogéneos. Tal tesis se atribuye al *Protréptico*, el más célebre de sus textos perdidos, que fue el punto de partida para Epicuro y, según dicen, influyó mucho en cínicos y estoicos. Todavía más memorable es que Aurelio Agustín —luego san Agustín— abandonara el dualismo maniqueo para convertirse al monoteísmo, más de medio milenio después, gracias al argumento allí expuesto sobre la primera causa o motor inmóvil.

Sea como fuere, lo decisivo en la evolución de Aristóteles será asumir la doctrina platónica de las ideas como avance científico, advirtiendo el tiempo que el dualismo condena a transigir con la superstición, porque las ideas deben y pueden concebirse como troqueles inmanentes. Eso le exponía a ser fulminado como Demócrito o Epicuro por el censor futuro, aunque un golpe de azar lo limitó a su obra «exotérica». Mientras los escritos conceptualmente densos de Platón —apuntes y notas de clase— desaparecieron, con Aristóteles ocurrió lo inverso en función de circunstancias notables, que comenzaron al legar sus libros y archivos a Teofrasto —su principal discípulo, y un pensador destacado por derecho propio—, que a su vez los legó a otro pupilo.

Este, temiendo que acabaran en la recién creada biblioteca de Pérgamo, única comparable por fondos con la de Alejandría [18] , ocultó en un sótano la obra de ambos, mientras hongos, polillas y ratas se cebaban en una masa progresivamente informe. Alguno de sus herederos tomó conciencia de ello y vendió el lote por una gran suma a cierto magnate bibliófilo, que queriendo arreglar el entuerto lo empeoró, pues hizo una copia nueva donde repuso las partes perdidas de modo arbitrario, cuando no incorrecto. Para entonces había pasado al menos un siglo, y, según Estrabón, desconocer sus

propias fuentes convirtió a los peripatéticos en «incapaces de filosofar técnicamente sobre cosa alguna, reducidos a tópicos rimbombantes para disimular sus carencias», disfrazadas de modo genérico por el eufemismo «empírico».

Cuando Roma emprendió su tercera conquista de Grecia, en el año 86, los herederos del magnate bibliófilo habían devuelto la masa de rollos a otro sótano, y allí fueron encontrados por un centurión de Sila, alguien lo bastante culto como para percibir algo excepcional. Primero en carreta y luego por mar, el cargamento llegó a Roma y fue entregado a Cicerón, que sintiéndose superado lo remitió al gramático Tiranion, máxima autoridad por entonces en asuntos helénicos. Este se declaró no menos abrumado por el material, y propuso enviarlo de vuelta a Atenas, donde Andrónico de Rodas —cabeza de los instalados en el Liceo— no pudo seguir delegando en terceros, aunque aquella enormidad le excediese igualmente, y clasificó los rollos con criterios tan peregrinos como situar las disquisiciones sobre historia de la ontología tras las dedicadas a física —*metá ta physiká*—, sembrando el equívoco de una «metafísica» que Aristóteles había demolido con su crítica del dualismo.

El primer comentario informado sobre esa masa supuestamente ordenada —más bien, llena de repeticiones, interpolaciones y lagunas— corresponde al erudito y pensador Alejandro de Afrodisia, casi tres siglos más tarde y merced a una subvención específica del emperador Marco Aurelio, porque simplemente orientarse en su contenido demanda décadas de estudio. Lo primero y ya difícil era distinguir apuntes del propio Aristóteles, notas de oyentes y libros redactados quizá desde la primera a la última línea, como *Ética a Nicómaco*, o algunas partes de *Física* y *Sobre el alma* .

Pedagógicos o «acroamáticos», estos materiales se llamarán esotéricos a despecho de no ser doctrinas secretas ligadas a rituales iniciáticos, como las pitagóricas, sino fichas del rompecabezas llamado *Corpus aristotelicum*, un conjunto redactado a menudo sin la menor consideración estilística. En la historia del pensamiento occidental solo Hegel suscitará otra obra gigantesca hecha al alimón entre ponente y oyentes, sin duda porque solo un par de individuos suscitaron el entusiasmo inexcusable a tales efectos. Ambos sobresalen por combinar lo enciclopédico y lo original, fundiendo empirismo con profundidad especulativa, y el primero abrió camino con un sistema de las ciencias que suele distribuirse en cinco partes, aunque dicha clasificación sea tan arbitraria como otras decisiones de Andrónico:

1. 1. 1. Tratados sobre lógica (que incluyen *Categorías*, *Sobre la interpretación*, *Analíticos Primeros* y *Segundos*, *Tópicos* y *Elencos sofísticos)*, subsumidos bajo la rúbrica *Organon.*
2. 2. 2. Tratados sobre «filosofía primera» (ante todo los catorce libros de la *Metafísica)*, cuyo origen son disertaciones de épocas distintas sobre teoría de la ciencia.
3. 3. 3. Tratados sobre física, historia natural, matemática y psicología. A la primera sección corresponden *Física*, *Sobre el cielo*, *Sobre la generación* y *corrupción* y *Meteoros*, con un total de dieciocho libros, dedicándose otros veintiocho a zoología, anatomía, fisiología comparada y botánica. Los *Problemas* revelan hasta qué punto estaba familiarizado con la aritmética y la geometría, y el campo psicológico incluye el tratado *Sobre el alma*, así como la colección de textos más breves llamados *Parva naturalia.*
4. 4. 4. Tratados sobre ética y política. El más extenso y personal, *Ética a Nicómaco*, funda también la teoría económica, aunque el *Corpus* incluye dos éticas adicionales, con abundantes interpolaciones y redactadas en distintos períodos. Para componer los ocho libros de su *Política* compiló previamente unas ciento cincuenta constituciones republicanas, dedicando una monografía a la de Atenas, y en esta sección se incluyen dos libros adicionales llamados *Economía*, cuya autenticidad literal resulta dudosa, aunque estén inspirados sin duda en textos o lecciones suyas.
5. 5. 5. Tratados sobre estética, historia y literatura, que incluyen una *Retórica* en tres libros, una *Poética* incompleta (de la cual solo pervive su teoría de la tragedia) y el elenco llamado *Costumbres bárbaras.*

Esta enumeración omite varios opúsculos y, por supuesto, todas las obras perdidas, aunque aun así evoca estupor. Muchas ciencias nacen con Aristóteles y conservan su impronta, cuando no sus conceptos y métodos específicos, entre ellas la lógica, la historia del pensamiento, la física terrestre y celeste, la meteorología, la zoología, la botánica, la anatomía comparada, la biología, la psicología, el derecho político y constitucional, la

economía, la filología, la epistemología científica, la sociología empírica y la estética. Sin perjuicio de que sus predecesores sobresaliesen por su don para convertir palabras en conceptos, todos los demás juntos no introdujeron un número parejo.

En torno a un centenar se fueron aclimatando en campos muy diversos, a medida que construía su sistema de las ciencias hibridando análisis empírico y especulativo, y probando cómo atender al detalle multiplica la capacidad de abstracción. Esa misma riqueza de contenido, sumada al estado lacunario y desordenado del *Corpus*, dificulta su exposición sin recurrir a simplificaciones y generalizaciones, aunque quizá el principal obstáculo acabase siendo la tergiversación, pues la llamada armonía de fe e intelecto propuesta por santo Tomás se logró precisamente así, convirtiéndole en legitimador del dogma cristiano.

La *Suma teológica* pondrá su autoridad incluso al servicio de los milagros, la incineración de magos y herejes y la resurrección de los cuerpos, entre otras prácticas y creencias; pero no es este el lugar para las cómicas y truculentas peripecias que precedieron y siguieron a su consagración como El Filósofo, cuando la distinción entre substancias primeras y segundas —individuos físicos y metafóricos— suscitaba sistemáticas quemas de libros, incluyendo alguno del propio Tomás de Aquino. Siendo las reliquias el único equivalente del metálico desaparecido, que la autoridad intelectual se entregase al campeón del prosaísmo fue a la vez hilarante y razonable, porque apostó por conciliar el principio de contradicción con innumerables excepciones.

Los sillares del realismo

En Platón la fuente del discurso filosófico es un *enthousiasmós* contiguo al delirio sagrado *(manía)*, y en Aristóteles una vocación nacida de sorprenderse ante lo rutinario. Un texto de Einstein escrito en 1946 —y no pensado como comentario al Estagirita— ayuda quizá a entender qué quiso decir aludiendo a *sorpresa* .

> El desarrollo rutinario del mundo de los pensamientos es en cierto modo una huida continua ante el asombro. Un asombro semejante fue el que experimenté de niño cuando mi padre me mostró una brújula. El hecho de que esa aguja se comportara de una manera tan determinada no cuadraba en absoluto con el tipo de acontecimientos que podían tener cabida en el mundo de conceptos inconscientes. Detrás de las cosas debía haber algo que estuviese profundamente

oculto. Con todo, lo que el hombre ve desde pequeño no suele provocar en él una reacción de este tipo; no se asombra ante la caída de los cuerpos, ni ante el viento y la lluvia, ni ante la luna, ni ante el hecho de que esta no se caiga, ni ante la diversidad de lo viviente y lo no viviente.

Si se prefiere, con Aristóteles llega para quedarse una actitud pragmática, que asimila los logros del idealismo diciendo sí al sentido común, y sí también al refinamiento conceptual. Antes de pasar revista a alguna de las ciencias creadas o remozadas por él, dicha orientación puede esquematizarse tomando en cuenta los puntos siguientes:

a) Procede ser escépticos ante el mundo ideal como única realidad verdadera, pues estamos inmersos en una dimensión física, donde incumbe observar cuidadosamente y razonar con pulcritud. Si hay disparidad entre una convicción y una observación, es prudente confiar en lo segundo.
b) Los sentidos no tienen en sí mismos nada de vil o engañoso; por el contrario, son la mayor fuente de placer y conocimiento. La tarea de la conciencia en general es elevar los datos del sentido a conceptos, mostrando la íntima compenetración de lo sensible y lo inteligible.
c) El universo real no es algo sometido a una normatividad trascendente —como obedecer al Bien o la Belleza en abstracto—, sino el fundamento del que se deriva cualquier normatividad. En vez de depender el mundo de la perfección, son la perfección y la imperfección quienes dependen de él.
d) El principio de lo real es el ser como determinación física suprema, como «entidad» *(ousía).* Pero esto absoluto que «es en sí y por sí se concibe» no está sometido a inmovilidad y trascendencia; no es tanto *el* ser como *los* seres o entidades, una colección de substancias particulares, numéricamente indefinidas, que se gradúan en función de su propia entidad.
e) El ser es una vida; la inteligencia es una vida. *Bíos* constituye lo común a las diversas cosas o substancias, incluyendo las estrellas y otros cuerpos siderales. En uno de los extremos de esa vida está el éter intelectual comprendiéndolo todo, libre por su sutileza, y en el otro piedras movidas a convertirse en polvo y barro. La oposición de esos extremos no merma la unidad del vivir, suspendida siempre entre la generación y la corrupción.

f) La perfección es definición, límite. Lo ilimitado es imperfecto, aunque optar por la nitidez suponga permanecer en la finitud de buena gana, pues la obra total del Nous —sea cual fuere— incluye inventar y superar la muerte, y el filósofo difiere de órficos y otros adheridos a un más allá por conformarse con ser finito, aprovechando el tiempo que la finitud inauguró para observar.
g) Sin perjuicio de que esto imponga lo discreto y la discontinuidad, el cosmos ofrece la más rotunda y constante demostración de que la regularidad de los fenómenos no está reñida con singularidades, un arreglo de flexibilidad infinita que le presta «ley», como dirá mucho después Peirce, y la continuidad del espacio y el tiempo.
h) Quizá ningún ser vivo, al menos de los sublunares, dispone como el hombre de un horizonte infinito hacia fuera y hacia dentro, donde los curiosos se ven recompensados aprendiendo ilimitadas cosas. Estos no se apegan a pervivir cargados de arrugas e impotencia, ni pierden el tiempo.

De articular tales criterios parte un discurso no afecto al aventurado, fantástico o desprovisto de ejemplos y pruebas. Su esencia es no conformarse con postular lo uno o lo otro, sino ambos y lo demás también, hasta alcanzar una unidad hipercompleja, punto de partida para cualquier planteamiento realista. Lo contrapuesto parte siempre de un tercero común, y el deber primario de la reflexión es ponerlo de manifiesto. Absolutizar uno de los lados, así como prescindir de la oposición concreta, condena a velarse la totalidad perseguida.

2. La ciencia de la lógica

Heráclito dijo que «uno es lo sabio, el juicio que gobierna todo de parte a parte», aunque «ser común a todos no impide a la multitud vivir como si cada uno tuviese su logos privado». Aristóteles se aplica demostrar ambas cosas con un rigor sin precedentes, y la *logiké* nace tan completa de su análisis como Atenea del cráneo de Zeus hendido por el hacha del divino herrero. Eso ahorrará a la Humanidad cosa distinta de adaptarla a la cibernética de circuitos electromagnéticos, cuya velocidad compensa —al menos por ahora— un retroceso al dualismo binario.

La proeza aristotélica fue aislar y definir la forma del pensamiento, abstrayéndola de elementos contingentes, y hacerlo con una riqueza de pormenores como la exhibida por el zoólogo y el botánico al describir sus respectivos objetos. Ya era sabido que discurrir o razonar *(légein)* articula lenguaje y realidad; pero solo él descubre que el discurso es una actividad tan definida como hilar o pintar, sujeta a medios y fines no menos recurrentes, y definida en principio por exclusión: razonamos cuando «no rezamos, mandamos o preguntamos».

También fue trascendental despejar el equívoco de que razonar pasa por renunciar a la percepción en mayor o menor medida, como si el error no partiera siempre de relacionar o combinar erróneamente aquello que los sentidos revelan. Aunque la razón humana deba analizarse a partir de la introspección, volviendo sobre sí, es también lo que abre y presenta la naturaleza, el instrumento *(organon)* de contacto con el mundo. Si los sentidos fuesen engañosos, la lógica sería logomaquia solipsista, incapaz de llegar a lo juzgado por ella; pero Aristóteles está dispuesto a demostrar lo contrario: que logos es a todos los efectos el agente de physis, lo autoconstituido, y sus operaciones ponen de relieve el acontecer real.

Más precisamente, la lógica investiga la verdad en abstracto, antes y después de cumplirse momento a momento a través de existentes determinados, y el original aristotélico se distingue de variantes escolásticas, simbólicas y matemáticas por no perder de vista nunca el contenido concreto de sus términos. «Los hombres son mortales», por ejemplo, resulta incondicionadamente veraz, aunque no así «algunos hombres son esclavos», pues libertad y humanidad resultan indisociables, y esclavitud es un predicado incoherente para el sujeto hombre. Por lo demás, esta diferencia entre lógica especulativa y lógica formal no afecta al uso más destacado del hallazgo aristotélico en nuestros días, que ha sido incorporarlo a la gestión de datos informatizados.

Allí opera como lubricante de maquinaria, amortiguando un desgaste que en este caso no afecta a juntas y codos sino al desarrollo iterativo de algoritmos, preservándolo de incongruencias equivalentes a la fricción. Hasta desembocar en este resultado irán surgiendo albures, presididos por la desvirtuación del propio *Organon*, cuyo sencillo y grandioso empeño fue poner orden entre locución y existencia, dos esferas infinitas donde lo racional se despliega a través de momentos análogos a estratos geológicos y capas de tejido. Esa morfología del logos permitirá diseccionar la

incoherencia, y desembocó en una teoría del sofisma que enseña a desactivarlo caso por caso.

Con todo, el estado lacunario y desordenado de sus textos, añadido a la complejidad y el detalle de cada sección, contribuirán a crear una teoría escolástica del silogismo que desde el Renacimiento está sumida en justificado desprestigio, pues convertir el *Organon* en manual casuístico ancló los hallazgos a una combinatoria bizantina [19] . Repasar sus análisis sobre tal o cual figura del silogismo nos devuelve al fastidio sentido por Bacon, Descartes y tantos otros ante una montaña de minucias, cuyo ir y venir contrae la secuencia del sentido a irrelevancias, perdiendo de vista el dinamismo de la mediación.

A efectos de distinguir tesis veraces y falaces, las figuras escolásticas reducen el hilo lógico a una hebra, aunque hasta eso podía ser crucial para guiar ciertos procesadores mecánicos. La conexión decisiva a tales efectos —cuando acababa de inducirse por primera vez la corriente electromagnética— remite a un rendido admirador de Aristóteles, George Boole, que en 1845 renovó la silogística medieval sin pretenderlo, comprendiendo las ventajas de reducir las operaciones a ceros y unos. Borrar el término medio permitió sumar, restar, multiplicar y hasta dividir elementos del juicio, casi como si fuesen números, aunque todo siguiera dependiendo del nivel alcanzado por la técnica.

De ahí que el álgebra de Boole pasara por ser una extravagancia tan elegante como inútil hasta los años treinta del siglo XX , cuando se tornó imprescindible para enrutar líneas telefónicas y sistemas análogos, habilitando el aparato teórico con el que fue roturada la era digital. Tanto Boole como Frege —un matemático algo posterior, padre de la llamada filosofía analítica [20] —, siguieron siendo tributarios de Aristóteles no solo en función de desarrollar el campo lógico, sino por retener conceptos como inferencia, término o proposición, entre otros muchos. Lo radicalmente distinto del tratamiento algebraico y el especulativo en esta materia es tomar sus enunciados como símbolos intercambiables o como cosas efectivas, y, en consecuencia, incluir o excluir el término medio, restringiendo o ampliando el principio de contradicción tomado como referencia.

La teoría del juicio

El *Organon* presenta el principio de contradicción como «evidencia natural», advirtiendo que un hombre no es un barco, pues «resulta imposible que la misma cosa sea y a la vez no sea». Aunque haya un movimiento eterno en el mundo, y la substancia sea ante todo actividad, joven no es viejo, día no es noche, nube no es lago. El joven se hace viejo, el día deviene noche, la lluvia mantiene el lago, sin perjuicio de que unos y otros sigan teniendo «entidad». Resulta tan vano querer privar de entidad a lo transitorio —imaginándolo mera copia de otra cosa, al modo platónico— como pretender que algo sea al mismo tiempo lo contrario de otra cosa cualquiera.

Pero aplicado al discurrir *(légein)*, el principio de contradicción resulta ser también el de la consecuencia: decir «algo» es ya decir «algo más». Decir pone de relieve algo sobre algo, lo expresa, y en esa medida es un juzgar susceptible de examen. Su esquema verbal más simple es la «proposición» o *logos apofantikós* —compuesto de *faino* («aparecer, poner de manifiesto», raíz de fenómeno) y *apó* («a partir de»)—, que se distingue del ruego, el mandato y la pregunta porque «concierne solo al conocimiento». Más aún, proponer resulta siempre de cierta composición *(synthesis)* formada por dos tipos de elementos:

a) Algo que «significa sin tiempo», llamado «nombre» *(ónoma)* y también «sujeto» *(hypokeímenon)*, en el sentido de apoyo o base sobre la cual se sustenta otra cosa.
b) Algo que «implica tiempo» y se sigue o predica de lo primero, llamado *réma* y traducido por «verbo», aunque signifique «asunto», «suceso».

En «la rosa es una flor», por ejemplo, el *ónoma* es«la rosa»y el *réma* «es una flor». El nombre, sea cual fuere, constituye el elemento que está puesto como cosa subyacente o supuesta (de ahí *subjectum*, traducción latina de *hypokeímenon)*, y de ahí significar «intemporalmente». Puede ser un individuo o una determinación, pero no está puesto como determinación, sino como «fundamento» (la traducción más frecuente de *hypokeímenon*), y en esa medida simplemente «es» o tiene «ser». Esto se observa si decimos, por ejemplo, que «los cuerpos son divisibles»; podemos también decir que «los divisibles son cuerpos», aunque en el segundo caso violentamos el hilo lógico, invirtiendo arbitrariamente los términos.

El predicado, en cambio, es lo que le acontece a ese nombre, la determinación en cuanto tal, e implica devenir por partida doble. En primer lugar, porque al no ser el elemento supuesto, sino el atribuido a él, comprende, además del «es», el fue, el será y sus afines. En segundo lugar, yendo más al fondo, porque la «composición» creadora del juicio implica un tránsito. Al afirmar *S* es *P* rompemos el círculo de la tautología (Ses S, «la rosa es la rosa»), extrayendo al sujeto de una identidad vacía.

«La rosa es una flor» significa también que ya no es tomada como un nombre, ni como un «esto» indefinido, sino como especie de un género, que ya no es tanto la rosa como cierto tipo de flor. «Yo soy blanco» significa que ya no me tomo como mero yo, sino como hombre blanco, que incluye tanto la precisión general del humano como la diferencia específica de una raza entre otras. De ahí que, en general, el juicio plantee como determinación *(eidos)* algo que se ofrecía solo como fundamento *(hypokeímenon).* Pasar de lo uno a lo otro implica duración, cumplimiento, generación y combinación, cosas sinónimas en todo caso de «tiempo». El predicado asume ese dinamismo incorporando un «todo lo demás» que consuma el juicio como compuesto («sintético»).

La retórica versa también sobre el discurso, aunque solo para influir sobre otros con resortes emotivos, ignorando por eso lo apofántico o revelador de cualquier juicio. Si nos atenemos a esto último comprobamos para empezar que las proposiciones son universales —cuando al sujeto le pertenece esencialmente el predicado, como a «caballo» el atributo «animal»—, y particulares cuando le pertenece por accidente, como si de caballo se predican cosas como grande, flaco, etcétera. También cabe hablar de proposiciones singulares, allí donde el sujeto sea un individuo concreto, aunque Aristóteles observa que la predicación seguirá siendo o bien universal o bien particular en el sentido recién expuesto.

Por su cualidad, los juicios son positivos y negativos, dependiendo de que la determinación se obtenga incluyendo o excluyendo el predicado en el sujeto. «Eterno», por ejemplo, solo puede predicarse excluyentemente cuando se trate de un ser vivo concreto. La alternativa a lo uno o lo otro es que *ónoma* y *réma* sean heterogéneos, deparando juicios infinitos como «la gravedad es azul», o «el plomo no es melancólico», un tipo de proposición cuya incongruencia parte de recaer una y otra vez en lo «indefinido».

Atendiendo a su modalidad, los juicios contienen una relación simplemente posible («Fulano será un buen ingeniero»), una relación

existente («el agua está hirviendo») y una relación necesaria («dos y dos son cuatro»), aunque solo será iluminadora o apofánticala proposición «categórica», donde el nexo de los términos es universal, afirmativo y necesario. Las demás pueden respetar la coherencia, y ser tan válidas como cuando decimos que el hombre no es un cuadrúpedo, o algunos son asesinos; pero el poder de convicción se reserva a aquellas proposiciones cuyo sujeto aparece determinado por sí mismo *(kath'autó)*, debido a alguna necesidad positiva y general.

Por otra parte, juzgar supone siempre ver algo «de cierto modo», y «el ser es uno sin perjuicio de decirse de muchas maneras». Esa diversidad reunida constituye su carácter «analógico», donde caben tanto la unidad como la diferencia, y Aristóteles enumera hasta ocho «categorías» a efectos de «prestar asunto» y «decir de acuerdo con»: substancia, cantidad, cualidad, relación, espacio, tiempo, pasividad y actividad. Por su parte, la substancia no es tanto una manera de ser como el ser mismo, supuesto por todos los otros —lo veremos a propósito de su ontología—, mientras el resto puede comprimirse en cuatro «tensiones» (cantidad/cualidad, espacio/tiempo, acción/pasión, absoluto/relativo).

Del juicio al razonamiento

En todo caso, reunir mediante categorías tiene dos formas recurrentes: una que pasa de algo determinado o condicionado a su principio, ascendiendo desde lo particular o accidental a lo general y necesario; y otra que desde los principios llega a lo determinado o condicionado, descendiendo desde lo general y necesario a lo particular y cambiante. Lo primero, llamado *epagogué* (de *epago*, «traer desde fuera», y también «ponerse en camino»), se conoce desde entonces como inducción.

La inducción resulta cronológicamente previa en el hombre, por ser «lo más claro para nosotros». Así, a partir de que hemos visto caer esto y aquello decimos que todos los cuerpos caen, y partiendo de no existir noticia alguna sobre cisnes verdes concluimos que no los hay. Su complementario es la deducción, que constituye «lo más claro en sí» y el procedimiento científico por excelencia. La inducción corre siempre el riesgo de ser incompleta, pues requiere agotar empíricamente cada conjunto. La deducción carece de esa falla, pero exige un grado superior no

solo de información sino de conocimiento —el propio moverse con soltura en determinaciones y principios, un terreno más abstracto—, y llega cronológicamente después.

Justamente en función de esas variantes o caminos, el acto de juzgar —la proposición— remite a una tercera cosa, bien porque está ya implícita o porque apunta a ella. Así como haber «algo» implica haber «algo más», al plantear la proposición como *synthesis*, vemos que ese algo más se convierte en verdadera conclusión («inferencia») cuando de diversas «síntesis» se sigue algo no solo adicional, sino nuevo. En vez de una composición de nombres y predicados, la inferencia se verifica entre juicios y juicios, siguiendo la concatenación que Aristóteles llama razonamiento *(syllogismos)*, definida a su vez como «discurso donde, una vez establecidas algunas cosas, resulta necesariamente de ellas —por ser lo que son— otra distinta de las establecidas».

Un silogismo aristotélico es: si Acabe entero en B(como caballo en animal, o punto en línea) y Bcabe entero en C (como animal, en viviente, y línea en plano), A cabe entero en C. También podemos decir que si Ano pertenece a ningún B, y B pertenece a todo C, C no pertenece a ningún A. Lo propiamente nuevo es captar en Ay C lados o extremos deun «mediador» *(méson)* solo implícito en la conclusión, cuya pertinencia o impertinencia decide la validez de cada razonamiento. Asegura además hacer ciencia, en vez de acumular opiniones arbitrarias sobre esto o lo otro, porque la mediación en general marca la frontera entre meras sensaciones y sensaciones fundadas. Un pasaje de *Analíticos Segundos* explica:

> La vivacidad de la inteligencia es su facultad para descubrir instantáneamente el término medio. Es el caso, por ejemplo, de que viendo cómo tiene la luna su lado brillante vuelto siempre hacia el sol comprendemos la causa del fenómeno, que es recibir la luz solar. O si observamos a alguien ocupado en hablar con un hombre rico adivinamos que le pide dinero prestado. Es también el caso de adivinar que el fundamento de la amistad de dos personas consiste en tener un enemigo común. En todos estos casos bastó ver los extremos para conocer también los términos medios, que son las causas.

Irónico por los dos últimos ejemplos —los menos evidentes de cuantos cabía elegir—, el párrafo sugiere que su contexto pudo ser una clase, donde esa pausa cercana al chiste amortiguó el vértigo de proponer la causalidad como mediación. También en *Analíticos* leemos que «el principio de los silogismos es idéntico al de toda producción *(poiesis)*», subrayando que la diferencia entre lógica y física no es versar sobre substancias distintas, sino atenerse en un caso a su manifestación discursiva y en otro a su

manifestación material. En ambos ámbitos, la esencia del proceso es una mediación de lo inmediato, un devenir, donde lo posible va tornándose efectivo.

Lo que en el juicio es simple incoherencia pasa a ser confusión categorial en los razonamientos, y Aristóteles agrupa la multitud de respuestas ofrecidas por Sócrates a interlocutores capciosos bajo la rúbrica «argumentos sofísticos», donde entran las aporías de Zenón, juegos verbales de los megáricos, figuras retóricas, los llamados silogismos dialécticos y, en general, todo tipo de deducción incorrecta. Su refutación pasa por mostrar que no fueron inferidas de la primera hipótesis, respetando las etapas intermedias, y o bien faltan conexiones o alguno de los términos se utiliza abusivamente. Unas veces, por ejemplo, se toma como determinación particular negativa y de seguido como universal, o a la inversa, o saltando de lo necesario a lo problemático, de lo posible a lo efectivo, etcétera.

El caso más habitual de atropello a la coherencia es ignorar que solo de premisas universales afirmativas pueden inferirse toda suerte de conclusiones legítimas. De algo particular afirmativo solo cabe inducir algo particular negativo, y de esto último nada en absoluto. Esa regla de oro defiende de sujetos hipotéticos, que violando al tiempo orden lógico y sentido común se arrogan la condición de manantiales creativos. En la Antigüedad su paradigma fue el Todopoderoso, un individuo tan falto de presencia física como dueño de todo, y en los tiempos modernos un sujeto revolucionario coincidente con el hombre «auténtico», otro individuo caracterizado por la privación, que sus fieles definen unas veces como no egoísta y otras como masa.

Toda suerte de substancia negativa había tropezado con la positividad del espíritu helénico, reforzada por la conciencia del cosmos como autoorganización; pero Platón acababa de plantear la más refinada variante del dualismo, viendo en el ámbito físico la copia dolorosa por imperfecta de un más allá radiante y, sin recurrir nunca al enfrentamiento personal, Aristóteles muestra cómo la idea puede recobrar su inmanencia convirtiéndose en concepto *(horós)*, última etapa en la secuencia deductiva derivada del principio de contradicción.

La idea llega a lo concreto manteniéndose en la universalidad, y el concepto es eso mismo como específico también, incorporando la particularidad. En otros textos precisará por qué las substancias físicas no se

explican de manera verosímil como copias de ideas, sino más bien estas como metáfora de aquellas, y a efectos del *Organon* basta demostrar que los conceptos se gradúan por densidad de contenido. El de área geométrica se resuelve en base multiplicada por altura, mientras los de virtud o polis no admiten sencillez pareja. En todo caso, lo fundamental era inferir la *logiké* del logos, convirtiendo la razón en razonamiento, y el principio de contradicción en sistema de las consecuencias. Recobrado como anatomía del discurso, razonar podrá enseñarse a cualquiera con un mínimo de paciencia y atención, considerando sencillamente el hilo de la inferencia legítima.

XIV. LA CULMINACIÓN DEL SABER ANTIGUO (2)

El texto llamado *Metafísica* comprende catorce libros llamados en realidad protofilosofía o «saber primero», cuyo objeto consiste en describir lo que no es teoría o ciencia sino teoría de la ciencia, una *episteme* atenida a «los primeros principios y las últimas causas», que parte de examinar «el nexo entre ciencia y experiencia» y empieza reconsiderando el destino humano:

> Todos apetecemos por naturaleza saber, como prueba el goce de los sentidos, cuyas sensaciones amamos por sí mismas, prescindiendo incluso de utilidad alguna […]. Los animales viven a través de percepciones memorizadas, pero nuestra especie vive además del arte *(tejné)* y el raciocinio.

Común a los seres vivos, la experiencia se distingue «apenas» de la actividad artística y científica, aunque ser siempre subjetiva la prive de universalidad, que es el elemento del arte y la sabiduría. Por lo demás, estos segundos están expuestos a la fragilidad de lo meramente teórico, mientras pertenecer al elemento de lo particular asegura a la experiencia mantenerse siempre unida a la veracidad. Sin su *praxis* el pensamiento acaba desembocando en alguna modalidad de dualismo, destino invariable de las elucubraciones cuando desfallecen ante lo más arduo —que es reconocer la negación como parte del proceso positivo—, y trasladando esa dificultad del interior al exterior inventan un contrario del ser objetivo, que una y otra vez resulta ser alguna entidad metafísica. Ese desfallecimiento lleva a suponer que la ciencia del por qué último

> … sería privilegio divino, como alegó Simónides, y el hombre debería contentarse con la servidumbre so pena de evocar la envidia divina *(Némesis)*. Pero la deidad no puede ser envidiosa, y —como dice el proverbio— son los poetas quienes mienten a menudo.

1. La substancia y sus accidentes

Cabría imaginar que Simónides fue un extravagante, pero Yahveh se autodefine repetidamente como «dios celoso», y no hay duda de que en distintas latitudes la envidia [21] se asocia con justicia divina. A eso objeta Aristóteles que la deidad solo puede concebirse como «bien general», al modo socrático; que «la ciencia más honorable» versa sobre dicho «bien», y que lo impío es identificar al dios con alguien sentimentalmente inseguro. Componiendo un tratado sobre lo que hay «en última instancia», se propone devolverle su condición de inteligencia cósmica, y empieza pasando revista a «lo pensado por los antiguos sobre el asunto», a lo largo de cinco capítulos que son la primera historia razonada del pensamiento.

Tiene también la gentileza de empezar considerando lo propio del humano y el resto de los existentes, mediante un análisis de la substancia [22] que resuelve de un plumazo el galimatías derivado de tomar el lenguaje al pie de la letra, y asumir el movimiento como tránsito del ser al no ser, para a continuación declararlo imposible, como argumentó entre otros Zenón de Elea. Lejos de ser imposible, explica, el movimiento expone la realidad de un cambio *(metabolé)* que en esencia se reduce a generación y corrupción, suscitando entretanto una infinidad de substancias cuyas modalidades serán «accidentales» *(symbebekota)* cuando conciernan a cosa distinta de aparecer o desaparecer.

Al situar este tratado después de la *Física*, Andrónico contribuyó también a perder de vista que Aristóteles se propuso ante todo zanjar equívocos, y que a tales efectos presentó un punto de vista inédito, precedido por la célebre presentación de la analogía, pues el ser es uno pero se dice de muchas maneras. Leyendo el *Corpus* como sugiere su compilación, dejaremos para el final el punto de partida, aunque es allí donde se zanjan toda suerte de malentendidos con la aclaración oportuna:

> El familiarizado con los fenómenos naturales puede apoyar sus teorías sobre principios que admiten un desarrollo amplio y coherente. El devoto de las discusiones abstractas, en cambio, está dispuesto a dogmatizar partiendo de unas pocas observaciones, y así vemos al platónico argumentar que debe haber magnitudes atómicas, porque en otro caso se seguiría tal o cual cosa para el triángulo […]. Conviene explicar que en un sentido las cosas llegan a ser desde lo contrario, aunque en otro llegan a ser siempre a partir de lo que es. Llegar a ser, devenir, presupone algo que es en potencia pero no en acto, indicado unas veces como «ser» y otras como «no ser».

Nos hipotecaremos a juegos de palabras mientras el cambio no se asuma como evidencia absoluta, y pasemos de cavilar sobre su posibilidad o imposibilidad al «fundamento real y preciso» [23] del propio cambio, investigando los cuatro «lados» o momentos representados por lo particular, lo universal, la materia y la forma. Individuo y género están ya presentes en la cosmovisión platónica, y Aristóteles sugiere que prestar más o menos entidad a uno u otro es una elección dependiente del carácter. Platón acababa de argumentar la preeminencia del arquetipo, y él opta por ver en toda suerte de universal abstracto una substancia sobrevenida o «segunda», entendiendo que «toda obra práctica, y toda creación *(poiesis)*, se refieren a lo individual».

Pasar de lo imaginario a lo efectivo requiere «totalidades concretas», asumidas individualmente, que deparan «no ya carne y hueso, sino cierto tipo de carne y hueso», un grado de especificidad vedado por completo a los universales. Su ausencia de pormenor contrasta con el detalle infinito de los individuos particulares, que siendo seres vivos —desde la Tierra al más humilde de sus pobladores— están abiertos a ilimitados cambios sustanciales y accidentales.

La materia, la forma y el proceso

Pero la prelación entre concreto y abstracto es un debate estéril, comparado con el de tener en cuenta los otros dos lados de la substancia, que Aristóteles incorpora al discurso sirviéndose para materia de *hylé* —un sinónimo de madera y leña—, y para forma de *morphé*, un sinónimo de perfil y aspecto que a veces sustituye por eidos (idea). Ambos términos se han incorporado no solo al habla sino al sentido común, y convertir en inteligible todo un orden de cosas antes inefable refuerza la impresión del Estagirita como una especie de extraterrestre, desembarcado para ampliar los horizontes del conocimiento humano. Sin embargo suele omitirse que tanto *hylé* como *morphé* remiten al concepto quizá más profundo y sutil de los suyos, resultado de analizar el movimiento como tránsito de la potencia *(dynamis)* al acto *(enérgeia)*.

Para vislumbrar esa perspectiva era preciso descubrir el margen *indeciso* aparejado a todo movimiento, que al formularse como hiato entre posibilidad y efectividad iluminó simultáneamente el lado material o

indeterminado de la substancia y el formal, resumido en su definición. Mucho más adelante, la mecánica cuántica nacerá precisando que «la onda probabilística es una versión cuantitativa del viejo concepto *potencia* de la filosofía aristotélica» (Heisenberg) [24] , y es por eso curioso que algunos profesores actuales de filosofía sigan imaginando la materia como elemento físico determinado. Lejos de ello, *hylé* es la arcilla como material de los ladrillos, material a su vez del albañil, hasta desembocar en alguna construcción, y lo que su concepto expone es el proceso en cuya virtud unas substancias se incorporan otras, y son incorporadas por ellas, explotándose recíprocamente.

Bastó eso para advertir que dicha operación afecta al conjunto de lo real, y que tampoco hay materia desprovista de *morphé*, «ese vaso receptor de vino distinto cada día». La forma es sello tanto como la materia lacre, y en vano buscaremos por el cosmos una sola existencia amorfa, pues «hasta la más insignificante mota revelada por un rayo de luz, móvil siempre a despecho de estar el aire quieto», reúne determinaciones pasivas y activas, materiales y formales, siendo por tanto un compuesto «hilemórfico». Dicha *synthesis* no solo introduce un grado superior de precisión analítica, sino algo tan pasado por alto en la noción de individuo físico como lo simultáneo de ser para sí y para otro, lo uno afirmando cierta singularidad y lo otro indiferente a ella, como el ladrillo al transformarse en muro.

La arcilla y cada una de sus metamorfosis siguen siendo substancias, tan definidas como el albañil o el arquitecto, y lo esencial fue detectar en todos una carga variable de *hylé*, que ocurre «en el punto medio de posibilidad y efectividad». Partiendo de entidades elementales como el agua y el aire, las hipótesis cosmológicas griegas se habían ido depurando con hallazgos como lo ápeiron, la proporción cuantitativa, logos, átomos, nous e idea de las ideas; pero el principio hilemórfico tiene sobre esas intuiciones la ventaja de confundirse por una parte con el simple curso de las cosas, y por otra depararle al devenir una meta inmanente. Esa meta es «una penetración progresiva de la materia por la forma», que guía el curso cósmico «actualizando» cada existencia mediante su «puesta en límites».

2. De la idea al concepto

Una naturaleza hilemórfica es lo propio del mundo concreto, donde ilimitados individuos van sirviéndose los unos de los otros sin dejar de perseverar en su propia singularidad. Evidente en todos sentidos, preguntarnos cómo tal cosa pudo mantenerse inexpresa pone de relieve la hondura analítica requerida a veces por las propias evidencias, pues ni siquiera Heráclito encontró modo de sustantivar la amalgama de acción y pasión aparejada al movimiento. Con todo, tan memorable como la síntesis de momentos previamente disociados fue que con ella se consolidase también una diferencia no sostenida sobre polos —bueno y malo, verdadero y falso, atractivo y repulsivo— sino sobre el deslinde de información y ruido, piedra miliar de la asepsia científica. Si se prefiere, fueron materias y formas *encarnadas* las que disolvieron como un azucarillo el fundamento de la vaguedad en general, fruto siempre de preferir alguna monotonía a la cambiante precisión.

El teorema de Shannon; acabará planteando en términos de pulsos eléctricos que cualquier manejo de un mensaje reduce su contenido de información. Sin embargo, todo este orden de cosas se mantuvo en ángulo ciego hasta que discernir *dynamis* de *enérgeia* permitió también correlacionar veracidad y nitidez, planteando su inverso como ruido o reiteración. Los observadores previos no llegaron al grado de abstracción requerido para mirar con semejante distancia, quizá porque a ninguno le apasionó tanto el detalle, y tampoco anduvo tan entusiasmado por escudriñar cada rincón de lo real.

Platón planteó la corporeidad como alienación, reservando el ser para sí al más allá, y Aristóteles cavilará dos décadas —acuñando hasta ocho nuevos conceptos para explicarse [25] — antes de objetar que esa construcción ignora la trama tejida por los nombres propios. Experiencia y reflexión le enseñaron a refinar la idea elevándola a concepto —aquella determinación capaz de retener lo universal sin descartar su particularidad—, y el fruto de ello fue un discurso especulativo sobre lo concreto, prologado por la propia teoría hilemórfica como modelo de criterio secularizado, que ciencias específicas desarrollarán sobre cada zona del acontecer. A partir de entonces los datos podrán jerarquizarse a sí mismos, en función de la luz que unos arrojan sobre otros, patentando un saber objetivamente irónico en función de su autonomía.

Los espacios siderales interpuestos por Platón entre el original y la copia delatan el tipo de conclusión «dogmática por partir de unas pocas

observaciones», pues lo que subyace al divorcio de cuerpos y almas no es independiente de ansiar inmortalidad personal. Pero el mismo medio físico que su maestro percibe como cárcel lo experimenta él como maravilla inagotable, y se felicita de que el fundamento último sean individuos sujetos a erosión —desde una colonia de hormigas al hombre, o el planeta—, cuya esencialidad compensa ser meros sillares en la obra infinita. Vivir equivale ciertamente a morir un día, aunque nadie razonable lo planteará en términos patéticos, como si la finitud fuese una condena, y hubiese escapatoria hacia alguna realidad no irreal.

Sentirse en el cosmos como en casa es un rasgo del alma helénica, sostén de logros científicos, artísticos y cívicos inaccesibles para espíritus misantrópicos como el oriental, o abiertamente lacrimosos como el órfico, que disuaden de obras prácticas con algo no solo hipotético sino contraído a esquivar la finitud. Retomando la identidad socrática de ser y hacer, Aristóteles advierte que el problema recurrente del más allá es condenarse a carecer de ejemplos observables. Tanto el abismo entre lo sensible y lo suprasensible como los puentes tendidos entre esas instancias descansan sobre una u otra inanidad, pues nada cierto e incluso incierto cabe inferir de objeto definidos por algún no-algo, perpetuamente incapaces de transitar a su enérgeia.

La positividad y la efectividad descansan sobre «las sensaciones amadas por sí mismas», paralelas al orgullo de crear belleza, descubrir virtud y emprender reformas. Este talante, que sería casi una obviedad para Solón, Hesíodo y Pericles, no lo es tanto cuando Alejandro consienta ser divinizado, y es con la carga de haber sido su preceptor como vuelve a Atenas Aristóteles para fundar el Liceo, mientras publica una *Política* afín a las libertades y garantías democráticas. Autócratas como Dioniso de Siracusa podrían tomar tal cosa por alta traición; pero la década dedicada a Alejandro previno en buena medida el cliché del príncipe envanecido, y solo ocasionalmente se permitirá actos infames, manteniendo por lo demás el compromiso de universalizar la tradición helénica.

Aunque ese texto se diría su principal aportación al civismo, un peso comparable tuvo y tiene el ejemplo ofrecido como sabio. En efecto, saber es todo menos un bien escaso como el oro o el agua potable, y nada impide imitar a un modesto padre de familia como Sócrates, o a un profesor como él; pero quienes gozan aprendiendo —hasta ignorar cualquier otra ambición— encarnan algo tan raro como útil, para ellos mismos y para los demás.

Hermanados por aprovechar el *conócete* emanado de Delfos para encontrarse efectivamente, Sócrates y Aristóteles devolvieron el obsequio planteando el saber como valor absoluto, y viviendo alegres con eso solo día tras día. La ética del conocimiento desarrollada por las Escuelas parte expresamente de dicha ejemplaridad, y el grado en que incomodó al necio se mide por su recurso a la persecución, consumada en el caso del primero y frustrada en el del segundo.

Por lo demás, el Sócrates platónico se identifica en buena medida con un renunciante oriental, y solo sus Escuelas preservarán otra imagen. Aristóteles encuentra una Atenas todavía más receptiva a la espiritualidad órfico-pitagórica, y ni siquiera perder gran parte de su obra borrará el desprecio que le inspira ese puritanismo autoritario. Soñar no ahorra hacer, declara a la menor ocasión, y cualquier mundo ajeno a desgaste abona un melodrama tan arbitrario como sesgado, donde venerar la exactitud abstracta manda al matemático percibir los decimales infinitos o los sólidos irregulares como monstruos, y al ontólogo identificar la existencia real con infortunio, maldiciendo el proceso de generación y corrupción.

Aunque pudo mostrar su desacuerdo con toda suerte de esquema salvífico, rechazando sin más la actitud idealista, haber profundizado en la dialéctica le permitió una refutación de profundidad y contundencia inigualada, que parte del idealismo como propedéutica idónea para empezar a pensar. Admitido esto, empezar y continuar solo serán idénticos si el pensamiento se degradase a creencia, pues en cualquier otro caso irá espontáneamente de lo simple a lo complejo, y de lo sectario a lo ecuánime, hasta convertirse en realismo. No contento con formularlo abstractamente, su teoría hilemórfica enseñó a instalar la esencia en la existencia, inaugurando la modalidad más desapasionada del análisis: aquella que deslinda lo redundante de lo sintético, y relega cualquier información espúrea al estatus de ruido.

Otras determinaciones de la physis

Aunque pueda parecer inverosímil, el renombre científico de Aristóteles no descansa tanto en lo repasado hasta ahora —el *Organon* y la teoría del movimiento— como en conceptos todavía no expuestos, empezando por la unidad de antecedentes y consecuentes que llamó *aitía* y traducimos por

«causa», objeto de un análisis aceptado por la posteridad sin el más mínimo retoque:

> Causa primera llamamos a la substancia y a la esencia necesaria, pues el por qué se reduce en última instancia a la razón. La segunda causa es la materia o fundamento. La tercera es la causa eficiente, esto es, el principio del movimiento. La cuarta es la causa opuesta a esta última, el objetivo que constituye el fin de cada generación y de cada devenir.

Él mismo precisa que los milesios plantearon la causa material y la eficiente, Platón la formal, y la final fue barruntada por Anaxágoras, aunque ninguno percibió su *holos* o totalidad, más adelante aludida como cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Algo después —todavía en los libros conocidos como *Metafísica* — somos informados de «una remota tradición superviviente a través de mitos», que podría considerarse superstición aunque él la tenga por digna de recuerdo, a efectos de rematar su análisis de «la entidad»:

> Esa tradición afirma que las substancias primeras son dioses, y lo divino abraza a la physis entera. Todo lo demás fue añadido más tarde, para persuadir al vulgo, colaborando con las leyes y el interés común.

No obstante, las substancias individuales se gradúan por su *theos* o divinidad, pues así como no hay una materia desprovista enteramente de forma, sí hay cierto «quinto elemento» fluido, elástico e ingrávido, que es el actor más «noble» y «manifiesto» al tiempo, al operar como una inteligencia que atraviesa lo real de parte a parte, demasiado etérea para verse frenada o desviada por cuerpo alguno. *Bios theoretikós*, vida contemplativa, libre de las limitaciones inherentes a cualquier sujeto personal, impulsa del modo más perfecto o económico, que es desde dentro, «como mueve el objeto amado». Esa vida, «más sutil que la propia luz», se distingue de los demás factores causales porque «discierne» en vez de «forzar» el curso de las cosas, persistiendo como finalidad inconsciente y espontánea del conjunto.

En el tratado *Sobre el cielo* corona la autorregulación cósmica como «ser por sí» *(kath autó)* paradigmático, que se extiende también más allá del círculo donde están engastadas «las estrellas fijas», como último cinturón de la substancia. El firmamento «es uno y sin comienzo o fin de su duración», aunque lo original del Estagirita no es postular la eternidad del universo, sino advertir que el medio de los medios, el quinto elemento, es un pensamiento objetivo que opera por inteligencia o *entelegeia —en telos ejein*, «poner en límites/fines»—, merced a la cual cada entidad existe

«informándose». Llamada más adelante cosmología del «estado estable», esta perspectiva constituye el adversario nuclear del creacionismo, que debuta con el primer párrafo del *Génesis*, se rearma exponiendo el sistema newtoniano del mundo, y preserva hasta hoy una hegemonía académica a través de la llamada teoría estándar [26] .

Mucha más trascendencia que el quinto elemento como factor cosmológico tendrá el análisis aristotélico de la causa incausada, sobre el cual descansa gran parte del argumento favorable a la existencia de un dios único. Puesto que todo lo movido postula un motor, movido a su vez por otro y otro, cabe suponer que habrá un «motor inmóvil» al término, que Aristóteles identifica con el pensamiento diseminado en los compuestos hilemórficos, como acabamos de ver. Sin embargo, es difícil hallar el más remoto parentesco entre esa inteligencia objetiva y un individuo que manda ser obedecido en todo y para todo, arbitrando castigos capitales para apóstatas e infieles.

Su condición de omnipotente y omnisciente tampoco se apoya en algún razonamiento aristotélico, sino solo en la batería de represalias previstas para quien lo ponga en duda, y por eso mismo tampoco resulta discutible que el Estagirita puede considerarse el pensador más desvirtuado de todos los tiempos. Antes o después, los monoteísmos con aspiración ecuménica comprenden que incorporar el *Corpus* a su credo les preserva de parecer disconformes con la perspectiva científica; y desde entonces no habrá manera de evitar que la parte pase por el todo, y lo esencial se torne irrelevante. Convertido por el islam y la Iglesia católica en el paradigma del saber, nos preguntaremos en vano cómo Nous poietikós pudo identificarse con Yahveh y Alá, cuando el primero informa el cosmos y los segundos convierten la realidad en escenario para un drama de salvación circunscrito a los humanos, donde solo saldrá bien parado quien cultive lo inverso del sentido crítico, prefiriendo creer a ver.

Para un investigador como el Estagirita, que las infinitas manifestaciones de la naturaleza sean pretexto de otra cosa, y ella misma un accidente pasajero, constituye el más ingrato de los delirios, y aunque no sospechara hasta qué punto llegaría a ser hegemónico no dejaba de estar implícito en el idealismo. De ahí que distinguiese substancias primeras y segundas, un modo de invertir la relación entre originales y copias, advirtiendo que la realidad no espera el resultado de ceremonias adivinatorias, sino que procede autónomamente. Pero solo hemos pasado revista a parte de sus

investigaciones —las relativas a lógica, ontología y sentido del devenir—, que a despecho de ser mucho si se compara con lo aportado por otros pensadores dista de agotar su obra. Falta todo aquello que hoy llamaríamos ciencias del hombre —ética, derecho, política, sociología, antropología—, y el puente entre ambos bloques gnoseológicos lo deparan sus conceptos de órgano, percepción y proceso evolutivo, al ser quizá ante todo un biólogo, formado precozmente en anatomía. Sea como fuere, hasta él no encontramos nada parecido a un análisis sistemático de la vida en cuanto tal.

3. Estructura y función

Viendo en el cosmos «un impulso innato al movimiento», y tras despejar en la mal llamada *Metafísica* las deficiencias genéricas del metafísico, los ocho libros de la *Física* —y no pocos escritos adicionales incorporados a esa rúbrica— estudian «sus contenidos particulares» considerando ante todo el esfuerzo —el *erg* de *enérgeia*—, pues en vez de ir perdiendo ímpetu el hecho de que « lo engendrado sea imperfecto le mueve siempre hacia su principio», aunque sea de manera solo gradual. Para examinar el tránsito de existencias inferiores a superiores, su ventaja sobre el pensamiento previo es el propio concepto de finalidad objetiva, que al menos en los escalones iniciales no depende de cosa análoga a una voluntad consciente.

Por ejemplo, se cuida de aclarar que los dientes no son adecuados para masticar en virtud de algún designio ajeno a ellos mismos, sino porque los provistos de buena dentadura «sobrevivieron más». Prefigurando hasta ese punto el mecanismo de selección natural, supo que la biología estaba naciendo con él, y dependía de precisar cómo de lo aparentemente inanimado brotaron seres vivos, provistos de disposición y recursos para amortiguar el desgaste aparejado al contacto. De ahí empezar observando que su capacidad de respuesta a impulsos externos e internos les permitió afectar a otros, y precipitó eventualmente la transición hacia el ser humano, que favorecido por una proporción superior del quinto elemento se aligeró cada vez más de la inercia aparejada al mero viviente, y de la pasividad impuesta al animal por sus instintos y troqueles precoces.

Para describir ese proceso puso en circulación los conceptos de estructura y organismo, modalidades de orden progresivamente capaces de asumir un

intercambio de elementos con cada medio, que convirtiendo las impresiones en reacciones generalizaron y diversificaron el vivir en cuanto tal: aquella acción asumida como impulso interno incesante. Apropiándose esto y aquello, lo orgánico inauguró una interacción paralela a grados de sensibilidad, sin la cual todo desplazamiento mermaría las probabilidades de supervivencia [27] , bifurcándose en una gama de vivientes vegetativos y otra de vivientes propiamente sensibles o animales, cuyo denominador común es subsistir combinando capacidades de nutrición y reproducción.

Los segundos, cuya receptividad alcanza niveles de alta agudeza tras especializarse en tacto, olfato, paladar, oído y vista, no han desarrollado todavía la capacidad de juzgar sobre el sentido mismo, y solo con la especie humana aparece el «animal racional» —otro concepto aristotélico—, llamado a penetrar más profundamente en la definición de su materia. Aunque lo considere «solo probable», podría haber una esfera de inteligencias planetarias propiamente dichas, al ser los planetas seres vivos, cuyo movimiento de revolución exhibe un componente de «reposo» mucho mayor, hecho a «descansar cambiando». Los confines del universo deberían ser el sector sobreabundante en *nous*, porque la ausencia de materialidad minimiza el *erg* o esfuerzo inherente a pasar de lo posible a lo efectivo, por más que tanto esto como las inteligencias planetarias sean deducciones simplemente verosímiles, no experiencias.

En cualquier caso, lo singular del cosmos aristotélico es que el movimiento sea tan espontáneo como el amor, y la esencia esté en la existencia. El hecho de que todas las substancias primeras estén expuestas al automatismo mecánico —ejercido por presión, arrastre, etcétera— no excluye que cambiar las cumpla también, un aspecto inefable del mundo hasta explicitar la tensión potencia/acto. Curiosamente, las cosmologías ulteriores con aspiraciones científicas plantearán el movimiento como algo externo o impuesto, que invita a concebir una creación extra física, bien sea la atribuida al Pantocrator por Newton o al momento 0 de Weinberg, cuyo principio es lo imposible en principio [28] .

XV. LA CULMINACIÓN DEL SABER ANTIGUO (3)

El psiquismo aparece en el *Corpus* vinculado al análisis del nexo entre medios e individuos, y a la evidencia de que cualquier interacción mitiga lo implacable de los primeros, creando estructuras capaces de recibir y emitir señales, que llevadas a su *enérgeia* son almas o «principios internos de movimiento», comparables en cada cuerpo con «la visión y el ojo». Tanto la experiencia como el principio de economía sugieren que las almas nacen y mueren con sus respectivos cuerpos, pues «resulta claro que son inseparables», salvo a juicio de Platón y en última instancia del hinduismo, donde la justicia kármica impone una odisea de reencarnaciones. Gestionar ora los órganos de una mosca, ora los de un gusano, y así indefinidamente, condenaría las almas particulares a una apatridia tan eterna como ella misma; pero no estar donde está, y vivir alienada en su propia negación, es lo inherente al idealista, animado por un híbrido de intuición y anhelo.

El realista, cuyo daimon llama a explorar y explotar toda suerte de material, aduce que —a efectos de sobrevivir— los frutos de la observación son incomparablemente más útiles que los de la credulidad, aunque tampoco se engañe sobre las dificultades del asunto. En efecto, «obtener conocimiento seguro sobre el alma es una de las cosas más difíciles», comparable «con oír el impacto de algo sobre una masa de lana», y tras acumular observaciones sobre premisas y alcance de cada sentido, Aristóteles termina su *Sobre el alma* con un brusco «basta ya del tema», quizá porque no logró plantear el psiquismo con su hondura y originalidad habitual. De hecho, ni siquiera se ha hecho eco de la conciencia como flujo anímico, un elemento sustantivamente distinto de convicciones y datos empíricos.

1. El alma pensante

Al menos en parte, tal cosa puede atribuirse al rechazo que le produce mezclar ideas con alegorías, algo conocido de cerca por frecuentar el círculo órfico-pitagórico de Platón. Otro obstáculo —y este de naturaleza objetiva— proviene de ser un terreno donde la coincidencia de investigador e investigado dificulta en vez de facilitar, acumulando dilemas vigentes aun para el neurólogo, cuando se esfuerza por localizar facultades anímicas cartografiando el cerebro. Sea como fuere, es instructivo tener presente algo de lo expuesto en el tratado, que comienza analizando los cinco sentidos, a partir de una percepción definida como «capacidad para interiorizar formas desmaterializadas». Cada ventana sensorial ofrece aspectos de una naturaleza indiferente a ser percibida, y un viviente expuesto a penuria, taras congénitas y en general dolor *(ponos)*, aunque su instinto de conservación acepte sin vacilaciones cualquier revés.

En el caso del humano, ese esfuerzo por perseverar a toda costa se enfrenta además a la certeza de ser mortal, que sería exclusivamente fuente de amargura si no coincidiese con goces intelectuales añadidos a los sensuales, coronados por la dicha del sabio, el ciudadano práctico por excelencia. Salvo en épocas de barbarie aguda, donde prevalecen homicidas y demagogos, la sabiduría resulta estimulada por el hecho mismo de merecer alta estima, aunque las generaciones vayan aplazando asumir su ejemplo, o siquiera intentarlo con franqueza. Vastos periodos discurren privados no solo de muchos sabios sino de uno solo, y prefiriendo contemplarlo con asepsia analítica el Estagirita observa que «el principio substancial no penetra en todos de modo parejo». El consejo de la sabiduría solo prima realmente sobre el de la necedad entre quienes prefieren acumular conocimiento a otros bienes, y el empleo respectivo del tiempo basta para saber quién es o será quién.

Como *enérgeia* de funciones y órganos concatenados, el alma crece afinando sus sensores, y Aristóteles no tiene inconveniente en adoptar como eje expositivo el concepto platónico de las tres almas, porque —a diferencia de la opinión— el pensamiento especulativo se demora en cada asunto lo bastante como para captarlo de cerca y también en conjunto, logrando que pueda exponerse a sí mismo en vez de limitarse a aseveraciones de tal o cual observador. El rasgo básico del alma vegetativa platónica, por ejemplo, es circunscribirse a nutrición y reproducción; pero es una evidencia de

segundo orden si se compara con el entramado orgánico de las plantas, que contiene el germen de un desarrollo espontáneo hacia grados superiores de actividad, y en concreto hacia el alma que Platón llama sensible.

Este tipo de individuo añade al metabolismo y la reproducción un aparato perceptivo sin paralelo vegetal, lo bastante refinado como para que el movimiento deje de ser una imprudencia, y explorar se transforme en regla. Siendo un semoviente amparado por su propia agudeza sensorial, el impulso común a los seres vivos —la actualización de sus límites— lleva consigo autorganizarse hasta desembocar en el alma pensante humana, aunque Aristóteles vuelve a exhibir su don para prestar contenido preciso a toda suerte de abstracciones, e interpone en este caso la mediación representada por el tránsito de «sentir a juzgar lo sentido». Ese paso hacia el «entender» acelera sustantivamente la penetración del principio material por el formal, captando el contraste entre lo pasivo de la sensación y lo activo de la imaginación.

Por lo demás, el acto de imaginar tampoco es independiente de que los cinco sentidos hayan ido recombinando datos hasta evocar una especie de sexto —el «sentido común», otra expresión aristotélica en origen—, que está lejos de ser conocimiento científico, pero unifica los entendimientos singulares, deparando la primera inteligencia colectiva, y el primer freno para la imaginación delirante. No en vano de él proviene reconocer que los sentidos son siempre veraces, y los juicios tanto veraces como falaces. Por otra parte, las impresiones se padecen «sin la *hylé*» —sintiendo «blanco, suave, caliente o redondo en vez de nube, terciopelo, sol o pelota»—, y una vez contextualizadas por la imaginación pasan a ser memoria, una forma intangible de la substancia que la pone al abrigo de cualquier violencia mecánica.

Con ese catálogo empírico interiorizado, el entendimiento combina las figuras *(phantásmata)* que articulan sus percepciones parciales, y cuanto más ame la veracidad más reproducirá la obra de la razón o *theos*, poniéndose en camino hacia el sistema de las ciencias que Hegel identificará con «su cavilación antes de crear el mundo y un espíritu finito». El nous en potencia, que simplemente asimila todo, se conocerá desde el medievo como intelecto paciente, por contraste con un intelecto agente «separado e impasible», pues el primero nace y muere con el hombre, mientras el segundo es «siempre».

La dialéctica del conocimiento parte de la sensibilidad como impresión de otra cosa, reelaborada por el alma pensante gracias a un mundo interior de recuerdos, moldes típicos y categorías, cuyo fruto inicial es el sentido común. Pero al distinguir realidad e irrealidad comprueba que la imaginación se deja ofuscar fácilmente, arrastrada por deseos y prejuicios; y descubre también que lo otro en principio —la masa de presencias— no es ajeno al pensamiento, y contemplarlo reflexivamente constituye el modo de «participar» en el plan de la razón, inteligible e inagotable al tiempo. Una sensibilidad (fidedigna, aunque pasiva y de corto alcance) abona la fantasía (activa y amplia, aunque a menudo infundada), precipitando con ello la síntesis de exterior e interior que cada época considera saber objetivo *(epistéme)*, gracias al cual aparece también el mínimo de distancia crítica requerida para pensar el pensamiento.

Inteligencia y vida

Cumpliendo su programa de enseñanza sistemática, las nociones de biología y psicología completan el mapa filosófico de situación ofrecido por el Liceo, del que solo nos falta considerar la conducta específicamente humana, bifurcada en alma ética y alma política. Como no hay nada parejamente unitario y amplio, cada gobierno elegirá incentivar o desincentivar el plan aristotélico de estudios, y cuando lleguen las teocracias mesiánicas su reacción común será identificar el quinto elemento con el Omnipotente.

Con todo, esa conciencia lleva consigo un giro antropomórfico de radicalidad nunca vista, según el cual el cosmos sería un ente ilusorio, y el Juicio Final lo necesario y al tiempo justo. Invocar a Aristóteles como propedeuta de una realidad precaria no es por eso solo prescindir de una obra volcada sobre lo permanente del reino físico, sino burlarse más o menos expresamente de su renuencia a captar el pensamiento como algo superior o distinto siquiera de la vida. Hasta cuando alude a él como esencia y fin de los fines —intelecto agente— resulta ser «vida contemplativa», bios theoretikós, precisamente lo menos afín a la deidad del mesiánico, que se relaciona con el universo como el amo con el siervo.

Cifrar lo absoluto en cierta voluntad personal, transmitida a la especie a través de profetas y delegados suyos, pasa por alto la vida en cuanto tal, un

reino de presencias autoproducidas que suscitan ejemplares cada vez más complejos, y menos expuestos por tanto a erosión exclusivamente mecánica. Anverso y reverso de lo real, la inteligencia discierne y la vida reúne, inseparables ambos como mediadores que inventan la generación, la corrupción y la metamorfosis. Esas tres operaciones son procesos de profundidad y sutileza incomparable, cuya realización incesante depara al entendimiento el objeto idóneo, a efectos de desentrañar los resortes del obrar eficaz o propiamente enérgico.

En última instancia, la vida contemplativa emancipa del temor supersticioso, viendo en la muerte el cumplimiento de cada individuo y la condición inmediata para que proliferen análogos. La inmortalidad abstracta, no menos que la personal, se trasciende atendiendo a la inmortalidad concreta y anónima creada por la infinitud de individuos finitos, que Aristóteles bendice como senda para incorporarnos a lo sacro y eterno propiamente dicho, de lo cual solo nos separa la inmadurez de cada yo, condenado a la vanidad en proporción a su desprecio por el aprendizaje. Los niños, por ejemplo, pagan su incapacidad para «hacer algo diestramente» con un aburrimiento olímpico, que perseguirá hasta la tumba al indolente, y a quien no supo desprenderse de la autoimportancia pueril.

Cuando el *Corpus* sea asimilado por islámicos, y algo después por católicos, lo singular del caso es que quien no paró de decir sí a las condiciones de existencia sea considerado norte teórico para quienes niegan realidad a dichas condiciones, entendiendo que el más acá es ilusión. Aristóteles capta la muerte del animal como aquello que mueve a superar cualquier estado alcanzado de existencia. Sus comentaristas postulan la resurrección personal, aunque sea confiando también en tormentos eternos, cuando no —como Platón— en el peregrinar kármico, de gallo aquí a morsa allá. Su otro mundo parte de ignorar que la historia humana resucita sin pausa lo memorable, reciclando los cadáveres en mayor o menor medida como maná para otros vivientes.

Vedándose ver en la naturaleza «una vida en trance de perfilar sus límites», los cultos mesiánicos preconizan rezar en vez de estudiar; pero Aristóteles entiende que estudiar *es* rezar, y que el sabio resulta dichoso porque evoca lo divino al contemplar el cosmos. Quien meramente reza no acierta a quitarse importancia —permitiendo que el theos brille por y para sí—, y su acercamiento se resume en algo lastrado por súplicas. Al cosmos animado de uno corresponde el mecánico de otro, reflejo de espíritus tan

dispares como el de la inmanencia y el de la trascendencia, uno hecho a ver en la mediación el nervio de lo real, el otro a confiar en milagros.

2. El alma moral

En vez de invocar algún más allá, y las «casas de justicia» alegadas por Platón, Aristóteles investiga el terreno ético insistiendo en que la meta es adaptar las partes irracionales del alma al consejo del elemento racional. No se trata de vencerlas, como propondrán los primeros estoicos, sino de refinar las pasiones en la medida accesible a cada cual, acumulando inteligencia práctica. Sobre eso versa la *Ética* dedicada a Nicómaco —nombre de uno de sus hijos y también de su padre—, que investiga medios y modos de alcanzar *eudaimonía* —el daimon óptimo—, que traducimos habitualmente por «felicidad».

Como Sócrates se abstuvo de escribir, y la segunda generación de Escuelas estaba pendiente de aparecer, el tratado ético nace con Aristóteles —como la lógica—, sin perjuicio de reafirmar la unidad socrática de «lo bueno con lo bello y lo justo», replanteando un siglo más tarde la no menos socrática tesis de una virtud *(areté)* ajena a recompensas y castigos externos, «en todo caso su propio premio». A diferencia de la propiedad sobre cosas, que se adquiere indefinidamente, el obrar virtuoso debe conquistarse momento a momento, y su única prueba es deparar satisfacción —«vivir mejor»—, porque perseguir «el justo medio» es lo acorde con el alma humana, advertida inmemorialmente contra el exceso.

El *méson* sigue en este orden de cosas tan vigente como en el lógico y el físico, si bien Sócrates atribuyó toda tara ética a la ignorancia, y él prefiere estudiar el asunto a la luz de una *pragmatheia* que combina antropología y sociología. Célebres e intactos desde su formulación son los análisis de la valentía, a medio camino entre la cobardía y la temeridad; de la magnanimidad, que supera simultáneamente la avaricia y la prodigalidad; de la mansedumbre, que se sobrepone tanto al carácter tempestuoso como a la flemática ausencia de emoción; de respeto hacia uno mismo, que trasciende la vanidad y el autodesprecio; y de la templanza, que defiende del desenfreno tanto como de la mortificación ascética. Dicho elenco de virtudes secundarias —la primaria es en todo caso amor al saber— no

encontrará una exposición de contundencia pareja hasta los dos últimos libros de la *Ética* de Spinoza.

Allí la alegría se define como «todo incremento en la capacidad de obrar»; pero Aristóteles presentó ya el placer como «el resultado natural de consumar alguna acción prudente», y ambos coinciden sin fisuras en que la meta suprema del obrar no es tanto lo afirmativo del placer como el contento consciente y reflexivo de la dicha, porque el placer depende del éxito en tal o cual actividad, y la dicha constituye un principio autónomo. Es deseada por sí misma, y tiene como referente último la belleza, determinando que toda ética consecuente sea al tiempo una estética.

De ahí también que el obrar razonable o virtuoso no pueda hacerse con vistas a nada extrínseco, en esta o en otra vida, y deba ser él mismo su recompensa y sentido. Será imposible sin madurez vital, descartando por eso a los niños y a quienes siguen requiriendo pasatiempos, para calmar el desasosiego de no haberse encontrado a sí mismos. En cualquier caso, entre adultos humanos «la cosa más necesaria para la vida» es la amistad, a la que se dedican dos libros del tratado.

La amistad parte del aprecio que el hombre «de alma grande» siente hacia sí mismo, y tiene su fundamento último en que para ese individuo el acto de amar sea la única satisfacción superior a ser amado. Si el análisis de la dicha se basaba en algo semejante al sano egoísmo, el de la amistad conduce al sano altruismo, cuya condición es que el respeto hacia sí —el honor finalmente— y la benevolencia venzan no solo la soberbia sino la abyección, porque estimarse en más o en menos de lo justo posterga el ejercicio del observar ecuánime. Del grado individual de generosidad y sentido crítico dependen el amigo de conveniencia, el amigo en función de afinidades y el amigo de excelencia, concentrado este último en ayudarnos a ser exigentes con nosotros mismos, aproximándonos a lo que podríamos ser. Por supuesto, nada impide que conveniencia, afinidad y exigencia coincidan, como suele ocurrir.

La ley y el ámbito económico

La *Ética a Nicómaco* diserta también sobre el orden jurídico, entendiendo que la autonomía moral depende de la virtud como el derecho de la justicia, si bien lo novedoso en esta esfera es que haya premios y castigos externos,

cuyo reparto se encomienda al sentido de lo justo, y distingue a tales efectos una justicia distributiva de la conmutativa o «remediadora». Como el principio inspirador de la primera es «a cada cual según sus méritos», presidir la adjudicación de bienes entre ciudadanos le impone ser proverbialmente generosa, y regirse por la proporción geométrica. Al basarse la justicia conmutativa en «castigar sabiamente», el sentimiento de compasión o humanidad le impone ser restrictiva, y regirse por una proporción aritmética.

Aunque el estudio sistemático de la perspectiva jurídica se hará esperar hasta los jurisconsultos romanos, Antifón y Sócrates deslindaron ya el derecho natural del positivo, y lo que Aristóteles añade es una explicitación analítica. El derecho natural no varía de lugar a lugar, ni requiere la sanción de preceptos, porque está escrito de alguna manera en el alma bien nacida; pero su propia generalidad lo torna insuficiente para atender las necesidades prosaicas y cambiantes de cada comunidad política, cuyas normas —escritas o consuetudinarias— reflejan diferencias tan inconciliables como las de atenienses y espartanos De ahí que solo concretar el detalle de lo obligatorio consume el proyecto de vida colectiva asumido por unos pueblos y otros.

Lógicamente, al logro de generalizar algo en esencia particular se sigue una reaparición del derecho natural, que añadirá a cada norma convencional la «equidad», algo confiado al juzgador como prolongación última del legislador, pues «la justicia es algo puramente humano» y su deber es servir a la ciudadanía en vez de someterla a caprichos supuestamente inmutables. Como las mayorías y las minorías políticas, lo general y lo particular tienen en el derecho positivo y en el natural el modo de lograr que identidad y diferencia coexistan, en vez de ser oprimidas por algún extremismo.

A estas consideraciones añade Aristóteles un análisis del hecho económico de repercusión inexagerable, pues la distinción entre valor de uso y valor de cambio funda la teoría económica. Parece asombroso que nadie destacara la función de la escasez, elevándola a variable fundamental para explicar por qué el aire y otras cosas absolutamente imprescindibles son gratuitas, y cosas tan prescindibles como los rubíes valen fortunas; pero Aristóteles plantea en un par de líneas lo esencial, y junto a la divergencia adivina que tampoco pueden dejar de converger, finalmente en función de lo que mucho, después se llamará utilidad marginal [29] . Ningún valor de uso puede imponerse al de cambio sin inducir depauperación, como

demostrarán desde la URSS en adelante los países dispuestos a suponer que la escasez parte del dinero mismo, y la mercancía constituye un «fetiche».

La vida confortable pende de acumular bienes escasos, sigue diciendo, porque el gregarismo humano remite en parte a una constelación de emociones irreflexivas, y en parte a que tiempo atrás dejamos de poder sobrevivir como los osos y los zorros. El intercambio de bienes y servicios amplía el tiempo la calidad de vida y la interdependencia, y es memorable que Aristóteles percibiese la división del trabajo como única respuesta eficaz a la necesidad de producir, pero no la diferencia entre trabajo motivado y desmotivado, sin duda porque no se consideró un trabajador, aunque lo fuese en grado tan eminente.

Tener el pasado mucho más cerca [30] tampoco le movió a considerar «la herramienta humana» atendiendo a su repercusión en el proceso productivo, y se limitó a ver en la esclavitud una institución a menudo «antinatural» e «injusta», sin perjuicio de añadir que algunos nacen esclavos por temperamento. Los certificados de compra eran entonces algo tan difundido como contratos de trabajo en nuestro tiempo, y estremece comprobar hasta qué punto una cosa y otra han podido alternarse en el gobierno del mundo.

Del negocio al ocio

Tranquiliza saber que gran parte de las sociedades son hoy contractuales, y prohíben la venta de personas. Sin embargo, ni yo, ni mis hijos ni mis nietos, aprendimos en colegios y universidades que la esclavitud resucitó *de facto* en todos países comprometidos con la redención totalitaria, que fulminó la motivación y la autonomía del trabajador con la «recluta laboral» inaugurada por Lenin a finales de 1917. Tampoco se enseña el resultado de suponer que nacionalizar las empresas convierte a sus empleados en prósperos copropietarios, ni el de las subvenciones gubernamentales a fondo perdido. Algún día la historia documentada volverá a las aulas, y en cualquier caso conviene no olvidar que Aristóteles solo presenció el despegue de la sociedad esclavista, cuando nada presagiaba una secuencia de rebeliones culminada por la de Espartaco.

Ser ajeno a este giro ulterior del mundo no le impidió añadir alguna otra observación económica relevante, y entre ellas que lo consecuente con dividir el trabajo es una racionalización del trueque, pues de ser directo pasa

a ser mediado o indirecto a través del dinero. El dinero no puede confundirse con la riqueza, continúa advirtiendo, al ser un instrumento de intercambio con nulo valor de uso —como descubrirá el mitológico Midas cuando todo cuanto toque se trasmute en oro—, aunque constituir la medida general del precio determine ser una mercancía más, con un valor de cambio independiente de su función como soporte del trueque, ligada a accidentes como aleaciones fraudulentas y procesos de «limado y sudado».

Precisando que para cumplir su función debe adecuarse a ciertas propiedades —homogeneidad, divisibilidad, portabilidad, «ley» constante—, Aristóteles sugiere prescindir del cobre y el estaño aleados como bronce, y apoyar la alternativa ceñida al oro y la plata le convirtió en el primer bimetalista, sin perjuicio de reconocer que el precio de ambos metales no podría ser ajeno a múltiples albures, deparando por eso una estabilidad siempre relativa. Aprovechaba de paso para desautorizar la tesis platónica de que la moneda depende solo de la autoridad, y que como medio de pago el mismo servicio prestan los doblones de hierro impuestos por Licurgo que metales preciosos.

Tras pasar revista al mercado en su época, Aristóteles lo considera desde el punto de vista de la justicia, y detecta como primer ejemplo de injusticia el caso del monopolio —de *monos* (uno) y *polein* (vender)—, pues los intereses de ese ofertante único nunca pueden coincidir con el de los demandantes. Eso es tan indiscutible como digno de recordarse en todo momento, aunque no quepa decir lo mismo de identificar la segunda injusticia con el interés del dinero, alegando que «le presta capacidad para crecer simplemente pasando de unas manos a otras». Como cuando Platón subordinó la veracidad del atomismo a propiedades del triángulo, objetar que la moneda no debería «ser fértil como un viviente» pasa por alto el compromiso de su propia ética con la *pragmatheia*, cuando el crédito es función del incentivo que se ofrezca al ahorrador.

Todos preferimos la liquidez a los sacrificios y riesgos de economizar y prestar, pero el prestamista es tan esencial como el empresario a efectos productivos, y el Estagirita se revela tan ingenuo como sus contemporáneos. De ahí identificar la tercera de las injusticias con una persecución excesiva de «bienes conflictivos», aquellos de los cuales «cuanto más tenga un hombre, menos ha de tener otro», sancionando la versión preindustrial del proceso productivo. Faltan milenios para que

innovar y automatizar abarate drásticamente los productos, convirtiendo lujos en artículos de consumo masivo.

Por lo demás, los conceptos acuñados al socaire de su pesquisa ética —teoría del valor, teoría del dinero, sociología crítica del mercado— serán capitales para el salto que el pensamiento económico empieza a cumplir desde la Escuela de Salamanca, a principios del siglo XVII , y Schumpeter observará que «los primeros cinco capítulos de *La riqueza de las naciones* de Smith son solo desarrollos en la línea aristotélica de razonamiento».

3. El alma política

Cabe decir adiós al maestro del género humano considerando sus reflexiones en este último orden de cosas, donde combina deducción e inducción con su rigor habitual, empezando por pasar revista a más de cien Constituciones griegas, cuyo análisis le mueve a afirmar:

> Tan naturales son la familia y la aldea como la polis, que constituye su realización final, pues la naturaleza de una cosa es su finalidad, y el ser de cada cosa plenamente desarrollada. Resulta evidente que la polisconstituye una creación de la naturaleza, y que el hombre es un animal político.

Como en la esfera ética, un macedonio resulta ser mucho más fiel al espíritu helénico que el ateniense Platón. Tras rechazar que la ética pueda imponerse a golpe de decreto, entiende que nada provisto de valor intrínseco —desde la familia a la propiedad privada y la libertad de pensamiento— debe sacrificarse a designios personales como el plan platónico, porque las comunidades políticas deben asegurar «la posesión imperturbada de todo cuanto sea un bien, mientras no lesione los legítimos derechos de otros». Si no hubiese propiedad privada, por ejemplo, empezaríamos desterrando la generosidad, y acabaríamos fulminando todo rastro de concordia, como sin ir más lejos demuestra la secuencia de expropiadores inaugurada por Telys en Sibaris.

Lejos de imponer lo convencional sobre lo natural, el Estado *(politeia)* es el mediador que comunidades de volumen superior al círculo familiar y el aldeano descubren para conquistar su libertad, y en modo alguno una restricción artificiosa. Lo fundamental es adaptarse a la mentalidad y necesidades de pueblos diversos, pues solo pueden seguirse males de poner en práctica esquemas dogmáticos, suponiendo que «cuanto mayor sea la

unidad mejor funcionará». Los cimientos de cualquier comunidad política son más bien diferencias múltiples, e imaginarlas en términos de «un individuo, sencillamente más grande» pasa por alto lo esencial de dichas instituciones, en las cuales coordinar la conducta de muchos impone atenerse a resultados prácticos, tanto más satisfactorios cuanto menos dependientes del designio de uno solo.

Otro de los obsequios aristotélicos fue un análisis de las formas estatales que pervive intacto, articulado sobre la diferencia entre lo ideal y lo real. Teóricamente, el gobierno óptimo es el poder de uno solo *(monarquia),* si bien tal cosa pasa por cumplirse dos condiciones: que el soberano persiga el bienestar de los súbditos en vez del suyo propio, y que sea indiscutiblemente superior a todos los demás en excelencia ética y conocimiento. Como esto resulta muy improbable —e inverosímil por completo tratándose de algún linaje singular—, la monarquía solo es el mejor gobierno en términos ideales. De ahí también que su corrupción —la tiranía— sea el más odioso de los regímenes políticos, y el más usual al tiempo. La aristocracia, representada por el gobierno de los mejores *(aristoi),* es la segunda forma más perfecta en términos ideales, aunque está expuesta a la misma patología práctica que el régimen monárquico —en este caso, a la *oligarquia—,* donde los supuestos «mejores» ni son tales ni persiguen el bienestar general.

El gobierno de todos, bajo una Constitución votada por todos —y pensada para todos—, es la polis republicana, un reino de la ciudadanía que en términos ideales es la forma menos perfecta de gobierno, porque la virtud no se distribuye ni mucho menos por igual entre todos los hombres; pero en términos reales es la menos propensa a una irresponsabilidad del gobernante, que queda expuesto con alguna frecuencia al parecer de los gobernados. Polis absolutistas, como Esparta o Tebas, coexistieron con otras definidas por un régimen de democracia directa, porque su volumen demográfico y territorial no lo hacía inviable, y cuando el régimen republicano logró renacer —dos milenios después, con Suiza como precursor— ni la población ni el territorio permitían evitar el tránsito de la democracia directa a la representativa, donde el legislativo y el ejecutivo pasaron a ser elegidos para mandatos de cuatro años por lo general, aunque su irresponsabilidad se recortó instituyendo el voto de censura.

Cuando Aristóteles compuso su tratado político estaba empezando a consumarse el giro semántico de términos como «tirano» y «demagogo»,

que llevaban siglos siendo expresiones neutras e incluso elogiosas para designar al «gobernante único» y al «conductor del pueblo» respectivamente. Es por eso oportuno recordar que llamó *demokratia* —no *demagoguia* — a la corrupción de la politeia, sin perjuicio de definir con su proverbial precisión el fenómeno correspondiente. En tales casos, explica, tribunos criminales logran derogar la autoridad de los magistrados legítimos, y una ciudadanía desorientada o chantajeada consentirá su personal delirio, que es pensarse «por encima de las leyes y el derecho». Incluso entonces, con todo, el resultado invariablemente funesto de ello despertará antes o después al ciudadano, confirmando que el régimen democrático es el menos patológico de los descubiertos para gestionar el poder político, porque es el único opuesto por definición a cederlo en términos vitalicios, ampliando su discrecionalidad.

En cualquier caso, lo más horrendo es «una polis de amos y esclavos, los unos despreciando y los otros envidiando», y dichosa será aquella que reduzca al mínimo estos extremos, protegiendo ante todo a las clases medias. Aunque su crecimiento excite ocasionales alianzas de las otras dos, tanto opulentos como indigentes preferirán siempre confiar en el *meson* antes que unos en otros, y como por justicia distributiva siempre habrá triunfadores y perdedores, el equilibrio político pende del segmento social hostil a la consolidación del «estado de ánimo revolucionario», caracterizado a su vez por dos extremismos. El demagógico, según el cual «como todos los ciudadanos son igualmente libres, deben ser absolutamente iguales», y el oligárquico de pensar que «como los ciudadanos son desiguales en riqueza, deben ser absoluta y definitivamente desiguales».

En Aristóteles, el principio de lo individual informa todo, desde la ontología a la ética y la política. En Platón lo universal informa igualmente todo, empezando por la ontología hasta desembocar en su polis perfecta. Sin embargo, vimos también que en Aristóteles el individuo descubre dentro de sí lo común, y que su realismo no pretende ignorar lo ideal, sino adaptarlo a cada necesidad. Tras analizar las formas políticas, toca advertir que las Constituciones se distinguen ante todo «por respetar o no el derecho», y lo crucial es precaverse ante la arbitrariedad. Una legislación sembrada de privilegios —excepciones a ella misma— atenta contra la libertad responsable del ciudadano, que debe estar cierto siempre de lo permitido y prohibido. Nada se compara en la práctica con evitar una deriva

de la justicia hacia caprichos personales, y de ahí que la polis sea preferible al Imperio, aunque resulte ostentarlo su pupilo.

Viendo lo ocurrido en Siracusa, pocas dudas caben de que Platón habría obrado de modo radicalmente distinto, pues con mucho menos fundamento trató de poner en práctica su «sabiduría impecable» a través de Dioniso, cuando Alejandro hubiese colmado su aspiración de rey-filósofo en medida sustancialmente superior. Pero nos equivocaríamos pensando que la *Política* sigue la línea del Estado mínimo, pues corregir a Platón no lleva consigo desoír lo positivo de la idea en cuanto tal. Además de seguridad ante agresores exteriores e internos, y un aparato orientado a asegurar el intercambio de bienes y algunos servicios públicos, la polis es un ser sustantivamente ético, cuya legitimidad pende de formar a las nuevas generaciones en la virtud, promoviendo la benevolencia y lo racional.

XVI. EL RETORNO DE LA MAGIA

Aunando azar y necesidad, el Imperio y el mesías cristiano nacen aproximadamente al tiempo, cuando la cultura helénica inspira a sus vecinos un respeto no exento de escándalo por su apego al goce carnal y el libre examen, rasgos que desde Catón el Viejo equivalen a afeminamiento, desvergüenza y contumacia. Pareja ambivalencia crea su sentido crítico, que defiende de autoengaños y supersticiones sin dejar de ser indeseable, sobre todo para los aludidos por Jenófanes en los albores de la filosofía, que insisten en concebir a los dioses como seres humanos de temperamento mediocre, cuando no miserable. Quizá sin saber que los judíos adoraban una deidad «celosa», Aristóteles comenzó su ontología afirmando que el principal embuste heredado de poetas sin grandeza es la envidia *(némesis)* como móvil del ser divino, y tras aligerarlo de veleidades sentimentales, milagros y terrores pueriles desembocó en el concepto de una vida sintetizada con la inteligencia que nos invita al conocimiento como modo de adentrarse en lo venerable y permanente.

Poco después los estoicos arbitraron otro nombre para lo divino, llamándolo *pyr téjnikon*, un fuego artístico que anima la naturaleza fundiendo logos con nous, porque la constante del espíritu helénico es estar maravillado ante el mundo, viendo allí una espontaneidad autoorganizada que bendijo al humano con el destino de descubrir sus resortes y regularidades no solo pasivamente —como el resto de sus moradores—, sino activamente, esforzándose por alcanzar imparcialidad y agudeza de juicio, primando siempre lo objetivo sobre lo subjetivo, y lo empírico sobre lo fantaseado. Hasta los más repelidos por su «licencia» reconocieron que de la actitud científica partían artes y ciencias capaces de amortiguar la intemperie, y cundió la noción del saber no solo como empleo noble del tiempo sino como el más provechoso para terceros, merced al cual una de

las especies más indefensas se convirtió en la más capaz de cumplir el mandato: «creced, multiplicaos y someted a la Tierra».

Por otra parte, la relación documentada de la filosofía con las religiones mistéricas había sido nula —salvando alguna observación de Heráclito—, y cultos como el de los Olímpicos o Dioniso solo cataron sarcasmos allí donde contuviesen alguna modalidad de desacato hacia lo divino, como al atribuirle envidia, la forma proverbialmente abyecta de admirar a otro. Sin perjuicio de heredar en buena medida las funciones cosmogónicas del mito, el filósofo admiró lo sutil e instructivo de la imaginación mitológica, y en sus filas el ateísmo fue infrecuente, por no decir que limitado a retóricos como Gorgias, pues hasta en el átomo indestructible de Demócrito resuena el entusiasmo ante un cosmos que se experimenta como armonía de libertad y necesidad, inteligencia y vida. Ser panteísta era otro reflejo de mostrarse sensible al asombro, lo sagrado por definición del acontecer.

Al preguntarse por el principio de las cosas, e identificar lo divino con aquello superior o permanente en todas ellas, Grecia deslumbró a las demás culturas con un elenco de conceptos propiamente dichos, entre ellos idea de las ideas, motor inmóvil, logos y nous, que subrayaron sin pretenderlo la divergencia de tal perspectiva y cultos no basados en la reflexión, cuyas deidades son de un modo u otro proyecciones ingenuas de individuos y grupos, desde la gran vaca del Nilo a la Serpiente Emplumada. Como dirá Maimónides, tutor conceptual de Spinoza, su logro en este orden de cosas fue una substancia desdoblada en physis y logos, «deidades de las cuales nada puede negarse, vivificadoras de lo concreto».

Aunque ninguno de esos conceptos prescinda de la mediación humana, su deidad no fue nunca la presencia de una ausencia que llamamos deseo, y mucho menos algún ansia de esto o lo otro, como estar a cubierto de enfermar o morir, y en 322, cuando muere Aristóteles, no hay indicio de que alguna religión aspire a convertirse en sustituto de las ciencias, y tampoco disponemos de literatura premonitoria sobre el fenómeno. Ni el fin del mundo físico ni la resurrección de los cuerpos están en la agenda de nadie.

1. Monoteísmo e Imperio

Ahorra malentendidos tener presente que todos elegiríamos vivir para siempre con nuestros seres amados, caso de no padecer decrepitud ni opresión, pues solo el masoquista renunciará a gozar indefinidamente del amor y la salud. Con todo, nos acercamos a una era donde lo pertinente no es si la libertad puede conciliarse con la vejez, sino si somos o no hombres de poca fe, porque cobra ímpetu creciente el llamamiento a conquistar una vida eterna personal, presta a adoptar las medidas oportunas para que la coherencia deje de ser relevante, y dogmas de fe salvarán la distancia entre deseable y verídico. Grecia mantuvo medio milenio las lindes de objetividad y subjetividad concibiendo la naturaleza como entidad autoorganizada, donde incumbe al ser humano progresar en conocimiento, y ningún sacerdote pagano se avino a postular la resurrección de los cuerpos. Sin embargo, el fruto eventual del Imperio romano fue acabar pensando que el reino físico constituye un decorado, y de nada servirá denunciar tal cosa como expresión de autismo y soberbia.

En cualquier caso, la precariedad esencial de la physis no se insinuó siquiera hasta que toda autonomía pasó a ser una dependencia romana, y tanto el Cielo como el Infierno se demoraron hasta el Nuevo Testamento, un grupo de escritos reunido a finales del primer siglo de la nueva era. Solo entonces una conjunción de circunstancias sembró la representación del cosmos como atrezo, dentro de un drama protagonizado por el ser humano y escrito por el Omnipotente, otrora deidad volcánica del Sinaí y más adelante Padre, dispuesto a que cada humano encuentre su puerta hacia el goce o el tormento eterno. Más alógico que ilógico, Yahveh creó el hombre «a su imagen y semejanza» a despecho de no tener imagen ni semejante, y lejos de corresponder a la totalidad de lo real —como el theos filosófico—, apoyó su condición de dios único sobre su paradójico «soy el que soy» que ordena destruir los altares de otros dioses en vez de despreciarlos como farsa, asumiendo con ello el rol de un rey ambicioso y frustrado a la vez.

La singularidad judía

De su etapa exclusivamente mosaica le viene reclamar la sangre y la grasa («cuyo olor al arder en sacrificio aplaca mi cólera»), y una castración simbólica que atestigua su monopolio de la virilidad. «Circuncidad la carne de vuestro prepucio y esa será la señal de mi pacto con vosotros» declara

Génesis, y es curioso comprobar cómo tal cosa alega hoy razones higiénicas e incluso de disfrute sexual, atropellando el inalienable derecho del niño a su integridad corpórea, tan evidente como el de la niña al capuchón del clítoris. Inmemorial entre aborígenes melanesios y tribus africanas, racionalizar mutilaciones en el mundo actual solo puede compararse en cinismo con pasar por alto la psicología profunda del caso.

Poco después de comunicar a Abraham la mutilación inherente a su pacto, el texto bíblico refiere que un ataque de celos habría acabado con la castración del fiel Moisés, de no impedirlo in extremis su esposa, Séfora, porque la piedad y el pánico se funden en su figura primigenia, y cuanto más bárbaros o arbitrarios sean sus actos más demostrativos parecen de poderío. Para un entendimiento como el socrático, tanto la circuncisión como la castración frustrada de Moisés, o el abortado degüello de Isaac, son pesadillas propias de analfabeto, orientadas en definitiva a renegar de lo bueno, lo bello y lo justo, que son inteligencia en vez de violencia, ternura en lugar de coerción. Lo más ilustrativo de Omnipotente celoso corresponde al Israel mísero, vasallo de Egipto al comienzo, devastado en el siglo VIII por Asiria y en el VI por Babilonia, que —salvando la opulencia legendaria de Salomón— acumula humillaciones, y rumia venganzas incumplidas.

El pueblo judío no se convertirá en la minoría nacional más tenaz e influyente del planeta sin comprobar que la Tierra Prometida nunca sedujo a la mayoría de sus gentes, movidas a la Diáspora en todos los momentos recordados de su historia, cuyos testimonios escritos resultan ser los menos antiguos de la cuenca mediterránea. Su Biblia solo pensó reunirse cuando Pisístrato había sucedido a Solón en Atenas, e Isaías nombró *messiah* a Ciro el Grande porque acababa de emancipar a los cautivos en Babilonia, reanimando con ello las ancestrales discordias entre israelitas del norte y el sur. Rehenes de las familias más ricas y descendientes suyos se vieron obligados entonces a guerrear contra un labriego que fundía sacro con pavoroso y recelaba de cualquier vecino, en especial de Mesopotamia y Persia, las dos culturas con las cuales se habían familiarizado los exilados. El Templo se reconstruirá «con el arco y la espada siempre a mano», acosado por turbas desiguales en valentía pero unidas en el rechazo de un objeto que consideraban demoníaco por infeccioso.

Bastante más difícil que resistir el ataque inmediato de esos aldeanos era «no cambiarle una tilde» a tradiciones solo orales en muchos casos, y codificar tensiones contrapuestas desembocó en una revelación doble,

donde el temperamento airado coexiste con el informado, uno expuesto a través de videntes proféticos y el otro por sabios de corte salomónico, que deberían concordar pero no pueden, como bien explica la historia del propio Salomón, cuyo triunfo mundano «contaminó al pueblo de impureza». Según *Reyes I*, sus trescientas princesas y quinientas concubinas le llevaron más de una vez a consentir ritos apóstatas, iniciando su deriva «materialista», y desde entonces el pueblo se escindió en puros y sabios, estos segundos autores de obras tan desengañadas como *Job* y *Eclesiastés*, que alternan ruegos y amenazas con ocasionales himnos a las maravillas del mundo, entre ellas al amor carnal exaltado en el *Cantar de los cantares* . El redactor del salmo 67, por ejemplo, exclama: «Canten de alegría las naciones […]. La gleba rindió su cosecha, Dios nos bendice».

Nada parejo detectan los puros, a cuyo juicio la infección ha invadido todo, sumiendo a gran parte del pueblo en la pobreza, pues ignorar las causas de la opulencia greco-fenicia (y la del judío expatriado) lleva a creer que solo cabe prosperar a costa de otros, como alega Isaías. Su sucesor, Ezequiel, profeta del exilio en Babilonia, maldice a «pastores que coméis la grasa, vestís la lana y matáis a los cebados; pero no alimentáis al rebaño», identificando rebaño con el sector acostumbrado a confiar en esos videntes, que a los dones de adivinación añaden facultades censoras regaladas por el propio Yahveh, pues según ellos mismos los eligió uno por uno, justificando empezar sus denuestos con «palabra de Dios». Dicha corriente fustiga a «la adúltera Jerusalem», transigente con otras deidades, y denuncia la relajación de «los malditos que disfrutan tranquilamente» *(Amós*, 6: 1), ignorando el temor de Dios y la necesidad de mortificarse por su gloria.

Solo siglos después, cuando Israel sea ya provincia romana, el texto griego de la Septuaginta [31] dispondrá de una ley oral codificada progresivamente por los rabinos, ministros llamados a conciliar la vena salomónica con la vituperativa, entre los cuales estará Saulo de Tarso, editor y principal editado por el Nuevo Testamento. Hasta entonces el elemento arracional de Yahveh mantuvo su culto restringido al círculo hebreo, que crecerá en función del dolor y el fanatismo, realimentados a su vez por las repercusiones sociológicas, políticas y económicas de que fuesen desapareciendo las repúblicas independientes, y las sociedades comerciales dieran paso a la variante romana de la clerical-militar.

2. El periodo indeciso

Como vimos, esto vino de la mano con un cálculo erróneo sobre el rendimiento del trabajo, imaginando que sobreviviría incentivado exclusivamente con una anticipación de castigos, error tanto más comprensible cuanto que las consecuencias de desincentivar solo se manifiestan a largo plazo. Además, en este caso resultaron de aunar iniciativas de la propia sociedad comercial con el ascenso irresistible de una cultura tan ajena al intercambio pacífico como la romana, cuando las guerras púnicas y la eventual derrota de Cartago ofrecieron los primeros millones de cautivos a bajo precio, seguidos por otros tantos al conquistar las Galias y parte de Germania. Artesanos y comerciantes de la magna Grecia fueron pioneros en suponer que la inversión más segura era formar subhumanos laboralmente especializados, y a partir de entonces eso se haría con algunos, mientras otros siguieron adscritos a empeños de pico y pala, cuando no a latifundios cerealeros, donde grandes cuadrillas vivían encadenadas día y noche.

Esas masas infelices, despojadas de propiedad y libertad, depararon el grueso del público inicial del cristianismo, primera religión llamada a monopolizar una verdad no ceñida a su propio culto, que pontificará tanto sobre modelos éticos, políticos y económicos como sobre astronomía. Lo inaudito de tal cosa en el ámbito grecorromano explica también el desprecio de sus propugnadores iniciales por la verdad «profana», expuesto elocuentemente a través de Tertuliano, el más antiguo apologeta latino, cuando decide «creer porque *(quia)* es absurdo», rompiendo de modo expreso con Homero, Hesíodo y demás «arrogantes» dedicados a «reexaminarlo todo» [32] . Dos siglos después, las *Confesiones* de san Agustín denuncian «la curiosidad enfermiza llamada ciencia», cuando el anatema que pesa sobre la herejía o dogma erróneo tiene ya ochenta y ocho casos identificados, entre ellos el propio Tertuliano.

El precursor inmediato de san Agustín, san Vicente de Lerins, llama ortodoxia a «cuanto fue creído siempre, por todos y en todas partes» *(semper, ubique, ab omnibus),* cosa físicamente imposible y desmentida por un florecimiento formidable de herejes; pero tomar la forma por el contenido seduce a un fiel encantado de pensar «la inteligencia como premio de la fe», según propone el propio san Vicente, y, en definitiva, de sostener cualquier premisa o conclusión ajena a lógica o experiencia,

dependiente solo de portentos y decisiones conciliares. Siendo en esencia un culto al amor y la conciliación, que la versión milagrera y dogmática del cristianismo se impusiese tan incondicionalmente a la filosófica puede atribuirse a diversas razones, y quizá no sea la menos determinante ocurrir al comienzo de tiempos aciagos, susceptibles de empeorar sin pausa.

De hecho, la depauperación no se frenará hasta que la sociedad servil toque fondo y resurja la comercial, a finales del siglo XII , y comprobaremos hasta qué punto sus jefes de fila se comprometieron con el modelo clerical-militar, invocando la compasión, la filantropía y el humanismo mientras desterraban tanto la libertad como la sabiduría. Pero la certeza empírica desafía al dogmático por ser independiente de confirmaciones o estímulos, cuando la fe pasa por ser firmísima sin perjuicio de que esté en su naturaleza instar ortodoxias coactivas, donde la verdad se desdobla en revelada y fáctica. Siendo el espíritu cristiano una moralidad de la benevolencia, triunfar como religión le impuso fundar una policía sistemática del pensamiento, y convertir en dogma el fin de «este» mundo, para no ver contradicha su propia promesa del otro.

Lo esencial era y es que los humanos se hermanen; pero no fundarlo en la vida como fin autónomo, racionalmente, ató al corsé sofístico de un mesías, cuya condición divina se funda en cumplir profecías circunstanciales, y realizar prodigios inverosímiles. De ahí que todo dependiera de entender en términos analógicos o literales que Jesús rescató a la especie del pecado original, abriendo camino a la resurrección de todos. Tanto se impondrá la letra al sentido que el fin del reino físico se mantuvo como «inminencia» hasta el *Del desprecio hacia el mundo* de san Bernardo, pórtico del siglo XIII y primera voz de alarma ante el retorno de prácticas industriosas, que habían ido desapareciendo una tras otra, mientras la regresión de clases a castas alienaba todo vestigio de respeto mutuo. Poner el corazón en la forma abstracta supuso arrinconar el gusto por la objetividad que Grecia había logrado difundir —el *amor veritas, amor rei—,* y hacerlo por medios tan ajenos a la buena fe como atormentar al de otra opinión.

Con todo, hasta el Edicto de Tesalónica (380) no entra en acción la trituradora de infieles, y aunque la Iglesia prohíbe «colaborar» en el ejército y en oficios descaradamente paganos —como templos, teatros y lugares afines de esparcimiento—, el cristiano se verá obligado a convivir con otros varios cultos mistéricos y una inflación de filósofos-magos. No faltan sectas dispuestas a ganar el favor público aunando excentricidad y truculencia,

como el culto de Adonis —una religión reservada al sexo femenino—, cuya catarsis pasa por llorar y gemir ininterrumpidamente; o la autocastración pública de los sacerdotes en el culto de Cibeles. Mucho más costoso era iniciarse en los misterios de Mitra, favoritos del estamento militar, pues para iniciados de rango supremo incluía medio ahogarse en el foso situado bajo un semental de toro, convenientemente sujeto, que al ser decapitado derramaba una catarata de sangre sobre su cabeza.

Por lo demás, ser pródigo con la sangre ajena nunca alcanzó tanto esplendor como en el Templo de la Jerusalem romana, donde cisternas gigantescas y docenas de matarifes levitas permitían recoger este fluido y lavar sus residuos en un abrir y cerrar de ojos ante millares de peregrinos, que ofrecían sacrificios a veces tan apoteósicos como los de cien bueyes *(hekaton boios)* costeados por magnates. Así era honrado Yahveh, mientras sus fieles estuvieron convencidos de que la muerte sumía en la nada silenciosa e inerte del Sheol. Sin embargo, antes de que los rabinos empezasen a reinterpretar la Ley, introduciendo nociones de retribución futura, el cristianismo lo planteó como Padre de su trinidad, presto a delegar en un Hijo democratizado como Espíritu Santo, planteando así una Trinidad que seguirá siendo lo misterioso por excelencia hasta Hegel.

En efecto, descifrar el misterio pasaba por convertir esa representación en concepto y captar el proceso en cuya virtud fueron surgiendo un hombre divino y un dios humano —Yahveh y Jesús respectivamente—, dos individuos metafóricos cumplidos y superados a la vez por el cuerpo social, un espíritu que es santo precisamente por reconocerse como fin en sí. Pero eso constituye pensamiento especulativo, capaz de reconocer la copertenencia de dioses y humanos, y en las inmediaciones del año 0 el público es incomparablemente más receptivo a la magia. La era que concluye celebraba de un modo u otro el orden natural de las cosas; la que comienza desea verlo suspendido por cataclismos, culminados con la abolición de la propia naturaleza, un reino de supuesta autonomía y concupiscencia llamado a sucumbir como todo lo ajeno al Todopoderoso y sus delegados. La única contrapartida a semejante bendición será el rigor puritano, porque asegurarse de que el cuerpo resucita en el Cielo exige sentir su forma física como impureza.

Tampoco hay fundamento para suponer que todos o casi todos dejaron de apegarse a su *soma*, pues precisamente para resucitarlo intacto optaron por practicar la mortificación corporal; ni para suponer que el Cielo fue más o

menos carismático en función de épocas, porque no morir funciona en todas como meta suficiente. Lo único diferencial es el grado de horror o desahogo, pues —salvando experiencias como el sistema gulag y otros campos de tormento— nada en nuestros días se asemeja en ferocidad a las sociedades integradas mayoritariamente por esclavos, y sus respectivas vidas en minas y canteras, por ejemplo. Esta magnitud de inhumanidad nutrió la esperanza de que el amor se sobrepusiese a la severidad legal, y el mandamiento cediera su sitio al ánimo reconciliador. De ahí la declaración expuesta por el cuarto evangelio: «El Padre no juzga a nadie, y todo juicio lo entregó al Hijo» *(Juan* 5, 20).

Reclamando ser el último chivo expiatorio, Jesús mandó interrumpir sin condiciones los sacrificios de sangre, y su exigencia acabará cumpliéndose, aunque no sin pasar por la mediación de mil años aplicados a lo inverso, donde solo el desertar creciente de siervos atados a su gleba restauró una existencia vagamente humana para colectivos alienados por venerar oficialmente la santa pobreza, el ideal más hipócrita y retrógrado de los anales. Glorificar la sumisión no estuvo en el mensaje del Hijo, salvo en su variante paulina; pero antes de precisar en qué se distingue esa variante de la joánica parece oportuno saber algo más sobre el estado de cosas.

Un orden reducido a órdenes

El rendimiento material de las polis democráticas provino de abolir al superior e inferior vitalicio reinventando al individuo, un factor anodino para el sistema de castas, poniendo en circulación el sufragio universal tras surgir una clase media lo bastante numerosa y diversificada como para confiar en él, que introdujo simultáneamente el Estado de derecho, la prosperidad por desarrollo endógeno y el destierro del monopolio en general. La primera proeza de aquella alianza de granjeros, viajantes, artesanos e ingenieros fue pasar del inmovilismo a la movilidad social; y la segunda, una isonomía o igualdad ante la ley que previno el gregarismo coactivo inherente al reino de la credulidad, coordinando el respeto por las minorías con el derecho a decidir por mayoría.

Aunque ninguno de esos actores e instituciones persiste cuando el mesianismo empieza a exportarse desde Judea, mirarlo más despacio descubre que el hombre divino de Nazaret tuvo su contrapartida práctica en

un dios civil como Octavio Augusto, el romano ejemplar por virtud y suerte. Desde los diecisiete años, cuando supo que Julio César le nombraba sucesor, hasta los setenta y siete —cuando se despidió de la vida sonriente, comentando «la representación terminó, aplaudid» (*acta est fabula, plaudite)*—, no cejó en el empeño de construir la nueva Administración, «canalizando la fuerza en aras de paz para la mayoría», según Tácito. Prefirió alquilar un piso céntrico al lujo palaciego, porque sin ahorro toda magnanimidad es farol, y su privado bolsillo costearía que Roma pasase de la madera al mármol, ofreciendo un ejemplo insuperable de largueza asegurada por la frugalidad. Solo Pericles puede disputarle la primacía en devoción por el servicio público, y solo el círculo íntimo del estadista ateniense puede compararse con el formado por Mecenas, Virgilio, Horacio y Tito Livio.

Su moderación fiscal amplió la esfera de los negocios, tradicionalmente descuidada, y como los impuestos directos se circunscribían entonces a Estados clientes y antiguos rivales, la presión sobre el urbanita romano se redujo al 5 % establecido como arancel general de importación, el 4 % aplicado a las compraventas de esclavos y el 1 % para las de otros bienes, pues el 5 % que gravaba las herencias multimillonarias dependía de que no hubiera consanguíneos. Aun así, el enorme botín deparado por vencer a Cleopatra y Marco Antonio, unido a una sucesión de campañas militares casi siempre coronadas por el éxito, permitió innumerables reformas de estructura y embellecimiento, ampliar sustantivamente la red de calzadas, sostener a unos doscientos mil legionarios [33] y cortar las corruptelas unidas al recaudador privado, el publicano, fundando un cuerpo de inspección fiscal que no tardó en rendir sus frutos.

Tanto más desolador fue por eso que Tiberio se revelara indolente, cruel y degenerado ya en el segundo tramo de su vida, y que el acuerdo entre el emperador y el Senado, tejido por Octavio con tanto esmero, estallase con su sucesor inmediato, Calígula, a quien la plebe empezó venerando por inaugurar juegos fastuosos, y odió al poco tras padecer la primera hambruna desde tiempos de Aníbal, fruto de evaporar en menos de un año los 45.000 millones de denarios reunidos por Augusto y Tiberio. En escuelas, universidades y enciclopedias como la *Britannica* leemos que «Augusto aseguró dos siglos de florecimiento»; pero basta recordar que desde el año 41 —cuando la guardia pretoriana ajusticia al mequetrefe maligno— la hacienda de Roma está técnicamente en quiebra.

Siguió una guerra civil, una dinastía breve terminada en el detestado Domiciano y otra guerra civil, esta para saldar cuentas con la guardia del Pretorio, porque a la costumbre de ir matando emperadores añadió el atrevimiento de patrimonializar el Estado, y sacarlo a pública subasta. A partir de entonces, cualquier atropello se hizo concebible y hasta admisible para Césares demenciados por combinar estatus divino e indefensión práctica, mientras el Fisco decretaba que el valor de cada moneda sería indiferente a su peso y a la pureza del metal empleado. Este camino de perdición —el de un ciudadano elevado en teoría a rey del mundo, aunque fuese en la práctica un súbdito empobrecido— pareció enderezarse durante casi todo el siglo II merced a una secuencia de estadistas honrados (Nerva, Trajano, Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio), que esquivaron los azares del parentesco eligiéndose unos a otros en función de virtudes probadas.

De ellos provino emancipar al acosado por amos crueles, o que incumpliesen los *auxilia* previstos, aunque estas normas no tardaron en verse derogadas por el desuso. También se esforzaron por frenar el desgaste en infraestructuras, renunciando a políticas expansionistas cuando no mediase agresión —fundamentalmente por parte de judíos y dacios— e incorporando como aliados a las tribus más indómitas. Pero el más generoso y sabio de esos Césares, Marco Aurelio, restablecerá la ley de la cuna con su hijo Cómodo, otro mequetrefe demenciado por detentar un poder en teoría infinito, pues las opciones eran mandarle matar o poner en marcha una nueva guerra civil. A excepción del legendario Abraham, muy pocos padres se plantearán siquiera lo racional en ese caso, aunque transigir con el chantaje de su vástago se pagaría con los tres siglos agónicos llamados Bajo Imperio.

La sacralización del autoritarismo

A la voracidad de las legiones se añadieron los cientos de miles adscritos a cuerpos de policía —*frumentarii* y *vigiles*, entre otros— que aterrorizando y chantajeando a los campesinos les movieron a convertirse en *colonii*, teóricamente libres aunque atados a tierras de latifundistas poderosos, únicos capaces de protegerles ante el insaciable gendarme. Las ciudades alternaban desabastecimiento con abiertos saqueos militares, que crearon

tanto un éxodo desde ellas al campo como desde el campo a ellas, cuyo resultado acabarían siendo las vagaudas, hordas a veces gigantescas de rechazados por ambos medios. Sacralizar la coacción tampoco tardó en suponer que los generales debían ser los empresarios más competentes; la economía se militarizó de punta a cabo, y algo después Diocleciano mostró a qué extremos conduce la inexperiencia en materia económica, sorprendiéndose al comprobar que la fijación de precios máximos para mil artículos los evaporaba a todos.

No obstante, más nefasto aún fue que nuevos impuestos, y derechos de puerta o paso cobrados por destacamentos militares y policiales, encareciesen el resto de los negocios hasta tornarlos inviables. Cargos envidiados otrora, como el de concejal-recaudador, se convirtieron en ruinosos cuando la estrecha franja de clase media sucumbió ante una imposición no ya doble sino cuádruple, mientras los gobernadores seguían exigiendo cuotas fijas por zona. De ahí decretar que todo cargo y oficio sería hereditario y obligatorio, y ningún plebeyo podría abandonar el lugar donde estaba; para asegurarlo se estampó con hierro al rojo una marca en el hombro, que pasó a identificar tanto al recaudador como al molinero, al albañil, al herrero o al tejedor. La amplísima autonomía municipal heredada de Julio César sucumbió, sin que el centralismo desbordase un marco de improvisaciones estériles, terminadas en regresiones al caciquismo, mientras el rechazo de la inventiva sembraba irrealidad.

Por ejemplo, el amo romano interpretó como pereza cualquier innovación en procesos fabriles, y su siervo respondió con un retorno a lo usual, añadiéndole tanto absentismo y desidia como compatible fuese con evitar castigos. Entretanto, Roma se acostumbró a la desnutrición y, ceñidas a harina, las 200.000 cartillas de racionamiento aseguradas otrora por los Antoninos pasaron a ser patéticamente cortas para el millón largo de plebeyos que moraban allí antes de empezar la declinación demográfica. La flota militar se concentró en mantener un pasillo seguro entre el puerto de Hostia y el delta del Nilo, porque la pérdida de cualquier cargamento de grano despachado desde Alejandría no significaba mermar el abasto, sino matar de hambre a muchos.

Los monumentos de la urbe no habían perdido grandiosidad, las calles eran las mismas y tampoco había mermado la gloria nominal de Roma. Con todo, cada hogar vivía rumiando qué comer mañana, y el desahogo de la Pax Augusta dio paso a una picaresca descrita ya por un favorito de Nerón

como Petronio; lo que la sátira griega planteaba en términos de estafa ambiciosa —por ejemplo, el Sócrates inventado por Aristófanes— se conforma ahora con interrumpir su dieta de pan y agua atracándose de pescado o carne, como en el banquete de Trimalción. No pocos hombres libres añoran la vida de esclavos favorecidos por amos pródigos, o a los que son —como Epicteto— siervos asalariados, adquiridos en subasta pública para gestionar contabilidad y otras funciones de palacio.

La sociedad comercial tardaría bastante más de un milenio en volver a dar signos de vida, y el modelo antimercantil acabó poniendo en marcha una espiral de analfabetismo, hambre y lepra sin precedente, gestada durante los llamados Siglos Oscuros. Reducida al vigésimo de su censo en tiempos de Tiberio, Roma se rendirá tras sufrir la peor hambruna de su historia, cuando había demasiados esclavos para no incorporarlos a todo, incluyendo funciones militares, aunque en primera línea de combate reprodujesen sus taras como mano de obra civil. Eso aceleró una sucesión de derrotas, y puso todo en manos de bárbaros a veces juiciosos, como Teodorico o Ataúlfo, que asumieron reconstruir el castillo de naipes colapsado. En palabras del segundo:

> Tras pensar en los míos, acabé eligiendo con más prudencia la gloria de revivir el nombre de Roma, fundiéndolo con el vigor gótico, y espero ser reconocido como fundador de la restauración romana.

Salvando excepciones que merecen especificarse, la filosofía lleva largo tiempo convertida en filología, a menudo ampulosa, árida y dada al fraude llamado sincretismo, donde las nociones se yuxtaponen en vez de compenetrarse, como si fuese coherente ser estoico y huir de la corporeidad, o cultivar la lógica y la teurgia, una técnica orientada a lograr que las estatuas hablen. Desde finales del siglo IV, la oferta del sabio —una síntesis de distancia crítica y atención a lo concreto recompensada con lucidez— se torna peligrosa además de anodina, porque al fiel solo le interesa en principio el más allá, y el otrora llamado a investigar se lo piensa dos veces; no en vano estar abierto a la experiencia desafía la fe, el déspota político ha asumido facultades de déspota teológico, y el monopolio de un credo transforma el dogmatismo en virtud suprema.

Sin embargo, las variables dependientes e independientes de la nueva era pueden captarse de manera más concreta con un cambio de escala, empezando por las vidas paralelas de Filón y Saulo de Tarso, dos judíos que troquelan el cristianismo con vigor insuperado, uno en la línea de concebir

lo divino como logos/nous, y otro santificando el autoritarismo clerical-militar. Los factores políticos y económicos continúan engranados con la evolución económica, aunque reclaman partes crecientes del escenario la psicología del aterrado ante el Infierno, la sed de cambios milagrosos, y una batalla contra la pulsión erótica sin el más remoto paralelo en la historia del recuerdo. Eternizar el cuerpo detestado por «carnal», implica atarse a un retorno de lo reprimido, que canoniza indefinidamente una u otra modalidad de obsesión, cuando no una apoteosis de la hipocresía.

Tan alta vida espera que muere porque no muere, según el dístico de santa Teresa, aunque esté muy lejos de ser cierto para la inmensa mayoría de los fieles, condenada a ser conciencia insincera, cuando no delirante, muy capaz de representarse las llamas infernales y en modo alguno el Cielo, que, al ser lo contrario del cosmos físico, evoca un objeto sin concepto, pura universalidad vacía, contemplada a veces como «estancia perfumada». Lo verdadero será que «se ha alegrado mi corazón, se ha alborozado mi lengua, y hasta mi carne reposará en la esperanza de que no abandonarás mi alma en el Hades, ni permitirás que tu santo experimente la corrupción» (*Hechos de los apóstoles* 2, 26-27).

XVII. ¡OH, CUERPO INMUNDO!

Lo admirable y atroz de Roma se trasluce ya en la leyenda de sus orígenes, tan distinta de las fantasías triunfalistas habituales en otros pueblos. Ser amamantados por una loba, y raptar a sus primeras esposas, sugiere vástagos de mujeres públicas que no sabían cortejar, regidos por un fratricida dedicado al bandolerismo. Tras esa franqueza se adivinan también algunas de sus virtudes más singulares, como una secuencia de historiadores ecuánimes, y juristas capaces de organizar con insuperada sutileza y precisión la vida cotidiana. Tampoco hubo cultura antigua más comprometida con una profusión de agua potable, merced a una red de acueductos diseñada por ingenieros de formación griega pero sostenida por su capacidad de sacrificio, que preservó la salud mientras su sensibilidad jurídica auguraba progresos del civismo, aunque el éxito militar iría tornándolo cutáneo.

Cicerón celebró, por ejemplo, que los niños aprendiesen de memoria en las escuelas la primera de las Doce Tablas y recitaran juntos que «ningún privilegio *(privata lege)* se establecerá en detrimento de los ciudadanos», pues «un pueblo no es cualquier reunión de muchos, sino el resultado convenir sobre la justicia y el bien común». Sin embargo, dicha altura de miras no informa su tratado sobre los oficios, donde considera mal nacido a quien no viva de rentas agrarias, porque si el Estado es inseparable de la justicia y el bien común será sabotaje despreciar al perceptor de salario y al hombre de negocios, de quienes pende reproducir materialmente cada hoy. El desdén por el trabajo remunerado solo podía multiplicar las *privatae leges*, y la compilación de derecho público reunida mucho después por Justiniano, un emperador bizantino, demuestra que en esa esfera todo volvió a ser privilegio, y negociar cobró perfiles de debilidad comparado con el honor de conquistar.

Salustio, coetáneo de Cicerón y menos inclinado a la insinceridad, invitó a *imitare quam invidere bonis* («imitar en vez de envidiar las cosas buenas»); pero el desprecio hacia quienes podrían producir *bonis* con mínima inventiva coincidirá con soberanos dados a pillar y reinar, no a prosperar, que embalsan la envidia como el agua los constructores de presas, mientras el vulgo se hace oír con regresiones al gusto pueril o atroz, entre ellas presenciar cómo osos y otras fieras devoran trozo por trozo a personas atadas, todo ello envuelto por la dignidad estética de monumentos como el Coliseo, donde cabe escenificar incluso batallas navales con un millar de figurantes. Aunque Augusto arranque con potencia máxima y exquisita discreción, sus sucesores reinciden pronto en el vicio originario de invertir lo mínimo en consumo, y nada le parece a Roma menos oportuno que imitar a las polis prósperas, creando una fuente interna y automática de inversión al elevar el número de productores-consumidores.

Tolerando que el interés del dinero se situara en cotas estratosféricas, con frecuencia superiores al 100 %, sus rectores ni siquiera fueron conscientes de que eso estimulaba a la vez inflación y estancamiento, y tanto descuidaron informarse sobre su infraestructura que Roma no lega una sola tabla de salarios profesionales, ni un censo de esclavos, para desesperación de quienes acometieron narrar su historia económica, como Weber y Rostovtzeff. El actor fundamental de los emporios grecofenicios fue un comerciante-artesano que reinvertía sus ganancias en descubrir atajos y claves para ahorrar parte de lo producido, rompiendo así la escasez crónica ligada al anillo producción/consumo. Pero el romano ignoró hasta tal punto esas sutilezas que al poco de erigirse en Imperio cargaba ya con multitudes de artesanos y comerciantes en paro, sobreviviendo merced a cartillas de racionamiento.

Como en las economías planificadas del siglo XX , en lugar de convertir el ahorro en inversión, creando acumulación real, la mayoría de las empresas nacen o devienen subvenciones a fondo perdido, y son gestionadas sin tomar en cuenta que los precios son los únicos datos instantáneos y veraces sobre existencias y demanda, y que decretarlos provoca fugas masivas de información, fomentando tanto ritmos subdesarrollados de circulación monetaria como precariedad genérica. Más extracomercial que anticomercial, el romano siempre estuvo dispuesto a sublimar como servicio al Estado la fuerza bruta del *merum imperium,* y

renunció a ser individuo en sentido griego para blindarse como *pater familias*, donante de vida y muerte para su prole y demás propiedades.

Siervo del Estado y déspota doméstico, venerar la *auctoritas* le deparaba una remotísima posibilidad de deificarse ascendiendo al trono imperial, y en otro caso estar a lo ordenado por el superior de turno, pues lo supremo siempre fue para él mandar inapelablemente sobre otros. Cuando Catón rechace como censor una embajada de filósofos atenienses —invitada por próceres romanos de todos los órdenes, incluyendo el plebeyo—, no vacila en sumarse al reproche espartano de afeminados, aunque tema ante todo otra tabla de valores, en particular la socrática, que rechaza cualquier adhesión ciega a costumbres y jerarquías.

1. Vidas paralelas

Cabalgando el fin de una era y el comienzo de otra, ningún pensador de primera fila se acerca en influjo y veracidad a Filón de Alejandría (c. 30 a. C.-40 d. C.), un judío helenizado que pertenece a la familia más rica del Imperio, inspira el cuarto Evangelio y se inclina a razonar como Platón, sin perjuicio de defender la sabiduría «única» del patriarca bíblico. Eso explica que formarse en Atenas y Roma, y ser cosmopolita de corazón, alterne con actos de patriotismo temerario, como desafiar a Calígula, o el más vivo interés por las tradiciones hebreas, una lengua que quizá habló poco. Sin sumarse a las tesis esenias —traducir el mandamiento «no hurtarás» como «no comerciarás», y desplazar el núcleo de la impureza al oro—, su opúsculo *Todo hombre bueno es libre* constituye la fuente más entusiasta de noticias sobre la secta, remozada poco después por los seguidores de Juan Bautista y Jesús.

Quizá no conoció a los zelotes teocráticos, ni sospechó que sus guerras acabarían con dos tercios de los no expatriados, inaugurando la discriminación de todo el resto, aunque su linaje —el de los Lisímacos, en su forma helenizada— tienda entonces más bien a abjurar de la fe mosaica, animado a ello por el brote de fanatismo, y su sobrino Tiberio Julio será general y mano derecha de Tito en la campaña terminada con la segunda destrucción del Templo. Decano de los banqueros instalados en Roma, el abuelo de Filón había negociado con Julio César una quita de intereses que rescató a la república de la bancarrota, y él se esforzará con no menos éxito

en prestar contenido filosófico y ético al judaísmo, una fe mermada por separar su deidad del theos filosófico, que venía de perder el monopolio de culto al entronizarse la tolerancia religiosa romana.

Le tocó vivir cuando la única Biblia estaba en griego, y medio siglo de Pax Augusta había promovido una actitud expuesta ejemplarmente por él mismo, inclinada a aprovechar «el don de la Ley» para mantener la identidad cultural de un pueblo desperdigado, que era entonces el tercero del Mediterráneo en número. Nunca se le compara con san Pablo como fundador del cristianismo, aunque en el Nuevo Testamento su troquel sea tan indeleble como el del evangelista Juan, y de él provenga identificar a Yahveh con la idea de las ideas, así como deducir de su existencia la emanación del Logos/Hijo, momentos descritos respectivamente como «luz que deslumbra, y sombra que perfila».

Convencido de que «imputar a Dios emociones irracionales es una impiedad monstruosa», y también admitir «el flagrante desfase entre realidad y fabulación», su vasto comentario al *Pentateuco* revoluciona los estudios bíblicos introduciendo el «método alegórico», que se atiene a la idea subyacente en cada caso, y equivale a una versión actualizada del texto. Como el principal hallazgo posterior al monoteísmo fue a su juicio el esfuerzo de ecuanimidad representado por la filosofía, «ser fiel a toda la verdad solo resulta posible tras estudiar las ciencias», porque la forma inmediata del ánimo religioso resulta tan sordomuda como las criaturas al nacer. Dicha mediación pasa por depurarlo de adherencias aparentemente consustanciales, como el antropomorfismo, cuya barbarie simplista suele incluir xenofobia, delirio persecutorio y otras «bajezas».

Por lo mismo, quien ama a Dios sin deformarlo con sus privadas aspiraciones estudiará las Escrituras filosóficamente, para discernir en qué medida las metáforas y sentidos figurados de cada pasaje velan o subrayan lo real, pues a despecho de que el profeta y su rebaño consientan separar revelación de realización, lo empírico no es algún fantasma engañoso sino «el espejo de la bondad y veracidad divina». De ahí también que el recurso a milagros sea una superchería, cuando lo asombroso y venerable es crear y sostener la regularidad cósmica. No en vano suspenderla incurre por fuerza en agravios comparativos —que protegen aquí pero no allá, curan hoy pero no ayer o mañana—, porque su esencia sería caprichosa de no ser ilusoria, fundada únicamente en promover la credulidad del necio.

La exégesis bíblica inaugurada por Filón convenció a un sector considerable de los primeros cristianos, o no estaría presente a través de la epístola y el evangelio joánico, que comparten la misma invocación a una deidad benévola *(agathotes)*, definida como luz, razón y amor. Por lo demás, ambos textos contienen abundantes interpolaciones del cristiano afecto a la magia, culminadas por el Juan redactor de *Apocalipsis*, que quizá sea el más amplio catálogo de profecías belicosas registrado por la memoria. Allí desde la primera línea a la última se suceden visiones de milagros cataclísmicos, el puesto del Hijo-Logos lo ha usurpado el Anticristo, y reemerge el Yahveh celoso «pisando las uvas en el lagar de su divina ira». El mal deja de ligarse con insuficiencias objetivas para encarnar al sujeto Satán, una substancia primera que no nace de alguna positividad, sino de un no-Dios tan abstracto como el más allá.

Probablemente ajeno a toda perspectiva apocalíptica, Filón complementa su hermenéutica con un esfuerzo por armonizar platonismo y estoicismo —a despecho de ser perspectivas tan llamadas a disociarse como el agua y el aceite—, quizá movido a ello por una comprensión insuficiente de Aristóteles. Teniendo presente su concepto de materia no habría llamado, por ejemplo, impiedad a «ignorar lo inmaterial», porque *hylé* no es algún tipo de entidad, sino el estado indeciso de cualquiera, y aunque viviera en Atenas, frecuentando incluso el Liceo, nos consta que los peripatéticos olvidaron pronto cómo las substancias primeras pasan incesantemente de la potencia al acto Eso alimentó el malentendido que informa la propia expresión «metafísica», y quizá su identificación de mal y materia.

Verdad y pureza

Sin embargo, es oportuno precisar qué pensó de su opuesto, el Bien, al que suele llamar el Ingénito y concibe como causa eficiente universal. Aunque en Platón ser eterno deslinda el reino ideal al real, Filón introduce un dinamismo nuevo insistiendo en que el Hijo-Logos constituye una emanación, de la cual parte «lo engendrado». Solo el Ingénito era plenamente «antes del tiempo», cuando el Logos no había comenzado a discernir y relacionar destinos, hasta poner en circulación el alma humana. Pero la esencia del tiempo es dialéctica, y su convergencia de opuestos implica pasar de la positividad incondicionada a la relativa; lo abstracto se

torna concreto y todo pasa a ser a la vez sí mismo y lo otro, cumplimiento y alienación, como empieza ocurriendo con la sensibilidad, que, por una parte, familiariza con la creación y la benevolencia divina, y, por otra, tienta a «enfangarse», atando el saber a un extrañamiento del espíritu que lo dignificaba.

Dicho extrañamiento, añade, significa que al hacerse terrenal el nous se confina en cuerpos, donde una parte tiende a lo más alto y otra se ve arrastrada por la percepción a los placeres carnales, fuente de pasiones y deseos pecadores, fruto de un vacío interior perpetuamente insatisfecho, cuyo norte espontáneo es la «abyección moral». De ahí que los sentidos no sean un mediador *(meson)* neutro, como piensa Aristóteles, pues a su «necesidad psicológica» se añade ser expulsado de la neutralidad por el imperativo sensual, que, una vez convertido en sexualidad, arrastra a la «torpeza» tan pronto como hace acto de presencia la «mujer, inflamando al hombre con impulsos irracionales, aniquilando su sentido del deber y corrompiendo al alma entera».

Hoy, cuando en la parte civilizada del planeta el erotismo ha pasado a segundo plano, resulta más sencillo percibir que esta secuencia argumental prescinde del hilo lógico, pasando de discurrir sobre el sentido de lo existente a los confines de un sermón, donde la hembra humana sería un factor capaz de trastornar «todo», y el goce del sexo la quintaesencia de lo desastroso. Suele atribuirse este criterio al cristianismo paulino, cuya Iglesia fue todavía más intolerante con la sexualidad que con la riqueza de origen comercial, epítomes ambos de la «inmundicia»; pero Filón demuestra que hunde sus raíces en una convicción previa, muy desarrollada ya por el pensamiento hindú, y lo bastante robusta en el entorno grecorromano como para resultarle autoevidente a un aristócrata culto y filantrópico, cuando —sin saberlo nadie todavía— el curso del mundo empezaba a dividirse en antes y después del Cristo.

Tras revolucionar la interpretación con el sentido alegórico [34] y presentar lo divino como razón y amor, no le parece incoherente fundir reflexiones teológicas y cosmológicas con un asunto tan local, e indemostrado, como que el colmo de lo impío sea el sexo. He ahí algo que no pudo tomar de la religión griega, donde Eros, Afrodita y Dioniso tuvieron fama de enloquecer a quien les ignorase, reforzados por el bebé arquero Cupido y una desafiante comitiva de sátiros y ménades. Tanto Atenas como otras polis deslumbraron al mundo pintando y esculpiendo

desnudos, gran valor añadido de una industria bifurcada en cerámica, teatro, edición y lugares de esparcimiento, que ocurrió en colectivos no castigados por una pobreza endémica. También constatamos que el horror al «bajo vientre» tuvo abogados tan superlativamente brillantes como Platón, y no es improbable que el chamanismo incluya una rama sádico/masoquista desde sus orígenes.

Por otra parte, la fobia de contaminación será tanto más intensa y paralizadora cuanto más se ligue a impulsos y menos a objetos inertes. El catálogo de impurezas establecido por la regla mosaica incluye elementos tan dispares como la levadura, el tipo de pezuña propio de la carne comestible o todo cuanto haya rozado la sangre menstrual, por ejemplo, aunque apenas interfiere con el estado de ánimo del fiel. Tratándose de pulsiones, en cambio, cualquier recorte pone en marcha lo equivalente al confinamiento de gases y fluidos, que, lejos de neutralizarlos, eleva sin pausa su presión, y ese será en esencia el turbador mensaje de Freud a finales del siglo XIX : sufrir «de los nervios» es el fruto de maltratar la sexualidad con moralinas absurdas.

A principios del siglo XXI , descriminalizar las elecciones de pareja y el onanismo ha provocado la desaparición de la histeria, hasta entonces el trastorno mental más frecuente con mucho en el género femenino, que solo pervive en zonas donde reina el fundamentalismo, aunque su terapia no se confíe allí a psiquiatras y psicoanalistas, sino a jueces y exorcistas. Freud insistió en que la hipocresía y el autoengaño se pagan con un retorno de lo reprimido, transformado por la justicia poética en síntomas neuróticos, pues partiendo de una condición inicial común de «perversos polimorfos», madurar sexualmente es inseparable de que individuos y grupos maduren también en conocimientos y recursos. Eros simboliza el impulso creador de unidades más vastas, y su opuesto no es alguna pureza virginal, sino Thánatos, el impulso de lo orgánico a retroceder hacia lo inorgánico, que ontológicamente equivale a borrar la identidad de ser y hacer, esforzarse y vivir.

Podemos despedirnos de Filón reconociendo su esfuerzo por introducir racionalidad en el ánimo religioso y, sobre todo, la dinámica emanativa implícita en el tránsito del Ingénito al Hijo-Logos, última hazaña del pensamiento especulativo antiguo, que intuye en la flecha del tiempo un tránsito inexorable del orden al desorden, legando al futuro averiguar si lo medido mucho después como entropía desmiente, complementa o queda al

margen de la dinámica evolutiva. Aristóteles planteó el dinamismo como penetración de la materia por la forma —si se prefiere, como tránsito del ruido a la información—, un proceso donde la naturaleza se revela como vida, que es el propio concebir concreto e incesante. Filón no fue un idealista convencional, y su noción del reino físico tampoco lo redujo a copia imperfecta de universales abstractos; pero solo el Estagirita fue capaz de captar en todas las ramas del saber facetas de la misma vitalidad cósmica, sin desligar la esencia de la existencia.

En cualquier caso, volvamos al origen del horror ante la lubricidad, cuando oponer este mundo al otro se transformó en regla moral, política y económica del Imperio, imprimiendo a la historia el giro represivo que dominará los próximos dos mil años.

2. Venciendo a la muerte

El *alter ego* de Filón fue Saulo de Tarso (c. 10 a. C.-60 d. C.), un ortodoxo de la línea farisea que por eso mismo estuvo mejor preparado para creer en alguna retribución de ultratumba. En su autorretrato de *Filipenses* se declara «perseguidor de la Iglesia en cuanto al celo, e intachable en cuanto a la justicia de la Ley», aunque fuese el menos atado a las instituciones judías —observación del sábado, dietética ortodoxa, circuncisión, rechazo de la esclavitud—, hasta convertirse en san Pablo, el único apóstol no conocido por Jesús y el único no dispuesto a creer en la inminencia de un fin para los tiempos.

Esa precariedad justificó que la comuna de Jerusalem, guiada por Santiago y Pedro, pensara que el Juicio Final podía acelerarse sustituyendo la procreación por vida célibe. Saulo intuyó que el culto cristiano heredaría indefinidamente las riendas de todo, construyó sus misiones con paciencia de orfebre y sentó el criterio de que «quien no trabaje no coma», sin pretender tampoco desmentir la idea del trabajo como fruto del pecado original. Centró sus desvelos misionales en que la resurrección acababa de tornarse posible, gracias al tormento redentor de Jesús, por más que merecer dicho premio supusiera sumarse al «¡Ay de mí! ¿Quién podrá librarme de este cuerpo que me lleva a la muerte?» *(Romanos* 24), y una prevención apoyada en cilicios y abstinencias. Inmediatamente antes había comprendido que:

> … la Ley es espiritual, pero yo soy carnal, y estoy vendido como esclavo al pecado. Y ni siquiera entiendo lo que hago, porque no hago lo que quiero sino lo que aborrezco […]. Pero cuando hago lo que no quiero, no soy yo quien lo hace, sino el pecado que reside en mí. Así vengo a descubrir esta ley: queriendo hacer el bien, se me presenta el mal. Porque […] hay en mis miembros otra ley que lucha contra la ley de mi razón, y me ata a la ley del pecado […]. En una palabra, con mi razón sirvo a la ley de Dios, pero con mi carne sirvo a la ley del pecado *(Romanos* 14-26).

Para no morir realmente la carne debe ser mortificada, y eso mismo encontramos en san Jerónimo —traductor de la Biblia al latín— dos siglos después:

> Yo, que por temor del infierno me había impuesto una prisión en compañía de escorpiones y venados, a menudo creía asistir a danzas de doncellas. Tenía el rostro empalidecido por el ayuno; pero el espíritu quemaba de deseos mi cuerpo helado, y los fuegos de la voluptuosidad crepitaban en un hombre casi muerto. Lo recuerdo bien: tenía a veces que gritar sin descanso todo el día y toda la noche.

El cuerpo de san Pablo le vendió sin querer al pecado, el de san Jerónimo le tuvo gritando días y noches, sin duda porque nada puede avivar tanto el onanismo como equiparar el pecado de obra con el de pensamiento. Por lo demás, ni la parálisis interior ni jornadas llenas de alaridos impidieron a ambos convertirse en líderes permanentes de quienes ni entienden lo que hacen ni hacen lo que quieren, como les ocurría inicialmente a ellos mismos, pues en el ámbito de la salvación el rendimiento se independiza de verificaciones. Hasta en sociedades altamente alfabetizadas en principio, avispados como Ron L. Hubbard demuestran hace medio siglo que millones están dispuestos a mucho, e incluso a todo, con tal de ser reconocidos como seres «potencialmente todopoderosos», a través de algo tan sencillo como ingresar en la secta de los cientólogos, sean cuales fueren las noticias académicas y mediáticas sobre ella.

Al alba de la era cristiana, entender como Hubbard que «en la religión está la gran pasta» ni siquiera topó con oponentes como la prensa o la judicatura, y lejos de desfallecer ante tentaciones excitadas por su propio ánimo represivo, «la prisión impuesta por temor al Infierno» se mantuvo intacta como ideal, y amplió sus confines merced al movimiento monástico, la iniciativa más duradera y prestigiosa desde el siglo III al XIII . Tampoco había recurso más eficaz para grupos donde todo escasea, salvo bocas hambrientas; pero sigamos al futuro san Pablo, que, según *Hechos de los apóstoles,* fue iluminado mientras cabalgaba hacia Damasco para perseguir cristianos, y empezó a demostrar sus poderes sobrenaturales ante el procónsul Sergio Paulo, dejando ciego al mago Elimas.

Siempre según *Hechos*, evocar las iras de los zelotes en Damasco y Jerusalem sugirió a algunos apóstoles enviarle a Antioquía, que desde mediados del siglo I capitalizaba buena parte del intercambio comercial con Asia profunda, y donde los fieles del «nazor» o líder Jesús fueron llamados por primera vez *jristianoi* . Esto supondría algunos años de viajes misionales por las antiguas colonias griegas, donde repitió el mismo esquema operativo: dirigiéndose en primer término a la sinagoga de cada localidad, Pablo predica allí que —como dijo el salmista— «los santos serán salvados de la corrupción» (13: 35), y al topar con la «ingratitud» del ortodoxo antiguo opta por dirigirse a gentiles receptivos.

Superar el cortocircuito que le provocan los «miembros», y la «ley del pecado», implica poner en práctica lo inverso de aquello buscado por Filón con el sentido alegórico, pues en vez de centrarse en lo universal y objetivo de cada peripecia recurre a pasajes bíblicos para exponer su personal mensaje, que es una vida eterna feliz a cambio de mortificación sexual y sumisión al dogma. Antes de ir a Atenas, por ejemplo le vemos reconfortado por «convertir a algunos judíos, así como a paganos temerosos de Dios, y muchas mujeres influyentes», aunque no enuncie nada vagamente parecido a un feminismo [35] , y entre los tres apoyos tampoco mencione al esclavo de ambos sexos, aunque fuese el converso más frecuente.

Superando la indignación que le producía su «abundancia de ídolos», acudió al Atica porque esperaba «conquistar la sede de la sabiduría», estimulado por su gentileza al permitirle explicarse nada menos que en el Areópago, donde tantas veces resonara la voz de Pericles, y centró su discurso en el altar al dios desconocido, proponiéndose descubrir quién es «realmente». Sin embargo, ir mostrando que no apelaba a él en nombre de la tolerancia, sino en el de la intolerancia, suscitó «burlas y el reproche de charlatán», y «partió colmado de desprecio por la sabiduría».

La política implícita

Más trascendental fue sacralizar el culto romano al *imperium*, alegando que «quien se resiste a la autoridad se rebela contra Dios» *(Romanos* 13: 1-3), ya que exime a la esclavitud de reparo moral alguno. *Deuteronomio*, teóricamente verdad revelada para Saulo de Tarso tanto como para san

Pablo—, limita su duración máxima a siete años, ordenando que el amo «dotará entonces a su siervo de medios para reanudar una vida libre»; pero lejos de tomarlo en cuenta, considera anodino ser o no persona jurídica:

> ¿Eres esclavo? No te preocupes. Aunque puedas convertirte en libre, aprovecha más bien esa condición. […]. Esclavos, obedeced a vuestros amos terrenales con temor y temblor, de corazón. No os limitéis a la obediencia externa, sino afanaos como quien pone toda su alma en cumplir la voluntad de Dios (*Efesios* 6: 5-7).

Es por tanto la propia deidad quien bendice la servidumbre, sumándose al desprecio de los amos terrenales por la dignidad ajena, cosa sin duda coherente con maldecir el universo físico en nombre del metafísico, y pasar del derecho contractual al de conquista. Omitir ambas cosas, atribuyendo la decadencia de Roma a adoptar la tabla cristiana de valores, demostró hasta qué punto la erudición de Gibbon no le puso a cubierto de la trivialidad, ignorando hasta qué punto la propuesta paulina de «servir con toda el alma» instó a sufrir resignadamente las frustraciones venideras, cuando Roma venía de librar tres Guerras Serviles, a cual más atroz. Su primer emperador nació mientras persistía aún la pestilencia desatada por diez mil crucificados a cuenta de la tercera —que se pudrieron en la Via Appia cubriendo un centenar de kilómetros—, y nada sacralizó tanto el absolutismo como prometer al esclavo que era el predilecto de la deidad, y todo estaría perfectamente en orden con tal de conceder un monopolio de culto a la secta cristiana.

Si Filón se propuso racionalizar la religión, Pablo se centró en devolverla al ámbito del milagro, creando el marco donde el *heretikós* («de otra opinión») estaría expuesto no solo a tormentos eternos sino a un arsenal de penalidades temporales, que gestionarían sucesivamente cristianos e islámicos. Sacerdotes y ritos paganos habían administrado cultos tan descreídos como los que gestionaba el *pontifex maximus* romano, un magistrado civil indiscernible de otros altos funcionarios, y la entronización eventual del misionero paulino revolucionó las costumbres en medida difícil de imaginar, como si los Testigos de Jehová dejaran hoy de ir por las casas ofreciendo el ingreso en su secta, y plantearan al Estado la opción de estar con Dios o contra él, sintiéndose martirizados por no haber conseguido antes el monopolio oficial de la verdad y la virtud.

Desde mediados del siglo III, sus predicadores cuentan con una feligresía superior a la de cualquier otro culto, y coetáneos de Marco Aurelio, como Celso, se escandalizan ante su combinación de absentismo laboral e

indiferencia patriótica, previendo que negarse al reclutamiento militar impedirá sostener las fronteras del Imperio, y advirtiendo que su llamamiento a la castidad invita también a despoblarlo. Reconoce que «hay entre ellos gente honesta y no privada de luces, aunque prefieren convertir al vulgo ignorante, rehusando debatir con sabios […] atados a la mísera conclusión de que su profeta y sus apóstoles hacen milagros santos, y lo demás son brujos maléficos o embaucadores». Su magia no sería magia, su ambición sería humildad, y reclaman respeto para sí mientras cultivan una execración de las instituciones religiosas y civiles ajenas, «como si fuesen hombres nacidos ayer, sin patrias ni costumbres venerables».

La preservación de este insólito criterio se debe a merecer un volumen refutatorio de Orígenes de Alejandría, el más culto e influyente de los apologetas, que seguirá siendo el principal teólogo cristiano con san Agustín y santo Tomás de Aquino, aunque los tres acaben siendo considerados herejes por distintos concilios. Se cuenta del primero que leer el pasaje citado antes de *Epístola a los romanos* le movió a castrarse, siendo muy joven, y bien podría ser el talento más ingratamente tratado por sus correligionarios, que le condenaron al olvido *(damnatio memoriae)* y destruyeron gran parte de su vasta obra, donde desarrolló las tesis de Filón con la ventaja de tener a la vista los textos joánicos. Entre ser tolerada por el Edicto de Milán (313) y ser declarada única por el de Tesalónica (380), la Iglesia experimentó controversias teológicas furibundas, animadas entre bastidores por la rivalidad entre el patriarca de Roma y el de Constantinopla, con momentos álgidos como las excomuniones mutuas que se lanzaron las facciones nestoriana y cirilista o monofisita, tras haber exterminado a innumerables arrianos por atenerse a la precisión «el Padre es mayor que yo» *(Juan* 14: 28).

Con todo, la sensatez de Arrio se sobrepuso más de medio siglo a través de Constantino el Grande, introductor de la tolerancia, y su sucesor Constancio II. Llegaron entonces los tres años de restauración pagana protagonizados por Juliano el Apóstata, que sucumbieron a golpes de mala suerte y, sobre todo, a que los teólogos cristianos superasen en formación y diligencia al idealismo neoplatónico combinado con la llamada Gran Magia, moda asumida entonces por embaucadores como Jámblico. Su sucesor, Valente, volvió al arrianismo y, cuando todo parecía empeorar para los dogmáticos, apareció el enérgico Teodosio el Grande, desterrando el arrianismo de todas partes menos las tribus germánicas.

En lo sucesivo, la censura cribaría toda manifestación escrita, si bien el Imperio occidental entró en barrena, y solo otros focos culturales —Bizancio, y más adelante el Islam— siguieron teniendo monedas aceptables, comercio y alguna industria. En términos conceptuales, como vimos, el misterio de la Trinidad se resuelve o se mantiene en términos de incógnita optando por el idealismo o el realismo; pero la gran mayoría de quienes polemizan son obispos desinteresados por la lógica y la teoría del conocimiento, que aprovechan para lanzar artículos de fe como Abraham creer antes de ver. En el maremágnum de excomuniones, la disyuntiva acabará siendo si hay una o dos personas en el Cristo, cosa resuelta a su vez con el galimatías de que Padre e Hijo existen «sin separación ni confusión», como quien sube bajando, y viceversa.

3. Hacia la verdad verdadera

Consolidado desde finales del siglo IV , el régimen de intolerancia absoluta aseguró a los cristianos que el Imperio había dejado de ser un enemigo satánico, reafirmando la propuesta paulina de apoyo incondicional al esclavismo. Sumarse al empleo civil y militar reanimó entonces en alguna medida la actividad económica, aunque consagró también la regresión del sentido común a fantasías privadas, y cada diócesis concretó a su manera las revelaciones sobre el fin del mundo. En cualquier caso, la gran novedad fue un auge de la vida monástica, y bandas de anacoretas cristianos serán quienes repriman la curiosidad malsana de Hipatia, la bibliotecaria de Alejandría, y toda suerte de «relajación». En los desiertos cercanos a la ciudad hay al menos veinte mil admiradores del iletrado y longevo san Antonio (251-356), un egipcio resuelto a internarse en lo más profundo de la soledad, que descubre también allí lo contrario, hasta el punto de fundar numerosos conventos, compatibilizando las vocaciones de eremita y abad.

Inédito en Occidente, este protagonista contribuye decisivamente a montar la única empresa no deficitaria en siglos ulteriores, que será un flujo de reliquias, objetos votivos, agua del Jordán, arena del Gólgota, visitas a Belén y demás. Las grandes catedrales europeas se levantarán para exhibir vestigios de la Pasión, cuanto más truculentos mejor, y excavaciones arqueológicas muestran que este turismo piadoso frenó en Judea y, sobre

todo, en Gaza la hambruna crónica. San Jerónimo (347-420), por ejemplo, traductor de la Septuaginta y el Nuevo Testamento al latín, uno de los tres Padres Fundadores de la Iglesia occidental, emigró hacia los veinticuatro años a la Tebaida siria, para aprender de los llamados Padres del Desierto.

Estos, y fundamentalmente el creador de la omfaloscopia, Evagrio Póntico, habían desarrollado una técnica para mantener la inmovilidad física y psíquica mirándose fijamente el propio ombligo, mientras recitaban la plegaria llamada del corazón («Señor Jesús Cristo, hijo de Dios, apiádate de un pecador»), acompañada por un ritmo relajado de respiración, poca luz y ojos cerrados, usando un rosario si se necesitare, como sigue siendo norma en los monasterios del Monte Athos. Entretanto, parte de la aristocracia se había sumado a repartir el dinero entre los pobres; hombres de rango senatorial como el futuro san Ambrosio pasaron en una semana de ejercer la prefectura militar de Emilia-Liguria a bautizarse y asumir la diócesis de Milán, y en 390 este nuevo prelado excomulgó a Teodosio por reprimir una masacre de judíos —pues «el emperador está en la Iglesia, no por encima de ella»—, una declaración profética para años venideros.

La Encarnación zanjó el cisma de lo sensible y lo suprasensible engendrando un hombre divino y prolongando a la especie entera el respeto evocado por él. Pero los albaceas del Dios airado y la idea abstracta se aferraron al más allá vacío, hostiles a reconocer el sentido de una historia donde el Padre severo delega en el Hijo magnánimo, cuya muerte descubre que lo sagrado somos *nosotros*, agrupados como sociedades abiertas al cambio. Ignorarlo adelgazó la franja de quienes aceptaban desmentido de hechos y argumentos, intimidados por un delito tan inédito como la apostasía, con lo cual reaparecieron en el ánimo divino pasiones como la inseguridad, los celos, la rabia y el ansia de dominio, mientras lo concreto volvía a resultar insufrible, y tramas folletinescas desplazaban a las alegóricas.

Blindar dicha perspectiva solo podía conducir a desabastecimiento material, acompañado de colapso demográfico, y ese fue el denominador común de lo imperante desde Cómodo, que innumerables manuales siguen desvinculando de absorber ideas paralizadoras, presididas por la de que los últimos serán los primeros. Su deidad exalta al pecador humillado y omfaloscópico, tanto como recela de quien promueve la prosperidad y la libertad de millones, a la manera de Pericles y Octavio Augusto, pues su grandeza invoca algo más parecido al rencor, en un dios concebido a

imagen y semejanza del narcisista primario, que no aprendió a sublimar el amor propio. No pudiendo demostrar pareja ampliación del bien público, ni pruebas distintas de milagros, este daimon ordena ser obedecido sin condiciones, con la muerte como alternativa.

Y al asesinato frustrado de Isaac seguirán demasiados padres dispuestos a inmolar a su familia entera, para «defenderla» de comprobar cómo fueron ellos simples farsantes, no lo bastante honrados para sacrificarse laboralmente por nadie, mientras atenerse al propio ombligo tejía una red secreta de acreedores. Nunca sabremos a ciencia cierta cuántos teólogos del periodo correspondiente al frenesí ortodoxo pertenecieron al tipo de persona predispuesta a huir de su sombra, arrastrado por una propia estima desfalleciente; pero haríamos bien tomando en cuenta ese temperamento para eximir a la deidad de sus proyecciones. Dios no lo sería, insistió Spinoza, si pudiésemos pedirle favores, y fuese perpetrando agravios comparativos con prodigios sueltos; y el precio de olvidarlo no solo fue un vivero sempiterno de charlatanes y estafadores sino un modelo social, basado en negar que el dolor y la muerte forman parte de la vida y afirmar que todo lo bueno está después del morir, si fuimos capaces de ser fieles al dogma.

La sociedad esclavista, un resultado no decidido por nadie en particular, le pareció a Solón y a Ciro una novedad intolerable, aunque pocas décadas después se generalizase justificando no solo odiar visceralmente el trabajo, sino tornarlo incapaz de asumir la mera amortización. Encauzada como dialéctica del amo y el siervo, la historia ulterior comprenderá tanto la santificación inicial del primero como la lenta e imparable emancipación del segundo, sazonada por un cristianismo que teóricamente traía la fraternidad, sin prejuicio de ver en el amo terrenal al delegado del sobrenatural, vendiendo bulas de resurrección para hipocondríacos de un origen u otro, reñidos con la evidencia.

XVIII. LA DIRECCIÓN DEL MOVIMIENTO

Plotino nunca tuvo una caligrafía legible, menos aún una capacidad redactora mediana, y fue su discípulo Porfirio quien ordenó una masa de notas que para otro sería tan ilegible como sintácticamente pueril, según aclara al prologar las *Enéadas.* De hecho, hay un claro desfase entre el fundador del neoplatonismo —un entendimiento de segunda o tercera fila, admirado sobre todo por su familiaridad con Oriente—, y el calibre de pensadores como el propio Porfirio, Boecio y Proclo, este último una especie de Hegel anticipado, todos ellos faros indiscutibles por no decir únicos para surcar los tenebrosos siglos siguientes.

Proponiéndose restaurar el platonismo, Plotino floreció como sabio cortesano rodeado de neopitagóricos, gnósticos y herméticos, dispuestos todos a ver en *Oráculos caldeos* y otras manifestaciones de la Gran Magia una fuente de autoridad comparable con Livio o Tucídides, y confiando en estatuas que según el emperador Juliano llegaron a hablarle. La filosofía llevaba tiempo convertida en una erudición invertebrada, con protagonistas como el retórico pagano Libanio, que dejó 63 Oraciones y 54 Declamaciones, lo bastante gaseosas como para contar entre sus pupilos a varios obispos cristianos, entre ellos san Juan Crisóstomo, y al ocultista Hermes Trismegisto («tres veces grande»), que empieza su ensayo *La llave* nombrándose «preprincipio del comienzo interminable», pues en lugar de curiosidad científica cunde una sed de más allá amalgamada con rechazo de la «concupiscencia».

Plotino participó en la expedición del emperador Serviano a Persia, y ser uno los poquísimos supervivientes le facilitó abrir en Roma un centro pedagógico frecuentado por su hijo y heredero Galieno, a quien consolaba

oírle disertar sobre el Dios «omnitrascendente», y olvidar siquiera fuese por momentos lo feroz de la situación, pues el persa Sapor venía de hacerse un escabel con la piel de su padre, y tanto sus tres hijos como él irían siendo asesinados, una costumbre rara vez alterada en el Bajo Imperio. También la emperatriz, eventualmente desaparecida, disfrutó según se dice siguiendo consejos como que «la mente debe mirar en dirección opuesta a la de nuestros sentidos», y «la felicidad es una huida de los modos y maneras mundanales». Eran directrices propias de secta, no de escuela filosófica; pero tampoco hay noticias de que al docente se le pidiese nervio argumental, sino más bien vaguedades de alguna manera llamativas, sencillas de cumplir por no medirse en horas del día dedicadas al estudio.

1. Neoplatonismo y desilusión

El conductismo pavloviano relegó la inteligencia al estatus de «caja negra», interesado solo por modos de condicionarla mecánicamente, y en teoría dicha finalidad impone lo inverso de la perspectiva neoplatónica, que se desentiende de todo lo «meramente» real en nombre de lo intelectual. Pero cuando Plotino menciona la doctrina de las ideas no se refiere a una deducción analítica, como la dialéctica platónica, sino a un desprecio genérico por lo concreto que reproduce la caja negra del conductista, en un caso porque no quiere saber sino mandar, y en el otro porque solo tiene ojos para el más allá. Repugnadas ante el aquí y el ahora, las *Enéadas* deparan al lector un «breviario de huida» interrumpido por encuentros aislados con lo Uno *(to Hen)* o *henosis*, y cuatro dícese que experimentó Plotino en Roma mientras instruía a Porfirio; no obstante, todos —e incluso un par de trances previos— se caracterizaron por «la absoluta trascendencia», y ninguno aporta la más mínima información sobre el momento extático.

La felicidad de Sócrates, entre tantos otros, consistió en un entusiasmo cotidiano y contagioso por saber, que llenando el alma de hallazgos evita su coagulación en ideas fijas. La felicidad de Plotino se ciñó a sus trances de estupor sordomudo, porque añorar «la límpida pureza ideal» le comprometió con una frustración constante por lealtad a su Uno, que era el Ingénito de Filón dos siglos después, cuando el elemento de horror a «la carne» se había ampliado de modo exponencial. Con todo, Plotino fue más explícito a la hora de pensar que el tiempo dibuja una pérdida sostenida de

substancia, algo implícito en buena parte de las mitologías y otras manifestaciones del pensamiento prefilosófico, aunque en ningún caso como dinámica emanativa contrapuesta a la evolutiva.

A tales efectos era crucial que la filosofía se difundiese; pero siglos hubo para matizar el idealismo y el realismo, y hasta el año 253 —cuando Porfirio empieza a poner por escrito el neoplatonismo— la batalla entre lo material y lo inmaterial no había desembocado en preguntarse por qué *continúa* habiendo ser natural o físico, aunque emanar significa alejarse de la fuente, obedeciendo al principio de que «lo menos perfecto debe brotar de lo más perfecto». A idéntica tesis iban a llevar descubrimientos físico-químicos del siglo XIX , que culminarían la reacción antiaristotélica emprendida por Galileo y Newton, porque el Estagirita bloqueaba cualquier física acorde con el monoteísmo autoritario, al no percibir en el cosmos cosa distinta de vida, potencial o efectiva.

La *scienza nuova* sustituirá su cosmos por el universo creado y rectificado ocasionalmente gracias al sujeto que Newton llama Pantocrator en el Escolio General de sus *Principia*, donde esencia y existencia equivalen al señor y su esclavo, uno operante a título de «fuerzas inmateriales» y otro asumiendo la condición de «masa inerte». Aristóteles prefirió seguir las huellas de una inteligencia objetiva, que lejos ser una voluntad —inevitablemente antropomórfica— demuestra su existencia a través de criaturas llamadas a organizarse por ensayo y error. El Pantocrátor salva aquí y allá con sus intervenciones el curso aniquilador de la dinámica emanativa; pero ni Aristóteles ni el resto de los físicos griegos percibieron otro proceso que el evolutivo —ir de lo menos a lo más perfecto—, finalmente del ruido a la información, obedeciendo al juego de aptitudes comparadas que lleva de los organismos rudimentarios a los complejos.

Por otra parte, tanto la evolución como la emanación siguieron flotando en el aire de lo inefable —como logos o alétheia antes de ser conceptualizados por Heráclito y Parménides—, una a la espera de que Spencer y Darwin tradujesen por *evolution* el término hegeliano *Entwicklung*, y otra a que la mecánica estadística de gases confirmara una degradación inexorable en el grado de orden expresado por cada sistema físico. Antes de elevar a dogma la resurrección, la inmortalidad del alma se fundaba en la odisea de reencarnaciones sostenida por el pensamiento hinduista, y en lo conservado de la obra aristotélica no falta alguna ironía sobre lo separable de soma y psique, entendiendo que la physis obra

«económicamente», y sería un despilfarro ir suscitando almas ansiosas de esquivar la muerte, en vez de orientadas a «cumplir su límite».

Salvo Platón, ningún filósofo griego mostró interés por tornarse físicamente inmortal, conformes todos con dejar un recuerdo respetable. A despecho de la censura eclesiástica fue imposible evitar, por ejemplo, que sobreviviese el criterio de Epicuro sobre la estafa clerical —fundada en vender vidas eternas gozosas o aterradoras al crédulo—, o el de Demócrito sobre azar y necesidad como razón suficiente del mundo. No sabemos qué habría podido sugerirle al Estagirita un criterio como la resurrección de los cuerpos; pero sí sabemos que Plotino orientó el sentimentalismo altermundista apuntando a la entropía, el menos sentimental de los fenómenos, que funda objetivamente el pesimismo.

Por lo demás, con esto empieza y termina su aportación al discurso filosófico, donde le incumbe el dudoso honor de ser el primero en incorporar lo equivalente a un *créame*, apelando a verdades verdaderas, con sinónimos como auténtico y genuino. El Uno, por ejemplo, resulta ser «la parte más verdadera del ser genuino», y fijar la atención en él requiere «descontemplar», tomando la senda hacia el «refugio del no pensamiento y la indivisión», un plan de estudios que sería cómico si la filosofía no se hubiese convertido en consuelo para gentes aterradas ante la brutalidad y la miseria reinantes. Suponiendo que las antítesis podrían prescindir de tesis previas, «solo nos es dado decir lo que Dios no es», y el tratado filosófico incorporará desde entonces la variante llamada teología mística, donde se agrupan escritos como las propias *Enéadas* , o los seis grados de inanidad discernidos por algunos santones orientales.

El neoplatonismo llama «al silencio, la oscuridad y el desaprender», porque la exigencia del concepto resulta agotadora en vez de estimulante, y —como dirá siglos después un himno de Proclo— su meta es «anclar, abrumado de cansancio, en el puerto de la piedad». Neoplatónicos y protocristianos se entrelazarán inicialmente a través de Pseudo-Dioniso Areopagita, un impostor bizantino que alegó ser el único convencido por san Pablo cuando disertaba en Atenas, tres siglos antes, autor de textos como el *Sobre la jerarquía celestial*, donde describe las tríadas angélicas administradoras del Cielo. A él se debe también una cosmología emanatista mucho más precisa que la plotiniana, según la cual de Hécate —deidad de la brujería y el envenenamiento— manaron el Alma del Mundo y la

Naturaleza, gobernadora de la esfera sublunar, así como el Hado, cuya determinación es esclavizar «la parte inferior del alma humana».

La conclusión que extrajo de lo uno y lo otro, fundiendo neoplatonismo y cristianismo, fue la necesidad de «purificarnos» con una vida de austeridad contemplativa, por más que lo contemplado no sea el pormenor del cosmos sino el propio ombligo, como mostraron en detalle Evagrio Póntico y otros Padres del Desierto.

Los Siglos Oscuros

Suele incluirse entre los grandes neoplatónicos a Boecio, un magistrado de máximo rango ejecutado en 527 por orden del ostrogodo Teodorico bajo el cargo de alta traición, cuyo *De consolatione philosophiae* —escrito mientras esperaba sentencia, ya preso— muestra de modo perfectamente satisfactorio que «la virtud supera hasta la más infausta tesitura». A juicio del Dante, su autor fue «el alma bendita, exponiendo el mundo engañoso»; pero basta leerle para comprobar que —salvando alguna interpolación eclesiástica posterior— Boecio coincide con Porfirio y Proclo en dedicar la mayoría de sus líneas al realismo aristotélico, y los tres serán decisivos para que el medievo le adopte como El Filósofo.

Cuatro centurias antes, Tertuliano le maldecía expresamente, mientras observaba «¡cuán feliz es la Iglesia, sobre la cual los apóstoles derramaron toda su doctrina junto con su sangre!», anticipando una devoción por la truculencia que alimentó el tráfico de reliquias, único activo capaz de movilizar energías paralizadas por el ideal de autarquía. Extrapolado a comarcas y países, el principio aislador inherente a la vida monástica diezmó y embruteció a las poblaciones, mientras la compraventa de tierras y edificios se paralizaba atendiendo a la doctrina de los Padres de la Iglesia sobre ese contrato, considerado «fraude» por incluir siempre un expoliado y un expoliador, creando según san Agustín «una movilidad social mórbida».

Lo saludable a su juicio es que cada cual nazca y muera sin alterar la ley de su cuna: los superiores dedicados a rezar y guerrear por los demás, y los demás a trabajar para el sustento de los primeros. A partir del siglo VI , términos como lucro y comerciante experimentan un desvanecimiento léxico culminado durante la égida de Luis el Piadoso, hijo de Carlomagno, como demostró digitalizar los principales repertorios literarios desde

entonces al siglo XI [36] , un periodo donde los «impíos» mercados de bienes y servicios fueron eclipsados por el de personas, y la postración económica de los reinos occidentales supuso vender a bizantinos y árabes sus propios paisanos, e incluso parientes, hasta que la acción combinada del notario y la letra de cambio permitió reanudar la transmisión de propiedades, y mover efectivo a larga distancia.

Deformada por el simplismo, la Edad Media europea es el milenio requerido para volver a colectivos comerciales tras entronizar el modelo de su inverso, un extravío salvado recobrando la figura del profesional experto, y reconsiderando el trabajo como don y deber primario del hombre libre. Librarlo a subhumanos solo pudo enmendarse rebotando desde el fondo creado por la miseria más extrema, cuando Europa tenía tantos leprosarios como monasterios, y solo entonces los siervos de la gleba comenzaron a desertar, convirtiéndose eventualmente en marinos, caravaneros, orfebres y mercaderes estimulados todos por perspectivas de promoción social.

El romántico añorará el patetismo del medievo, sintiéndose repelido por la «mediocridad mercantil» (Carlyle), las clases medias y en general el retorno de la competencia. Tampoco vaciló en imaginar el Sacro Imperio Romano-Germánico presidido por Carlomagno como unidad pujante y próspera, cuando más bien coincidió con el colmo de la postración económica y la barbarie europea. Superada en todos los campos por los califatos islámicos, solo la involución de esa cultura a partir de Algacel y su *Incoherencia de la filosofía* (1093) explica que no se apoderase del continente entero, como acabaría sucediendo con el Imperio bizantino, pues su monoteísmo expurgado de santos, vírgenes, reliquias y bulas fue compatible con desarrollo material e intelectual, jalonado por pensadores como Jayam, Avicena, Averroes, Maimónides e Ibn Jaldún.

Es tanto más curioso por eso comprobar que dicha cultura rompiera con cualquier «racionalismo», y empezase a imponerlo con hordas norteafricanas de sacerdotes/soldados —almorávides, almohades y benimerines—, no carentes de filiación con las bandas de anacoretas que velaron por la ortodoxia cristiana medio milenio antes. Sea como fuere, los árabes abandonaron el saber dejando tras sí materiales preciosos, merced a los cuales florecerían escuelas de traductores y luego universidades, mientras tener a Porfirio, Boecio y Proclo como propedeutas ahorró divagar sobre platonismos melifluos. El único genio filosófico altomedieval, Juan Escoto Erígena, aprendió de ellos —y de Filón— que una fe sensata no

puede divergir de la razón. Alegar que en caso de conflicto debemos atender a la segunda le incorporó al bloque de los blasfemos y herejes, aunque abundarán clérigos panteístas como él.

El peso de lo impersonal

Socialmente, la miseria extrema solo empezó a cesar desde el siglo XII , cuando el esclavo pasó a ser siervo porque su amo ya no podía procurarle rancho, vestido y techo, ni evitar que esa casta capitalizase sus empeños, renaciendo a través de clases laboriosas como las fundadoras de la cultura helénica. Tanto ellas como las modernas demostrarán que la afluencia es inseparable de incorporar el productor al elenco de los consumidores, y el gigantesco ínterin de penuria creciente se sostendrá manteniéndole excluido de dicho elenco. Por lo demás, las consecuencias catastróficas de tal cosa nunca fueron percibidas como tales, aunque resultara decisiva la irrupción de una buena nueva evangélica centrada en santificar la pobreza y «vencer a la muerte», fenómeno coetáneo al ascenso de Roma y la liquidación de las repúblicas comerciales.

Retrocediendo desde las clases a las castas, la dialéctica del amo y el siervo se erigió en principio y fin de la conciencia religiosa, el orden social y la virtud, por más que repasar las peripecias sucesivas de Mileto, Samos, Éfeso, Elea, Abdera, Agrigento y Atenas nos enseñara hasta qué punto economía, política y estado de las técnicas son esferas interdependientes, que crecen y colapsan juntas. La pauta de anteponer creencia a experiencia, que empezó fundando el judaísmo profético, fue renovada por la rama paulina del culto cristiano, y retornar un milenio después con Algacel dio un respiro a los reinos occidentales, indefensos en otro caso ante el Islam culto y abierto. Dicho respiro puso en marcha el renacimiento de la sociedad comercial, y en términos inmediatos un siglo XI donde ni un solo texto referido al ayer trasmite datos veraces, bautizado como era del embuste en *El otoño de la Edad Media*, la memorable investigación de Huizinga. Tampoco cabía esperar otra respuesta de una Europa donde imponer la verdad revelada al estado de cosas normalizó el milagro, esgrimiéndolo en toda suerte de circunstancias como prueba categórica.

Sin embargo, tan imparable como esa normalización fue que las murallas del burgo acabasen con el chantaje clerical-militar, logrando que a la larga

los previos amos se tornaran deudores e incluso sirvientes de quienes antes pasaban por subhumanos, y la decadencia del orden establecido en torno al dualismo de lo sobrenatural y lo natural reaccionará en lo sucesivo aferrándose al significante *auténtico* . Desde el siglo XV , cuando empiezan a estallar los alzamientos comunistas de checos y alemanes, su fracaso como fuente de abasto inaugura la contraposición entre utopía *(u-topos,* «no lugar») y mera realidad territorial, y andando el tiempo derrotar al prosaísmo volverá como divisa del revolucionario, opuesto a la multiplicación del confort.

El devenir seguirá ofreciendo ejemplos imprevistos de la dinámica subyacente, y en enero de 1918 el discurso de Trotsky a la multitud reunida en Moscú advierte que el Partido vino a traer «el paraíso terrenal». Bien en el firmamento o en la Tierra, las representaciones del Cielo e Infierno reclaman su verdad verdadera, rechazando imitaciones como los paraísos artificiales deparados por la química, y en 1971 el presidente Nixon logra universalizar la cruzada contra los *ardent spirits* asumida por el Prohibition Party de su país desde 1868. Los representantes de un mundo divido entonces en capitalistas, comunistas y «no alineados» olvidaron sus diferencias para votar por *unanimidad* que «el estado de ánimo es incumbencia de los Estados», restringiendo el edén legítimo al administrado por Iglesias o por mesías revolucionarios.

2. Biología, inercia y una ciencia gremial

A finales del siglo XIX , el físico más ilustre de la Universidad de Múnich le dijo a un joven y entusiasta Max Planck que no estudiase física, «porque en este campo todo está ya descubierto, y solo falta llenar unos pocos agujeros». Teniendo a la sazón 17 años, el muchacho repuso que no buscaba descubrir novedades, sino «tan solo» «entender lo conocido desde sus fundamentos», y lanzándose a investigar la llamada radiación de cuerpo negro fundó la física cuántica. No faltan hoy convencidos de que estamos a punto de descubrira la ecuación total de todo, aunque tal cosa sea dogmatismo en estado puro, y carezca de correlato en historia de la ciencia, como demostró entre otras la colosal investigación de Duhem. Pero nada parecido a ese planteamiento existió hasta la *scienza nuova,* primer signo de

que un estamento científico se preparaba para asumir las funciones y prerrogativas del clerical.

En efecto, el retorno a la actitud mercantil potenció de modo nunca visto el cultivo del conocimiento, pues desde entonces no es solo teoría sino ante todo técnicas, amparadas por la derrota del inmovilismo gremial, que llevaba siglos asegurándose un control de existencias y precios apoyado sobre las llamadas *litterae patentes* («cartas expresas»), comprando al señor de la zona el privilegio de mantener allí los procesos fabriles decretados por cada gremio, y manteniendo su modelo de taller [37] . Por supuesto, los gremios no se consolidaron hasta el siglo XI , y su origen estuvo en desertores de su gleba, que empezaron a congregarse en burgos anunciando el fin de la llamada Pax Dei, la era del culto indiscutido a la santa pobreza. Pero el cohecho que acabaron pactando con nobles y obispos se verá arruinado tras perder su pulso con exportadores, importadores, banqueros y otros comerciantes —dejando tras sí miles de cadáveres en refriegas como las padecidas por ciudades como Florencia—, y el giro copernicano en esta materia lo inaugura en Inglaterra el Statute of Monopolies de 1625.

Dicha norma creó la propiedad industrial revolucionando lo establecido sobre patentes, que ya no protegerían técnicas instaladas, sino la inventiva capaz de descubrir otros modos de acometer la producción, pues con el profesional libre reaparece el menos interesado en canonizar derechos adquiridos. Lo tradicionalmente cerrado se abrió por sistema, y dio la bienvenida a un espíritu tan reformista como funesto para castas hechas a vivir de lo contrario, blindando ideas fijas para desterrar toda suerte de cambio orientado a premiar méritos útiles, cuando la nobleza de sangre sobrevivía ya merced al crédito otorgado por villanos venidos a más. Algo después la Anne Act extendió la propiedad intelectual a escritores y otros tipos de invención, sancionando un copyright que será la nueva fuente de crédito.

El científico se alzó como versión corregida del místico, las universidades comenzaron a recibir donaciones antes destinadas a monasterios, y desde el siglo XVII la combinación de prestigio con inversiones creó una trama de intereses y derechos idónea para aguzar el ingenio, y capaz también de desarrollar una estructura cada vez más afín a la gremial. Anticipando el reino de los secretos industriales y el tráfico de información reservada, se sistematizaron las maniobras orientadas a asegurar «prelación», que recurriendo a criptografía, e incluso haciendo

circular datos falsos, lograron que las rectificaciones de «rivales» indicasen hasta dónde hablan avanzado. Agrias disputas rodearon prácticamente todos los hallazgos notables, mientras lo descubierto pasó a segundo plano, desplazado por la persona capaz de reclamar lo análogo a una patente.

Procesos tan graduales como el que condujo a formular la ley newtoniana del cuadrado inverso, por ejemplo, se contrajeron a su fórmula y al nombre de quien hizo el último cálculo, ignorando el elenco de precursores, y Kepler será sencillamente borrado de los registros desde finales del siglo XVII a principios del XX , cuando fundamentalmente Einstein denuncie el silencio reinante sobre el fundador de la astrofísica, pues los cuerpos celestes llevaban tiempo inmemorial siendo tenidos por incorpóreos de una manera u otra. Galileo había salido indemne de los primeros ataques inquisitoriales por defender el heliocentrismo gracias a su apoyo —siendo Kepler el astrónomo oficial del emperador Rodolfo—, aunque arrastraba la humillación de haberse equivocado sobre la causa de las mareas, cuando éste había acertado atribuyéndolas al influjo de la Luna.

El saber perenne

Nadie sabía mejor que descubrir la forma elíptica de las órbitas inauguraba una dinámica gravitatoria de fuerzas proporcionales a masas, y alegarlo ante el Santo Oficio hubiese sido un argumento no solo muy superior a los que presentó, sino irrefutable; pero antes de apoyarse en un hallazgo ajeno prefirió abjurar públicamente de la tesis heliocéntrica, arrodillándose en testimonio de arrepentimiento ante la Curia. Este ejemplo podría entenderse determinado por lo singular de su carácter; pero se repite puntualmente en Newton, cuyos *Principia* llaman «fenómenos de la naturaleza» a las tres leyes de Kepler, atribuyéndoselas solapadamente, o cuando menos no reconociendo la deuda capital de su sistema para con ellas.

Desde 1642, año de fallecimiento para Galileo y nacimiento para Newton, la génesis y el contexto de los hallazgos se tornan irrelevantes, y la primera rama del saber en plantearse como saber metahistórico es la física matemática, que disertando sobre un movimiento circunscrito a la traslación expulsó del campo semántico el contraste entre auto y hetero-organización, invirtiendo el nexo de physis y nomos. Lo que al griego le parecía ley

sobrevenida pasa a ser origen último, pues todo sería voluntad divina, y el factor espontáneo se presenta como materia inerte. El sistema newtoniano del mundo es un idealismo no asumido como tal, que dando por supuesta la degradación postulada por Plotino impone al Pantocrator renovar de cuando en cuando trayectorias siderales gastadas por el uso. En cualquier caso, clausura la naturaleza como dimensión autoconstituída, manteniendo el mundo físico como antesala del metafísico.

Es por eso una amalgama de ironía objetiva y coherencia lógica que el concepto de masa no terminara de acuñarse hasta Kepler, un pitagórico confeso, a quien colegas ambiciosos quisieron hurtar el hallazgo primario de la cosmología antiaristotélica. Newton nunca dejó de pensar que la gravitación era un misterio —pues «solo el privado de juicio admitirá una acción impresa a distancia»—, en contraste con sucesores que presentan la ley del cuadrado inverso como prueba suficiente; pero lo más digno de recuerdo es que Kepler llenara innumerables páginas cuajadas de cálculos para describir la órbita de Marte, hasta que estudiar el tratado de Apolonio sobre secciones cónicas le deparó la elipse, y comprendió que los astros son cuerpos dotados de peso, «graves», llamados a acercarse y alejarse del resto en función de ello mismo.

Por otra parte, la física matemática no podía ser un reflejo más fiel del orden moral y político establecido con la sociedad servil, donde fuerzas finalmente emparentadas con la deidad determinan la posición de masas sumisas. Más o menos subrepticio, el retorno al esquema de Platón pasaba por descartar la substancia individual, junto con el movimiento de generación y corrupción, suponiendo entre otras cosas que los cuerpos siderales están exentos de crecer, envejecer y extinguirse, como los seres vivos, pues *vida* —la palabra capital para el Estagirita— deja de ser algo aludido siquiera, sin perjuicio de que los innumerables siervos, la masa concreta del mundo humano, se revelen todo menos pasivos, y construyan de modo tan laborioso como implacable el mundo del trabajo recompensado en efectivo y prestigio.

Aunque ignorar la velocidad de la luz limite su veracidad a distancias relativamente cortas, la dinámica newtoniana describió movimientos astrales y terrestres con la exactitud inaugurada por el cálculo infinitesimal, una de las obras inmortales del ingenio. No obstante, la piedra miliar de su construcción —el juego de fuerzas/masas— podía o no explicar el fundamento cósmico, quedándose en todo caso corta para describir el

mundo humano, donde fue la autoorganización quien desbarató entre otras cosas el esclavismo, al amurallar los burgos y asegurarse de que «el aire urbano torne libre». A partir de entonces cada vez menos empeños emplearon mano de obra involuntaria, no por compasión sino atendiendo al rendimiento comprobado de jornaleros y siervos. De hecho, una de las evidencias inseparables de la sociedad industriosa será que toda suerte de sistema social rechaza el inmovilismo, mientras una alta proporción de sistemas teóricos aspira a perpetuarse intacta.

La esclavitud rigurosa puede prolongarse milenios, hasta comprender a la inmensa mayoría, e incluso estar inscrita en ciertos temperamentos como apego a la sumisión; pero cualquier densidad demográfica alta multiplica la interdependencia, y solo sobreviven los colectivos capaces de amortizar sus propios actos. Aunque el mesianismo sea la religión de masas, abundante siempre en prosélitos, la naturaleza se mantiene indiferente al desembolso en dogma y AgitProp, porque todo reflejo condicionado pende de refuerzos que irán colapsando por bancarrota, como tantos ensayos mesiánicos en cuatro continentes desde 1917. Tensiones endógenas convirtieron el medievo en Renacimiento, lo mismo que autodisolvieron la URSS, o clausuraron la China reñida con el lucro privado.

Comprobamos que allí donde impera una ideología salvífica la razón será siempre una sirvienta de la fe, y hasta un millar de proposiciones geométricas como las reunidas por Newton en sus *Principia* culminarán en la hipótesis de un Todofuerza. Comprobamos también que el robustecimiento material del medio académico puede suscitar efectos tan indeseados en principio como un cultivo de la autocensura, creer ocasional aunque unánimemente en seres tan imaginarios como el flogiston, o el éter, y fabricar profecías autocumplidas. No por ello dejó de ser cierto que la salud del espíritu científico coincide con la humildad de saberse falible —consciente de que su pesquisa nunca desembocará en la revelación completa y definitiva de algunas religiones—, y no es casual que a mediados del siglo xx la difusión del infalibilismo provoque llamadas al sentido crítico como las de Popper, Lakatos, Feyerabend y otros investigadores.

Ceñidas algunas «teorías» —las más capaces de requerir financiación— por un cinturón protector de indicios solo circunstanciales e indirectos, y por la peregrina tesis de que seguirán siendo canónicas mientras alguien no demuestre lo contrario, el dogmatismo se infiltró en el templo del

conocimiento como otrora el pan-teon fue abolido por un dios excluyente, y cierto culto desterró al resto. Esa es la única contrapartida de algo tan excelente como que al fin abunden recursos para investigar, enseñar y aprender, pues la dinámica de intereses estamentales redunda una y otra vez en asegurar derechos adquiridos, como en su día pretendieron los gremios, canonizando la perspectiva de Comte en su *Catecismo positivista* (1852): dividir a los humanos en iluminados o no por la formación matemática. Quien disponga de un diploma emitido por alguna Escuela Técnica se arrogará las prerrogativas otorgadas otrora al director clerical de conciencia.

Lo óptimo y sus ambigüedades

Aristóteles se dejó llevar por un optimismo quizá infundado cuando definió el devenir como realización o cumplimiento, seguido a corta distancia por los himnos del estoico al fuego artístico, todos confesando que la realidad les inspiraba un asombro reverencial, y estudiarla colmaba sus aspiraciones. Ocurrió hace dos milenios y medio, cuando tan imposible parecía que la verdad fuese privatizada por una secta como que un autócrata monopolizara el aire. Las cosas cambiarían enormemente de entonces a acá, yendo y viniendo del absolutismo a situaciones respetuosas para con la relatividad; pero si algo se mantuvo intacto fue que los sabios se forjaran concentrando su atención en cualquier asunto menos la omfaloscopia, y quitándose personalmente de en medio. Antes de incluir el género llamado teología negativa o mística, el mérito del tratado fue mostrar —a propósito de los más diversos temas— cómo alguien seguía quitándose de en medio, y en vez de esforzarse por confirmar tal o cual creencia se lanzaba a investigar, sabiendo que mirar más de cerca cualquier objeto depara inevitablemente sorpresas, y moverá a cambiar de idea acerca de él.

Prototipo de quien busca lo ignorado descartando circunloquios retóricos, Aristóteles planteó el devenir desde el doble sentido de *telos*, que combina límite y proyecto: perfecto o cumplido es lo enteramente preciso, la cosa no solo contextualizada sino en trance de alcanzar sus confines, a través de un *en telos ejein* o *entelegeia* que literalmente es la actividad de de-fin-ir (se). Atribuyendo a Sócrates el descubrimiento y desarrollo de la definición, el Estagirita añadió que solo así nos acercamos a sintetizar el lado subjetivo y objetivo de cada asunto. Disponer de ambos depara conceptos,

determinaciones concretas, y al tiempo actualiza la invocación a «ser quienes somos» (Píndaro), nervio de la existencia individual. Los seres vivos se esfuerzan por cumplir su límite, y disponer de intelecto abre al humano la posibilidad de encontrar su eudaimonía o felicidad, fruto de mantenerse fiel a la virtud.

Para evitar digresiones, omití los intrincados capítulos 3 y 4 del primer libro de la *Física*, que analizan las aporías de Zenón de Elea, distinguiendo para empezar infinitos por adición, como el número, infinitos por división como el espacio e infinitos en ambos sentidos, como el tiempo, a los cuales se añade la infinitud singular de la substancia cósmica, cuya materialidad va creándose merced a una metamorfosis incesante de lo finito. Tras precisarlo como «lugar», Aristóteles define el espacio como «confín de lo envolvente», y el tiempo como «número del movimiento»; pero recaeríamos en digresión separando estas precisiones del principio evolutivo. Solo siglos después Filón y Plotino enunciarán el principio emanativo, que sitúa la plenitud al comienzo, viendo en el devenir un tránsito de más a menos que acabará correlacionado con el tiempo, y medido como pérdida de «orden».

Aplicada a civilizaciones, esa pérdida gradual de lo tenido por mejor trata de paliarse con culto al ayer y representaciones de eterno retorno, entendiendo que sacro es lo acostumbrado, e innovar bien podría incurrir en impiedad. La cultura china, por ejemplo, está convencida inmemorialmente de que hasta el déspota más venal y sanguinario es preferible al «caos» derivado de cualquier asamblea democrática, y el pueblo sería la parte dedicada a un trabajo tenido por embrutecedor, como ocurrió en el otro confín del orbe al triunfar la sociedad esclavista. En continentes como África y Oceanía la confianza o desconfianza en la libertad y dignidad del individuo no se perfila con pareja nitidez, y es en todo caso memorable que el contraste entre emanar y evolucionar no resulte iluminado por fulguraciones hasta el siglo XIX , al tornarse por una parte evidente la selección de las especies, y no menos evidente la noción de entropía propuesta por Clausius.

Tenidos por planos no solo distintos sino desvinculados, ni la política inherente al principio emanativo ni la acorde con el evolutivo han bastado para comprender que cosmología, ontología y ética son totalidades autónomas, sin perjuicio de hallarse entrelazadas por la mente humana. A mi juicio, son principios complementarios, e investigarlo augura hallazgos a

quien logre profundizar en ello, aunque tal cosa desborde radicalmente los medios y metas del presente ensayo. Todo cuanto se me alcanza al respecto es que abandonar el biologismo aristotélico por una mecánica predictiva, como empezó a hacer la *scienza nuova*, fue una reafirmación indirecta para el principio emanativo, que descartó desde entonces el concepto de substancia individual, aunque siga siendo la categoría nuclear del pensamiento.

Por más que sintetice el legado helénico, cualquier creación espontánea de orden se tornó improcedente para la física, y no regresó al discurso escrito hasta la *Entwicklung* hegeliana, porque el fin inmanente cumplido a través del más apto era tabú para los bendecidos por la santa pobreza, y lo seguirá siendo para eugenesias laicas como la Iglesia Positiva de Comte, la dictadura del proletariado anticipada por Marx o el placer del mayor número propuesto por Bentham, todas fundadas en la capacidad teóricamente infinita del condicionamiento. A mediados del siglo XIX —cuando la sensación académica y popular es el evolucionismo—, empieza a pensarse también que cualquier actividad librada a «la naturaleza» desembocará en un imperio de elites tiránicas e incompetentes, como argumentó a finales de esa centuria la obra multidisciplinar de Pareto.

Sin dinámica evolutiva ni el positivismo ni el marxismo ni el utilitarismo son imaginables siquiera; pero las tres corrientes insisten también en enmendarle la plana a physis, advirtiendo que hay opciones mejores para el futuro: la dictadura «práctica» de Comte, la de Marx y la de Bentham. Todas confían ahorrarse los albures de seguir evolucionando, y la segunda —pronto convertida en religión política comunista— sobrevivirá hasta a la traición del proletariado, tras reproducir la odisea martirológica protocristiana, y culminarla otra vez con la más rigurosa policía del pensamiento. Su vivero es el mundo «desencantado» por la secularización, donde resuena el *Dios ha muerto* y las energías convergen en algo tan prosaico como consumir más y mejor. Llegó con esto último un frenesí industrial sin precedente, que impuso a toda suerte de magia el más puro ridículo, aunque el evolucionismo inmovilista —en particular el dispuesto a que los últimos sean los primeros— sobreviva a través de balsas irreductiblemente crédulas al naufragio inequívoco de todos sus ensayos.

El fin apocalíptico del mundo, representación central del monoteísmo autoritario, coexistió durante tres siglos con una física fundada en «reducir» —ese fue el verbo elegido por Galileo y Newton— los hechos cósmicos a

mecanismos de tracción y choque, y sugiero al lector que consulte el Escolio General, broche de los *Principia mathematica philosophiae naturalis*, a efectos de decidir si resulta acorde o discordante con lo esencial de la concepción paulina. Lejos está en todo caso de nociones como la *Natura naturans* de Spinoza o el *bios theoretikós* aristotélico, porque su esencia es una voluntad personal de dominio, y siendo en todo caso Amo el cambio se limita a estar furioso en el siglo I y no tanto en el XVII , cuando más bien previene «desvíos en las órbitas, cometas asesinos y catástrofes análogas».

Por otra parte, esas centurias tampoco dejaron de describir un bucle de realimentación más amplio, donde la vida y lo concreto volvieron al primer plano poco a poco, tras verse apartados por la amalgama de puritanismo y culto a lo abstracto. El mejor ejemplo fue la encarnación de la deidad trascendente, un fenómeno evolutivo cuyo enunciado en tales términos pasó por blasfemia, hasta que reaclimatar la perspectiva helénica ligó la Trinidad con una dialéctica civilizatoria. Identificar el logos con su segunda persona fue el cénit del antropomorfismo y también el germen de su propia superación, aunque ni el vulgo ni sus jerarcas lo sospecharan. Y la lección inmortal del Evangelio fue un individuo que exigió ser el último chivo expiatorio, asumiendo la atroz prosopeya aparejada a ello.

Evolucionar volvió a comprenderse como sinónimo de crear, indiscernible de un devenir donde de modo más o menos involuntario surgieron seres vivos, y gracias a aparecer la conciencia de sí fue factible enfocar el destino hacia una reforma de cualesquiera existencias, en un marco tanto menos tributario de conjuros y abracadabras como definido por pormenores infinitos. Al repasar la herencia helénica descubrimos que el movimiento como realización, la inmanencia del compuesto hilemórfico, la causa final y otras reflexiones del *Corpus* fueron unas veces el reflejo de logros impersonales, y otras inspiración para logros ulteriores, cristalizados eventualmente en una concepción del mundo que acabaría siendo el espíritu europeo.

Dicho espíritu aprendió a trabajar con eficacia, sabiéndose inmerso en la finitud y el azar de los cambios, e hipotecarse a la maestría profesional y la innovación le devolvió la unidad de ser y hacer exaltada por Sócrates, acumulando la paciencia y el tesón requeridos para crecer técnicamente. El resto de las culturas quedó rezagado y subyugado a la vez, porque la cascada de hallazgos multiplicó a la larga el desahogo de todos, aunque solo

algunos —Japón en primer término— se sumaran sin condiciones al núcleo de la diligencia, y otros siguieran disociando el desahogo de una acumulación de conocimiento, como si hubiera camino distinto para engendrar inteligencia, y gozar sus frutos.

De hecho, Occidente se mudó en buena medida a Extremo Oriente, animado por fenómenos cívicos como que 9 de cada 10 japoneses aprueben el *american way of life*, aborrezcan el pasado monstruoso de sus ejércitos, y entiendan que dos bombas atómicas fueron el mal menor para poder clausurar su tradicional absolutismo. Nada parejo profesan los indigenistas latinoamericanos, nostálgicos de Estados como el inca y el azteca, y ajenos a que el tiempo requerido para cicatrizar heridas certifica el estado viable o agonizante de cada organismo.

Pero hasta algo tan alejado de un esbozo sobre la Grecia arcaica y clásica llegaron estas páginas, donde el lector quizá perdone lo esquemático de las sugestiones sobre el evolucionismo paradójico o inmovilista.

Notas

[1] Eso alegará Freud en *Moisés y el monoteísmo* (1938), argumentando que Moisés fue un cortesano egipcio huido tras la reacción politeísta que devolvió la capitalidad a Tebas.

[2] La tesis de un matriarcado originario fue inaugurada por el *Das Mutterrecht* (1861) del suizo Bachofen, y contaría desde entonces con defensores tan variopintos como Engels, Freud, Graves y Jung. Una reviviscencia combativa de este criterio será el llamado lesbofeminismo marxista, nacido a principios de los años setenta del siglo XX , que aboga por coordinar el fin de la propiedad privada con el de la «falocracia heterosexual». Fundada en combatir la violencia de género, la gran novedad jurídica del siglo XXI será la discriminación positiva, algo urgentísimo en países islámicos y tribales, aunque solo ensayado allí donde la igualdad de derechos entre hombres y mujeres dejó de ser puesta en duda. Evidentemente, no es este el lugar para preguntarse hasta qué punto una desigualdad ante la ley podría ser indefinida sin hacerse autocontradictoria, y hasta qué punto el feminismo integrista esgrime la violencia de género para seguir promoviendo un conflicto análogo a la lucha de clases.

[3] Por simple economía, evito en lo sucesivo el a. C.

[4] Como en las dos citas previas —a propósito de Pitágoras—, identifico numéricamente los fragmentos de Heráclito atendiendo el elenco de referencias sobre presocráticos publicado en origen por Hermann Diels y Walter Kranz, así como alguno de los añadidos por la posterior traducción y numeración de John Burnet (1908), suprimiendo por eso el DK.

[5] El islam trastocó los términos del compromiso desde finales del siglo XI , cuando Algacel alegó que «los argumentos científicos sucumben ante el examen de la razón» expuesta por Mahoma. A demostrarlo dedicó *El resurgimiento de las ciencias religiosas* y *La incoherencia de la filosofía*, los dos textos de humana factura más leídos y citados desde entonces por el mahometano. El argumento 20 del segundo de esos textos se dedica a probar «el carácter acientífico de quienes niegan la resurrección corporal, y los correspondientes placeres y torturas del paraíso y el infierno».

[6] «¿Qué animal empieza a cuatro patas, sigue con dos y termina con tres?».

[7] El infalibilismo tuvo su primer crítico en Pierre Duhem (1861-1916), un físico capaz de contextualizar la cosmología desde Platón a Copérnico prácticamente año por año en *El sistema del mundo*, un tratado superior a las seis mil páginas, compuesto partiendo en todo caso de fuentes grecolatinas. Sin igualar esa proeza, que incluye una vasta obra adicional —entre ellas, la famosa trilogía *Leonardo de Vinci y su tiempo* —, la orientación de Duhem será retomada en términos genéricos por Koyré, Koestler y Popper, y centrada en historia de la ciencia contemporánea por Kuhn, Feyerabend y el malogrado Lakatos, entre otros

[8] La serendipia, ese golpe de suerte que conduce a hallazgos no buscados, empezó bendiciendo los 27 kilómetros del acelerador colisionador instalado por el CERN con algo tan sensacional como completar el desarrollo de Internet, pues el equipo de computación formado para manejar sus datos experimentales descubrió —y luego regaló— el lenguaje HTML. Por otra parte, los más de dos mil doctores en física residentes allí desde 2008 no han dejado de comulgar con la llamada teoría estándar o de gran unificación, según la cual las cuatro fuerzas —las dos del núcleo atómico, la gravitación y la electromagnética— serán conmensurables si existe cierta partícula «donante de masa». Con esto en mente fue posible buscar el bosón de Higgs hasta encontrarlo, aunque decepcione desde entonces por no rendir noticias del interés anticipado. Durante el medio siglo previo, la teoría maniobró como profecía autocumplida, capaz de otorgar hasta once premios Nobel a quienes fueron limando tal o cual desacuerdo con «los hechos», y tras empezar invirtiendo 4.000 millones de euros todo parece posible, desde encontrar formas retocadas de la ecuación absoluta a perspectivas alternas. Ya en 1993 apareció *La partícula dios: si el universo es la respuesta, ¿cuál es la pregunta?*, un ensayo del físico Leon Lenderman —otro laureado en Estocolmo por apuntalar el constructo estándar —, que lo considera «una teoría muy precisa, aunque incompleta e inconsistente de puertas adentro […] marcada por nexos de todo tipo con cierto Libro, mucho más antiguo…».

[9] Así se conocen textos como el suyo, *Enoch I* y el *Libro de los jubileos*, que alegan haber sido redactados hacia el año 600 aunque no sean en ningún caso anteriores al 150, profetizando hechos ocurridos cuatro o cinco siglos antes, como la destrucción de Babilonia.

[10] Barajé la alternativa de citar un pasaje de Jenofonte en sus *Memorabilia*, donde Sócrates acaba enmudeciendo a un joven obsesionado por llegar a magistrado supremo ya a los veinte años, que curiosamente era uno de los hermanos de Platón; pero dicho texto sigue siendo mucho más extenso, y lo lastra centrarse en la vanidad irreflexiva del muchacho, un asunto mucho menos sustantivo que ley y derecho natural.

[11] Sócrates disintió del oráculo durante más de una década, alegando que le abrumaba el peso de su ignorancia, aunque conocer de cerca a los grandes políticos, industriales, artistas y poetas le hizo acabar retractándose. Por lo demás, la ignorancia en sentido socrático no es algo remediable con algún tipo de iluminación momentánea, sino carencia de nociones precisas —como las que van almacenando las ciencias— y, sobre todo, cualquier uso del tiempo no presidido por una actitud observante y reflexiva.

[12] Por ejemplo, textos del siglo I facultaron al Papado para inferir en 1854 el dogma de la Inmaculada; y la novación soviética del materialismo dialéctico aconsejó dictar leyes secretas, con las cuales se introdujo por ejemplo el sistema gulag. Lo esencial en la gobernanza sectaria es que todo sea rigurosamente obligatorio, y rigurosamente descargado también de explicaciones.

[13] Las enseñanzas colacionadas en el Nuevo Testamento apuntan a una persona; pero dicho individuo se conduce de manera tan contradictoria como en los Evangelios apócrifos —textos a su vez carentes del más mínimo rigor histórico—, y la única fuente fidedigna es línea y media de Flavio Josefo, mencionándole entre varios ejecutados por declararse «rey de los judíos». Entre muchas otras, las monografías clásicas de Bruno Bauer y Renan despejan cualquier duda sobre el carácter «histórico» de Jesús.

[14] Por supuesto, no debe confundirse con el geómetra del mismo nombre, oriundo de Alejandría y nacido aproximadamente un siglo después.

[15] Como un padre reñido con el éxito de su hijo, el actual gerente de *Encyclopaedia Britannica* la considera «incomparablemente más fiable» que Wikipedia, expuesta por su proceso democrático de elaboración a prejuicios y campañas, como la de lo políticamente correcto. Con todo, *Britannica* exhibe algo afín en su artículo «Providence», donde leemos: «Esta noción carece de término hebreo, pero su concepto es bien conocido por el Antiguo Testamento». La falta de palabra para *libertad* y *técnica* coincide por sistema con medios despóticos y atrasados; pero debemos suponer que la Biblia hebrea está al corriente de algo inefable para ella, y pasar por alto lo que distingue el «amoroso cuido» de la providencia socrática y presocrática. Si fuese algo «bien conocido» para la sección veterotestamentaria no reinaría allí una Ley ajena a clemencia, pendiente de que la neotestamentaria sustituyera el rigor del Padre por la abundancia milagrosa de panes, peces y vinos unida al Hijo. La entrada «Providence» omite el *Dios proveerá*, que fundido con una santificación de la pobreza va difundiéndose de modo paralelo al Bajo Imperio.

[16] Aunque sea digresivo, quizá proceda recordar la eminencia cultural de este patriarca de Constantinopla (c. 810-893), que carga con el Cisma vigente aún entre católicos y ortodoxos, aunque no pudiera responder de otro modo a las intrigas papales del momento. Es quizá el hombre más instruido del periodo comprendido entre Aristóteles y Leibniz, una afirmación escandalosa a primera vista que deja de serlo atendiendo a su *Myriabiblikon* o *Biblioteca*, germen de las enciclopedias y la reseña científica, donde pasa revista con imparcialidad a 279 libros.

[17] Filón fue nieto del banquero judío que colaboró con Julio César en renegociar la enorme deuda de la República, recibiendo entre otros honores la ciudadanía romana. Dos generaciones después, él fue el elegido para comparecer ante Calígula y anunciarle que el medio millón de judíos asentados en Alejandría «nunca aceptaría sin rebelarse la orden de adorarle como deidad», y no ser ejecutado en el acto delata la importancia de esta urbe, sede del granero imperial. Alejandro Lisímaco, su hermano, era el concejal-recaudador de la ciudad y el magnate de los magnates, que administraba también las ingentes rentas de Antonia Minor, hija de Marco Antonio y sobrina de Octavio. Calígula le confinó tras la amenaza de Filón, pero la primera medida de Claudio —hijo de Antonia y amigo desde la infancia— fue devolverle todo con creces.

[18] No en vano Pérgamo —hoy parte de la Anatolia turca— fue el mayor productor antiguo de pergamino, y la capital de los monarcas que durante siglo y medio resistieron la romanización en nombre del helenismo, primero con los descendientes de Atalo I y después con Mitrídates el Grande.

[19] La suma de irrelevancias cristalizó en las cuatro figuras creadas por la posición espacial de sus términos, necesariamente universales afirmativos (A), universales negativos (E), particulares afirmativos (I) y particulares negativos (0). Dejando intacta su conclusión, por ejemplo, el silogismo *Antonio es un animal, Antonio es hombre, algún hombre es animal* pertenecerá a la tercera figura (modo *Darapti),* aunque también a la primera (modo *Darii),* donde la premisa mayor o inicial pasa a ser la menor. Sin embargo, el motor de la progresión lógica en las figuras argumentales no es dicho puesto, sino la congruencia del término medio, que nace con el silogismo asertórico y culmina en el analógico-disyuntivo.

[20] Un problema de Frege fue la cantidad de espacio impreso requerido para trasladar cualquier proposición del lenguaje «natural» al algebraico, pues matematizar un proceso lo abrevia y simplifica en principio; pero —incluso aprovechando los atajos expresivos descubiertos más adelante por Russell y Whitehead— dicho espacio se eleva cuando menos al cubo cuando pasamos de números a términos. Ese obstáculo lo minimizará más adelante la capacidad de almacenamiento lograda por distintos operadores; pero Frege murió antes de comprobarlo, deprimido por crear una brillante derivación en teoría de conjuntos, no por ello menos expuesta al carácter «impredicativo» presente en la noción matemática de conjunto, de la cual resulta que «A es un elemento de A si y solo si no es un elemento de A» (la llamada paradoja de Russell), una grieta ensanchada por el posterior teorema de «incompletitud» enunciado por Gödel.

[21] La identidad de envidia y celos informa entre otras lenguas el inglés y francés, donde *jealousy* y *jalousie* nombran ambas cosas.

[22] El término *ousía* es un neologismo, apoyado sobre el participio *ousas* del verbo ser («lo que es, era o va siendo»). Como modalidad más impersonal de una acción, el participio puede operar como predicado —de otra acción, o de un nombre— sin perder carácter activo o verbal.

[23] Aunque el sujeto identificado desde Descartes como *ego* y *cogito* está en las antípodas del *hypokeímenon* aristotélico, partir de la misma palabra subraya lo «analógico» del ser.

[24] Heisenberg precisará, ya en 1958, que la materia como *dynamis* «introduce algo situado entre la idea de un evento y el evento efectivo, un tipo de realidad física extraña, justo en el punto medio de posibilidad y efectividad».

[25] Los de *ousía*, *hypokeímenon*, *dynamis*, *enérgeia*, *hylé* y *morphé*, desdoblado el de substancia en individuos concretos *(kath autó)* y transferenciales *(kath analogian)*.

[26] Es digno de recuerdo que el quinto elemento equivaldrá al éter *(aither)*, aunque Aristóteles nunca se sirva de este término, quizá repelido por nombrar en origen a uno entre los hijos de Nix, la noche. Sea como fuere, dos milenios más tarde ese «medio ilimitadamente elástico» sostuvo la teoría ondulatoria de la luz propuesta por Huyghens, y Newton salvó con él los «absurdos» derivados de postular cualquier acción a distancia, aunque lo «misterioso» de la gravedad a su juicio no tardara en pasar de enigma a axioma. La teoría de la relatividad empezó descartando su existencia, porque no parecía deducirse del electromagnetismo codificado por Maxwell, y tampoco pudo detectarse mediante el experimento de Michelson y Morley. Con todo, Einstein rectificó veinte años después, alegando que «según la teoría general de la relatividad, el espacio posee cualidades físicas, y en este sentido postula la existencia de un éter». En 1951, fue Dirac quien postuló «un éter granulado *(particulate)*» para su «vacío cuántico», y en esta secuencia de hipótesis y desmentidos una de las últimas contribuciones corresponde al físico R. B. Laughlin, otro premio Nobel, que en una monografía de 2005 reivindicó «la vieja teoría del éter como materia del vacío». Laughlin demuestra ignorar el sentido aristotélico de *hylé*, pero describe con humor la fluctuación vigente en cosmologías de última hornada, donde el dogmatismo se infiltra con una lógica a medio camino entre la moda y el anatema. El éter newtoniano es «tabú» porque parece «anticuado», aunque cada nueva hipótesis recurre a él para limar desacuerdos con tal o cual observación.

[27] Hamlet acabará diciendo *sense they have, or else they would not have motion* («sentido tienen, o evitarían moverse»).

[28] En el momento 0 «todas las leyes físicas se suspenden». Véase antes, págs. 103-105.

[29] Desde Smith, la teoría del valor sugiere vincularlo con el tiempo de trabajo requerido para ofertar cada bien, un criterio que reelaborado por Ricardo, Owen y Marx se convirtió en axiomática, aunque no explique la formación efectiva de los precios. Como aquí no cabe esbozar siquiera los fundamentos del debate teórico, baste tener presente que el valor/trabajo independiza oferta y demanda, mientras tomar en cuenta su interacción depara el valor/utilidad, descubierto a la vez e independientemente por Menger, Walras y Jevons, merced al cual la fluctuación de muchos precios se torna transparente e, incluso previsible. Los países comprometidos con la hipótesis del valor/trabajo optaron por asegurarlo decretando los precios, y borraron así la única señal instantánea y localizada sobre recursos.

[30] Fuera de duda está que conoció la obra de Hesíodo, Solón y Pericles, conscientes de que la dignidad del hombre libre no sobreviviría a la depreciación del trabajo, y de que la competencia del esclavo solo podía acabar con el empleo digno. Tampoco pudo ignorar que algo después Ciro el Grande prohibió «la nueva y perversa costumbre de comprar y vender personas», como poco antes había hecho el faraón Bocoris con la de pagar deudas de juego vendiendo a la esposa o los hijos. Pudo incluso saber que la primera huelga registrada ocurrió en las pirámides de Gizeh, y fue obra de trabajadores contratados.

[31] Atribuida a setenta y dos «sabios», que tradujeron al griego los originales semitas, la Septuaginta nació de una subvención asumida por Ptolomeo II hacia 270, y en lo sucesivo por la Biblioteca de Alejandría. Es memorable que el primer texto hebreo —el llamado masorético— se haga esperar más de un milenio, y que persistan grandes diferencias sobre la «inspiración» de cada escriba. Ni el texto masorético ni el griego admiten la autoridad de profetas tan cruciales para el Nuevo Testamento como Déutero-Isaías, Daniel o el autor del *Apocalipsis* . Milenio y medio después, la Biblia de Lutero expurgará textos adicionales, como la *Epístola de Santiago*, prototipo de una literatura pobrista («ebionita») que el descubrimiento de los rollos del Mar Muerto ampliará en gran medida.

[32] «Todas las herejías en último término tienen su origen en la filosofía […]. Fue el miserable Aristóteles quien les instruyó en la dialéctica […]. Quédese Atenas esta sabiduría humana manipuladora y adulteradora de la verdad, con sus sectas contradictorias y sus diversas herejías. No tenemos necesidad de curiosear una vez que vino Jesucristo, ni de investigar tras el Evangelio. Nuestra primera creencia es que solo el objeto de fe debe creerse» *(De Praescriptione*, 7, 1).

[33] En la Atenas de Platón, un militar veterano de rango medio sostenía sin apreturas a su familia percibiendo mensualmente 15 gramos de plata, fraccionados en tres dracmas de cinco. La moneda equivalente fue para Roma el denario, que entonces contenía 4,5 gramos del mismo metal, aunque refiere Livio que desde la Lex Flaminia (212) su peso se contrajo a 3,9 gramos. Sabemos también que un profesional análogo al ateniense empezó costándole a Augusto 500 denarios o 195 gramos de plata, más de cien veces lo pagado por Pericles. Con todo, esa tasa de inflación promediada por año es ridículamente inferior a lo que espera a los precios desde Nerón, cuyas maniobras para reducir el peso de la moneda pusieron en marcha fraudes terminados por un retorno al trueque en especie para buena parte de las transacciones.

[34] El ejemplo quizá más ilustrativo del método es Abraham, que en términos textuales intenta degollar a su hijo Isaac porque así prueba una sumisión absoluta a la voluntad divina. La lectura alegórica del episodio corrige su elemento «irracional» descubriendo en este patriarca al «amante del aprendizaje», que empezó siendo «el fisiólogo de la naturaleza» hasta desplazarse a Harar. Una vez allí, concentró su atención en el «saber superior a la sofística», encarnando al «guerrero ascético» que rompe con el mal como cambia de medio el viajero, «prefiriendo la huida al contacto».

[35] «Exijo que la mujer ni enseñe ni ejerza dominio sobre el hombre, y más bien guarde silencio, porque primero fue formado Adán, y después Eva, y el engañado no fue Adán sino la mujer, que al ser engañada pecó» (1 *Timoteo* 2: 11-14).

[36] Ante todo los *Monumenta Germaniae Historica* y la *Patrística latina* de Migne, merced al esfuerzo del historiador M. McCormick, cuyos *Orígenes de la economía europea* (2001) demuestran también que —salvo el tráfico con reliquias— la única fuente de liquidez para los reinos occidentales fue durante siglos cazar cautivos jóvenes en todo el continente; pero ante todo en los principados eslavos (de ahí el término franco *sclavus)*, para vendérselos a quien tuviese moneda aceptable. Los evangelios mandan elegir entre Dios y el dinero, aunque la vida impuso tener dinero o sucumbir.

[37] Normalmente, lo admisible eran un maestro, dos oficiales y un máximo de cinco aprendices. El estatus magistral venía determinado por más de un lustro en ejercicio de sus funciones, y superar un examen ante las jefaturas gremiales, que solía consistir en la presentación de una pieza «perfectamente acabada» del oficio respectivo, bien fuese textil, forja, curtido, etcétera.

Hitos del sentido
Antonio Escohotado

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico,
mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos,
sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción
de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito
contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes
del Código Penal)

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos)
si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Imagen de la cubierta: La escuela de Atenas. Rafael Sanzio, 1510-1511. © Getty Images

© Antonio Escohotado, 2020
© Editorial Planeta, S. A., 2020
Espasa es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): fecha

ISBN: xxxxxxxxx (epub)

Conversión a libro electrónico: Safekat, S. L.
www.safekat.com