

Mauricio Wacquez

Hallazgos y desarraigos

Ensayos escogidos

Prólogo de Alfredo Bryce Echenique

Selección, introducción y edición a cargo de Paz Balmaceda



EDICIONES UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

CULTURA COMO SEGURIDAD: MITO GRIEGO-CIENCIA GRIEGA-MITO CRISTIANO*

LOS TRABAJOS que he llamado "Cultura como Seguridad" se vienen publicando parcialmente en estos escritos breves. Todos corresponden a una obra única destinada a ser guía de los estudiantes de la Cátedra de Introducción a la Filosofía de nuestra Universidad. La primera publicación fue la introducción al estudio histórico del problema de la seguridad en cuanto seguridad en crisis. Quiero hacer algunos alcances respecto a ella. Allí se plantea el problema de la adhesión o del suicidio, según se trate del deseo de seguridad o de su contrario: el naufragio ante el temor. Denominábamos pues con la palabra cultura a todo movimiento realizado por un sobreviviente. Sin embargo, en aquel escrito, en el cual la religión y la ciencia se postulaban como los modos de la cultura, afirmaba yo: "La ciencia es un paso adelante en la escala evolutiva del pensamiento humano". Me parece sano ahora cuestionar este juicio en beneficio de mi propia función crítica y, sobre todo en el de los estudiantes que se informan de ella. Estos apuntes son refutables en la medida que representan el vestigio de un espíritu en movimiento y porque al fin de cuentas se inscriben en lo que todos conocemos como negocios humanos. Muchas de las afirmaciones vertidas allí se han tornado —frente al tiempo y a los acontecimientos del mundo— si no inoperantes, al menos deshonestas. Al contrario de lo que creen los teólogos, he llegado a darme cuenta de que la voluntad por sí sola no es un instrumento que dirija los pasos del hombre por el camino de la seguridad y que el asentimiento —único método posible para adherir o rechazar— hace irrevocable por medio de una encubierta mala fe aquello que de ninguna manera soporta el peso de una crítica lúcida. La frase a la que me refería es cartesianamente vanidosa; muestra hasta qué punto, a pesar de todo, poseo un corazoncito científico. Porque el

* Escritos Breves, Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. Santiago, 1972.

problema de aquellos para los que la vida y la historia tienen algún sentido, no es sólo el problema de la verdad, más aún, puede que no se constituya en absoluto como problema. La restauración del mito en tiempos del cristianismo prueba que esa evolución que le suponíamos al pensamiento siendo ciencia —connotación axiológica que corría por nuestra cuenta y riesgo— no tiene ningún sentido cuando nos damos cuenta de que el mundo se mueve por medio de nociones mucho más simples: operabilidad, fuerza, poder de transformación. Un botón de muestra es el stalinismo. Otro es el fascismo. No se necesitaban la razón o la verdad para que la cosa allí marchara, no se formulaba la pregunta, y la seguridad —lo que para siempre en adelante será para nosotros la racionalidad— poseía la más alta significación. La filosofía —función del preguntar acerca de la verdad— sería así una contingente noción cuya ausencia en un determinado momento podría no ser percibida ni necesitada, no obstante existir la seguridad. De manera que la pregunta esencial no es aquella sobre la naturaleza de las cosas o de Dios, sino que es aquella sobre la racionalidad (acuerdo, seguridad) que mueve al grupo humano en la dirección que le conviene. La religión y la ciencia no son alternativas que nos aporten algo más que la mera seguridad. La racionalidad, lo sabemos, corre por cuenta de aquel asentimiento que torna a los hechos irrevocables, que crea legalidad, elocuencia y claridad. Por el contrario, la crítica —los verdaderos resortes de nuestro ser íntimo que clama por alguna evidencia— es un drama que se limita a las fronteras ambiguas de nuestra propia impotencia. El pontífice y el policía, el banquero y el tirano, se sienten muellemente respaldados por la razón. Yo les digo: la tienen, puesto que con ella nos manejan. Así, el ser colectivo puede dormir tranquilo: su seguridad permanecerá intacta. Ella sacrificará los ideales de todas las revoluciones, de todo el arte, de todos los que pretendan cuestionarla. La razón de todos es la razón, se contradiga o se niegue, nos guste o nos desespere.

PRIMERA PARTE
DEL MITO RELIGIOSO HOMÉRICO A LA CIENCIA GRIEGA

Panorama General del Mito

Lo primero que nos llama la atención cuando examinamos el mito, es la semejanza con que se presentan las innumerables interpretaciones del origen universal, del hombre o de los dioses. Los pueblos se infiltran culturalmente en la medida que sus características geográficas lo permiten. Sería osado suponer entonces que la visión mítica del universo se transmitió desde una fuente única a pueblos tan alejados entre sí como son la Mesopotamia y Guatemala. Más justo es pensar que cada uno de los pueblos que nos han dejado un legado de sus ideas religiosas fue autónomo con respecto a ellas y que por una suerte de visión solidaria semejante a la simultaneidad con que vemos aparecer teorías científicas o corrientes artísticas iguales en distintos lugares del mundo, estas ideas constituyeran un cuerpo más o menos análogo. Los hombres primitivos fueron los únicos que poseyeron en un momento dado una igualdad cultural: simplemente no poseían cultura. Ésta estaba por hacerse.

Al referirnos a las características generales del mito, vimos que el hombre, enfrentado al sentimiento de la inseguridad, debía construir un mundo humano, algo que no pertenecía a la Naturaleza y que lo defendiera de ella. Definimos al mito como esta forma de seguridad, la más accesible a una conciencia primitiva. Puesta frente a la Naturaleza, la capacidad admirativa del hombre se vio deslumbrada ante el sorprendente espectáculo que la rodeaba al mismo tiempo que la atemorizó y sobrepasó. Deslumbramiento, admiración y temor fueron ciertamente los sentimientos que sacudieron al primer contemplador de la Naturaleza. Ese hombre y sus semejantes se vieron abocados a problemas iguales, se asombraron de los mismos objetos y fenómenos.

Así podríamos explicar la consonancia de ideas que encontramos en el mito. A nivel perceptual, se puede establecer una escala de valores: objetos que nos son próximos y explicables, otros cuyo alejamiento nos infunde respeto, otros aún que nos conmueven hasta el pánico por su infinitud e inconmensurabilidad. Entre estos últimos están las tinieblas, el éter, el vacío, que la vista no puede abarcar y los cuales

deben ser llenados de ser, deben ser mitificados. La tiniebla es caótica, es insegura; la inmensidad del mar nos angustia, el espacio nocturno desafía nuestra vista empeñada en atrapar objetos que la justifiquen y aseguren. El problema de la angustia se propone así como la remoción del terreno bajo los pies, como vértigo y caída. Pero todo ello debido a la pérdida de función de un órgano, en este caso la vista. El ojo tiene un deber, dirían los filósofos medievales: mirar. Esta función lo define y lo cumple. La función de enfocar un objeto es percibirlo y en ello el ojo se cumple como ser. Es significativo observar entonces que la angustia aparece cuando el ojo pierde su función, es decir, cuando no percibe su objeto. Esto nos muestra que las nociones de función y cumplimiento están estrechamente unidas al fenómeno de la inseguridad. (Podríamos de esta manera adelantar: la pérdida de la función humana se traduce en el suicidio). Mitificamos aquello que escapa a nuestro dominio, lo lejano, lo inconmensurable. Ciertamente las estrellas son cuerpos que detienen la vista en la noche. También la luna. Son puntos de apoyo que niegan el infinito. Pero ni la luna ni las estrellas constituyeron un vértice universal para el hombre primitivo. El rey del universo fue el sol, que asegura una visión enfocada, que llena la tiniebla (caos) de luz, que reemplaza el frío (caos) por el calor. Para el hacedor de mitos, la tiniebla y el frío, más que "algo", son nada. Nada que debe llenarse. La luz y el calor son objetos de devoción, pues ellos aseguran la vida. Ellos, y más que ellos, su fuente, el sol, serán objetos del fervor original. La luz es el elemento "distintivo", y distinguir, dice Aristóteles, es el primer paso del conocer.

Lo inalcanzable es asombroso. Y las cosas, al comienzo, eran todas inalcanzables. Alcanzarlas implicaba un trabajo, un movimiento penoso, doloroso. Cuando se lograba de alguna forma asegurar la existencia, parecía que fuerzas distintas a las humanas concursaban en el hecho. El hombre solo no podía habérselas con un antagonista tan poderoso. La Naturaleza es la antítesis de lo humano, y esta contradicción, el punto de partida de la dialéctica histórica. ¿Cómo engañar entonces a la Naturaleza? ¿Cómo eliminar aparentemente la contradicción? Haciendo un llamado a una fuerza distinta de la humana y distinta de la natural. De entre todos los objetos, lo sobrenatural será lo no comprendido: el sol, por ejemplo, el productor de ser, la fuente del

cambio. Tanto los mitos babilónicos (*Enuma Elis*, poema babilónico de la creación. Exordio), egipcios (Antiguos Papiros Egipcios. Maspero. *Histoire Ancienne des peuples de l'Orient*), hebreos (*Biblia*, Génesis, I) y quichés (*Popol Vuh*. Libro del Común de los Quichés), cuanto los griegos (Homero y Hesíodo), coinciden en lo relativo al origen del mundo. Del Apsu babilónico surge un principio ordenador interno, símbolo de la luz, la vida y el amor; igualmente Atón Ra, dios lumínico, asciende sobre las aguas del Nun egipcio; en el mito bíblico, el orden está encarnado por el espíritu de dios, y el silencio quiché se descorre, pues "llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí". El impulso creador resulta de un principio de legalidad, de una energía que actúa sobre una realidad inmóvil. Sólo el encuentro entre estos dos valores normativos es capaz de producir el movimiento de armonía que supone la vida.

Existe una evidente semejanza entre los diversos sistemas cosmogónicos. En los pueblos asiáticos e indoeuropeos sería posible establecer un parentesco que equivaldría a una intercomunicación doctrinal. Pero no en el caso del *Popol Vuh*. Así, no es riesgoso afirmar que la concepción de la divinidad es un movimiento uniforme a todos los pueblos primitivos, precisamente por esa necesidad de seguridad ontológica que empuja al hombre a confiar su vida a una entidad sobrenatural. Los principios religiosos reducen el mundo a esquemas comprensibles y asimilables. Y aunque el hombre no "conozca" la realidad que lo rodea, esa creencia lo preserva otorgándole su propio coraje.

El Mito Griego¹

De todas las cosmogonías que han llegado hasta nosotros, la griega es la más importante por ser la que dio origen, o por lo menos, la que precedió a la primera cultura científica del hombre. Hemos hecho de ella el centro de nuestro estudio.

Existe en la estructura general del mito una naturaleza escamoteada, encubierta por las necesidades de salvación del hombre. El mito

¹ Especialmente Castor Narvarte. "Introducción a la Filosofía". *Revista de Filosofía* Universidad de Chile. Vol. V, n° 2, 1958.

griego no escapa a esta condición. Es también una forma de superar el medio natural, responde a una necesidad de crear un universo humano. El hombre es un "momento" de los designios de la divinidad, se encuentra disponible ante ella. La desesperada huida de Edipo para escapar de las predicciones del oráculo, lo lleva precisamente al centro de su drama, allí donde la predicción lo estaba esperando para confirmarse. El hombre se somete a esa *diké*, justicia y fatalidad a un mismo tiempo. Pero el hecho de no pertenecerse es el precio que paga por la seguridad que procura el dios.

El mito griego no tiene su origen en la revelación como el mito hebreo, sino en la inspiración de los poetas. "Los poetas no componen sus poemas por conocimiento (*tékne*) sino que en un estado de endiosamiento (*enzeoi ontês*) y poseídos por las musas", dice Platón en el *Ión*. Los poetas a los que se refiere son Homero y Hesíodo. Al describir la creación, Homero sigue con curiosa exactitud las corrientes babilónicas, egipcias, hebreas y quichês (*Ilíada*, XIV, 201 y 302). Él es el creador más antiguo de la cosmogonía griega. Platón y Aristóteles lo consignan en sus escritos (*Cratilo*, 102 b, *Metafísica*, I, 983 b), como también hacen referencia a Hesíodo y a los órficos.

Hesíodo elabora una genealogía de los dioses, lleva una estructura típicamente humana, la familia, hacia lo sobrenatural, adjudica a los dioses el mismo sistema de relaciones que existe entre los hombres, pero con carácter absoluto. Este absoluto es el que posee la cualidad preservante del mito. Al fin de cuentas, es la única característica que eleva al mito a la categoría de paradigma de la seguridad y la única razón de ser de la cultura mítica. "Eros —dice Hesíodo— libra de todas las preocupaciones (inseguridad) y subyuga la mente y el consejo prudente".

La enorme variedad de dioses que advertimos en las cosmogonías de Homero y Hesíodo, dioses antropomorfos y physeimorfos, corresponde a una estricta forma de admirar la naturaleza. Hay muchos dioses porque hay muchas cosas asombrosas. Lo admirado se resuelve otorgándole un carácter divino. Los dioses se hallan situados en un plano trascendente, fuera de la naturaleza, en una morada divina, desde donde gobiernan el destino humano. De esta manera se puede neutralizar la incertidumbre, el temor a tentar el futuro incierto. La

religión griega deja por cuenta de los dioses todo lo incomprendible con vistas a otorgarle al hombre un mundo a su medida (Narvarte). A la inseguridad óptica del hombre que se aboca a una naturaleza extravagante, el mito responde con certezas concretas, tan incuestionables como puede ser una ley para un hombre de ciencia. El hombre creó a dios a su imagen y semejanza para colmar el abismo que lo separaba del mundo.

Los textos de Homero, Hesíodo, como los órficos (Aristófanes, *Las Aves*, en Kern, *Orphicorum Fragmenta*), nos permiten abordar nuestro problema de fondo. La pregunta que surge de inmediato es: teniendo en cuenta que la antigua sabiduría mítica habla de las mismas cosas que las posteriores teorías de Tales y Anaximandro, ¿por qué no se incorpora esa sabiduría a la historia del pensamiento filosófico? "En efecto —dice Aristóteles— la maravilla ha sido siempre, antes como ahora, la causa por la cual los hombres comenzaron a filosofar. Al principio se encontraron sorprendidos por las dificultades más comunes; después, avanzando poco a poco, plantearon problemas cada vez más importantes, tales, por ejemplo, como aquellos que giraban en torno a los fenómenos de la luna, el sol y los astros, y finalmente los concernientes a la génesis del Universo. Quien percibe una dificultad y se asombra, reconoce su propia ignorancia. Y por ello, desde cierto punto de vista, el filómito es también un filósofo, ya que el mito se compone de cosas, asombrosas" (*Metafísica* I, 2, 982 b). "Precisamente, es característico del filósofo este estado de ánimo: el de la maravilla, pues el principio de la filosofía no es otro, y aquél que ha dicho que Iris (la Filosofía) es hija de Thaumante (la Maravilla), no ha establecido mal la genealogía" (Platón, *Teetetos*, 155 d).

El asombro es común a filósofos y filómitos. "La forma mítica y antropomórfica de esta primera reflexión sobre la naturaleza, no impide el reconocimiento de los mismos problemas que después serán objeto de la filosofía naturalista".² Aristóteles estaba consciente de que los objetos son los mismos y de que el asombro es el mismo, pero sabía que la seguridad que ambas disciplinas, religión y ciencia, mito y filoso-

² Mondolfo, R. *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*. Losada, Buenos Aires 1942.

fia, procuran, es diferente. Castor Narvarte escribe: "El filómito se complace en el asombro y a él se acoge, el filósofo parte del asombro para dejar de alguna manera de asombrarse". Se observa claramente que, partiendo de fuentes iguales, la filosofía y la religión divergen hacia formas y objetivos diferentes. La concepción religiosa no otorga una visión del mundo, sino que oculta ese mundo tras la forma mítica. Al no enfrentarse a la Naturaleza, el hombre mítico deja un vacío, la Naturaleza misma. Este "vacío", la ciencia lo llena con contenidos de saber. Al decir que el filómito "se acoge" al asombro, Narvarte quiere expresar que el asombro es la causa final de la actividad del filómito y no la causa material como lo es para el filósofo. Este último trabaja con el asombro, pretende terminar con él. La seguridad de uno, del filómito, es el asombro mismo, la del otro, del filósofo, es la actividad del desasombramiento. La primera entraña un rodeo del mundo natural, la segunda entraña el conocimiento.

Crisis de la Religión Griega³

Tal parece ser, en bosquejo, la distinción entre religión y filosofía. Mitificar y filosofar son actividades del hombre que busca la seguridad. Aunque distinguir las no define el objetivo de nuestra investigación. Más bien la religión y la filosofía forman campos que delimitan y encuadran nuestro objetivo. Importa conocer las interioridades del paso de una actividad a la otra. Nos importa conocer la crisis.

En sus comienzos, la civilización griega se presenta con un carácter bien peculiar. No es una civilización unificada, ni política ni culturalmente. Esparta y Macedonia son extrañas entre sí. Atenas, centro neurálgico de la civilización helénica, más que reforzarse a partir de un movimiento expansionista, recibió de los demás pueblos, jónicos y europeos centrales, los contingentes de su etnografía. Desde el siglo XV a.C. al XII a.C., Grecia vive la Edad Heroica, de la cual es fiel reflejo la épica homérica. Esta Edad Heroica necesitaba de un ánimo heroico, el que encontramos en la *Iliada* y la *Odisea*: se construía un imperio al compás sin vacilaciones de una creencia precisa. Los antiguos pelasgos recibieron la acción renovadora de los jonios y de los aqueos. Un

³ Narvarte, Op. Cit.

mundo nacía, una seguridad tomaba posesión con vistas a la construcción de una nacionalidad. El genio de Teseo consistió en unificar las tribus esparcidas por todo el Ática bajo un mismo ideal nacional. Teseo no quiso ser rey. Tuvo a lo más la pretensión de poner su genio organizativo al servicio de una pólis que hasta ese momento no se había entendido a sí misma. Pero, a pesar de él, fue rey. La monarquía ática y los Tiempos Heroicos tuvieron así un comienzo no deliberado.

Es en esta corte de los reyes aqueos donde canta Homero. Canta las hazañas de héroes que realizan cosas imposibles, que no ven dificultades en las empresas humanas. Pero no ver dificultades en las empresas humanas es tarea de superhombres, de dioses, de titanes. Homero narra cómo esos dioses engendraron a estos griegos de estirpe divina. La capacidad mitificadora de los griegos los llevó a colocar a Teseo entre los inmortales, porque lo que él realizó no podía pertenecer a la capacidad humana. Así, mitificando, engañándose a sí misma, la nación griega logró una idea coherente de su propia esencia. Es la época del expansionismo griego, luego de la primera inmigración alimenticia de aqueos y eólios. Los navegantes llegan al Asia Menor, conquistan la Jonia para la Metrópoli, se asientan en Egipto, pretenden pasar al Mar Negro. Homero relata toda esta fuerza militar conquistadora y expansionista, hace posible que una misma palabra exalte las cualidades de hombres diferentes y que esto los unifique. Alrededor de esta idea única y de esa palabra se forja una clase social, una nobleza monárquica que expresa con gran énfasis las cualidades heroicas y divinas de sus ancestros.

Empero, la Edad Heroica, al asentarse, se institucionaliza, pierde precisamente su carácter heroico. La Metrópoli recibe la acción de los minios, los tirrénicos y geferos. Estos pueblos logran desequilibrar la armonía política del ateniense, lo modifican porque luchan por forjar-se un sitio en el poder. Con la llegada de estos pueblos, la jerarquía del Estado cambia de aspecto. Por debajo de la nobleza monárquica germina una clase aristocrática que no tarda en concretar sus aspiraciones. Alrededor del siglo XI a.C., los eupátridas, la aristocracia que resultó de la unión de las mejores familias de eólios y jónicos con la nobleza ateniense, abolen la monarquía. Sin embargo, abolirla supuso un proceso lento de descomposición del poder. A la muerte de Codro,

rey que pertenece ya a la estirpe extranjera, se instituye el arcontado. El hijo de Codro fue arconte o jefe, que tuvo carácter hereditario para él y doce de sus descendientes. Entretanto se abolió el sistema de herencia, se lo reemplazó por el de responsabilidad. De este modo, el arcontado fue limitado a diez años. Cuando se cumplieron siete decenios de arcontes, la monarquía terminó de desmoronarse. Se instituyeron nueve arcontes que debían reinar un solo año.

El fin de la monarquía marca el fin de la Edad Heroica. El advenimiento de una aristocracia que olvidó los tiempos duros de Teseo, conllevó una dura experiencia para el pueblo griego. La tiranía de una casta omnipresente que sojuzgó al pueblo, produjo una inevitable segregación social. Por un lado, los labradores y artesanos, por otro, los nobles a quienes pertenecían las riquezas y el poder. Esta época de la tiranía aristocrática es la que le tocó vivir a Hesíodo.

Hesíodo, aunque todavía inmerso en el ámbito de la poesía épica y de la religión griega, es un poeta de una factura completamente distinta a la de Homero. Contrariamente a este último, Hesíodo no canta en la corte de los reyes aqueos, él mismo pertenece a la clase de los labradores y poco o nada hay en su poesía que exalte las cualidades heroicas del hombre. Para Hesíodo, lo principal es la lucha diaria por la vida, y los reyes no son —como para Homero— “hijos de los dioses” sino “devoradores del pueblo”. Vemos cómo el tono cambia a partir de una estructura socio-política diferente. La poesía de Hesíodo es diferente porque el hombre y la situación son diferentes. Bergougnan lo consigna: “...la vida descrita por Hesíodo es bien diferente de la vida descrita por Homero. Es la Edad de Hierro luego de la edad heroica; es ya el apareamiento de la Edad Media, el fin de la realeza corrompida, la miseria del pobre que deja adivinar los períodos turbios del futuro y la aparición de la tiranía”.⁴

La supremacía de la religión, sin embargo, se deja sentir por todas partes. Los dioses rigen todavía cualquier empresa que se quiera llevar a cabo, los oráculos castigan o liberan de culpas, permiten o prohíben las guerras. Aún el griego no está consciente del quiebre cultural —a partir del quiebre socio-político— que se lleva a cabo. Aún las clases,

⁴ Bergougnan, *Hésiode et les poètes élégiaques et moralistes de la Grèce* Garnier, Paris 1940.

explotadores y explotados, se encuentran por encima de todo en la íntima comunión religiosa. Pero la religión, ahora, no sólo sirve para asegurar al hombre, sino también para hacerlo insensible a la dominación, para enajenarlo con respecto a sus derechos y propiedades. Mantiene indefinidamente su sueño. Son los cinco siglos y medio de tiranía aristocrática. Los labradores, dominados y esclavizados, sirven para realizar la guerra que sus amos emprenden con vistas al comercio o a la dominación extranjera; se ven excluidos de los negocios públicos y reducidos a la servidumbre a través del sistema de hipotecas, de las cuales responden inclusive con sus personas.

Tal es el panorama socio-político-cultural en el siglo VII a.C. en Grecia. Los textos de historia se refieren siempre, al hablar de este período, como a un período de revolución sin llegar a esclarecer su aspecto verdadero de crisis intrínsecamente política y cultural. Los eupátridas están en el arcontado, en la magistratura, en el Pritaneo, en el Areópago, poseen absolutamente todas las claves del poder. En las colonias, esta situación no era mejor. Las cortes se relajaban en el lujo y la disipación. La rápida fortuna de algunos permitía un movimiento contrario a la heroicidad tan celebrada por Homero. Lo que empuja a Cálinos de Éfeso a proferir: "¿Hasta cuándo dormiréis?, ¿cuándo tendréis, jóvenes, un corazón fuerte? ¿No enrojecéis al mostrar vuestra excesiva blandura a los pueblos vecinos? Vosotros creéis gozar de la paz en circunstancias que la guerra asola toda la tierra". Se refería a los jóvenes refinados de la corte de Sardes que Jenófanes de Colofón describe como sigue: "Habían tomado, en la escuela de Libia, en el tiempo en que el yugo de la tiranía no pesaba sobre ellos, costumbres de lujo, e iban al ágora revestidos de mantos de púrpura, por millares, llenos de soberbia, orgullosos de sus cabelleras sentadoras, cubiertos de olorosos perfumes".

En la introducción a estos trabajos, declaramos que la crisis se manifiesta por un sentimiento que aleja al hombre de las riberas de la seguridad donde hasta ese momento había colocado su vida. El hombre griego tenía la existencia segura al abrigo de la religión. Nuestra tesis se puede resumir diciendo que la crisis profunda del siglo VII a.C. en Grecia desarraigó al hombre hasta el punto de retirarle todo sentimiento de seguridad y lo obligó a buscarla en otra actividad: la ciencia.

La inseguridad se manifiesta por medio de un estado de ánimo que denominamos desesperación. La desesperación es la crisis misma. Pero tengamos bien claro que esta crisis, en el caso de Grecia, y sólo ella, puso al hombre frente a las "situaciones límites" de su existencia, frente a "la muerte, la vejez, las enfermedades incurables, el amor no correspondido, la amistad rechazada o vendida, la mediocridad de una vida menos vasta que nuestros proyectos y más opaca que nuestros sueños".

En Grecia, el paso de la religión a la ciencia supuso un desarraigo y un hallazgo. Este paso mostró al hombre en el más profundo fracaso de su existencia, lo mostró desarraigado. Inseguro como estaba, sin raíces, se siente obligado a rebuscar la seguridad. Los contenidos del mito ya no le son suficientes. Los dioses se transforman en seres crueles, injustos, que traen la muerte, pues el hombre identifica a los dioses con el poder socio-político que lo sojuzga. La cultura religiosa está representada por la clase que se quiere abolir. Son los dioses los que causan las penurias, no los hombres que dominan a los hombres. Sin embargo, como a los dioses no se les ve, la rebelión se dirige entonces contra los hombres del poder, cuya caída arrastra a los infiernos a aquellos dioses protectores.

En el mismo trabajo aludido, afirmamos que toda crisis se veía reflejada elocuentemente por el arte. El arte como espejo, refleja el ánimo quebrado del hombre y canta su desesperación. A comienzos del siglo VII a.C. aparece en Grecia una poesía nueva, distinta de la épica empleada hasta ese entonces por Homero y Hesíodo. Se la llama poesía elegíaca por estar volcada hacia la exaltación de sentimientos, por ser íntima e inmediata. El período de desarraigo social, de desorden político, no puede expresarse con la épica heroica puesto que el hombre no es épico y activo, sino lírico y pasivo. El poeta habla de sí mismo y de los males que lo rodean. Cálino dice que "la guerra asola toda la tierra" y que "no le es dado al hombre evitar la muerte, aunque tenga por ancestros la raza de los inmortales"... Para los poetas elegíacos, la tensión de la existencia humana adquiere una grandeza trágica. Los hombres están abocados a una nueva manera de morir, no la que impone la heroica batalla sino la que trae la esclavitud y el olvido. La propia salvación se convierte en norma de seguridad, el individualismo se instala en el alma del guerrero que se desconecta del héroe: "Mi escudo cons-

tituye ahora el orgullo de algún guerrero tracio; cerca de un matorral abandoné esa arma sin defecto, a pesar mío. Para mí se trata de huir del término de la muerte. ¡Al diablo el escudo! Compraré uno nuevo tan bueno como ése”, escribe Arquíloco. Una posición parecida habría sido impensable en tiempos de Teseo. También Semónides de Amorgos muestra en todo su dolor y su nostalgia la realidad de la vida humana: “He aquí uno de los más bellos poemas de Chios: ‘¡Tal como la generación de las hojas, de la misma manera la de los hombres’. Ciertamente, hay pocos mortales que habiendo oído este verso, han sabido depositarlo en sus corazones; pues cada uno de ellos da asilo a la esperanza que aloja sus raíces en el corazón de los jóvenes. Cada uno de los mortales, mientras goza de la amable juventud, medita, con un corazón ligero, sobre muchos y vanos proyectos, pues no espera ni envejecer ni morir, y, mientras posee la salud, no se preocupa de la enfermedad. Insensatos aquellos que tienen el espíritu tan descaminado y no saben de qué manera el tiempo de la juventud y de la vida es corto para los mortales”.

Nos encontramos ante un verdadero lamento existencialista. La íntima experiencia de una vida desesperante y desesperada, hace agregar a Semónides: “Pero tú, penetrado de esta verdad, resígnate, dejando a tu corazón gozar de los bienes de la existencia”. Este tono hedonista lo vemos aparecer cada vez que el sustrato cultural desaparece debajo de los pies del hombre. “Si Dios no existe, todo está permitido”, dirá Dostoievski veinticuatro siglos más tarde, con un ánimo parecido, viviendo una experiencia parecida. Los poetas elegíacos se lanzan con los puños cerrados contra las estructuras que hasta entonces constituían tabúes culturales. Demuelen la esencia misma del mito, ya sea por medio de la ironía, ya sea denunciando con cólera el cuento (mito) en el que estaban envueltos. Allí están como ejemplos Jenófanes, que se burla de los dioses y de sus demiurgos (“Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todas las cosas que son objeto de vergüenza y de censura entre los hombres: hurtos, adulterios y engaños recíprocos”) y Semónides mismo (“Amigo mío, el fin de todas las cosas depende de Zeus, el de los sordos bramidos, y él lo coloca donde quiere”).

Poesía sin precedentes, la elegíaca aparece como aquello que devela la situación crítica del hombre del siglo VII a.C.. Dentro de ella

distinguimos dos corrientes principales: una, que muestra al hombre en el más completo extrañamiento, fuera de sí y de su mundo, obsediado por la muerte y por la violencia que implica toda situación límite, que muestra el exceso, el extremismo que nace de la experiencia dolorosa de una vida absurda; la otra, en la que se observa un desesperado llamado a defender la ciudad, a levantarse contra la fatalidad. Es el caso de Tirteo: "Vamos, jóvenes, teneos firmes, los unos cerca de los otros, y no déis el ejemplo de la huida vergonzosa ni del pánico". Lo que no le impide exclamar: "Pero todo le es permitido al joven mientras posee la flor resplandeciente de la amable juventud".

Tiempo de cambio, el de la poesía elegíaca produce sentimientos contradictorios. Al lado del valor, yace la cobardía; al lado del sentimiento colectivo, el más puro individualismo hedonista. Mimnermo de Colofón exalta los placeres de la juventud, el gusto de la belleza y el horror de la vejez y de la muerte: "¿Qué vida, qué posible felicidad, sin la afrodita de oro?". "Únicamente las flores de la juventud son deseables para los hombres y las mujeres. Cuando sobreviene la dolorosa vejez, inquietudes crueles roen continuamente su alma; la vista de los rayos del sol no regocijan más, sino que es detestado por los niños, despreciado por las mujeres: hasta tal punto la divinidad hizo la vejez penosa".

La divinidad es causa de los males de los hombres. Los elegíacos la hacen el centro de sus reproches. Aunque los dioses no se han ido, entre ellos y los hombres se ha abierto un abismo que no colma la tradición mítica. Mimnermo dirige a Zeus la máxima invectiva: "A Titón, Zeus hizo don de un mal eterno: la vejez, más glacial que la muerte".

Es preciso afirmar con énfasis que la crisis fue antes que nada crisis social y que la poesía elegíaca fue el reflejo de ella. La tiranía aristocrática asolaba el mundo griego cuando se produce el cambio valorativo del hombre y de la historia. Dice Narvarte que en Cálinos existe una posición frente a la vida que se traduce en una toma de posición frente a la muerte. La guerra posee la tierra y es inevitable. Ante esa experiencia vital nace un encare peculiar de la existencia. La actitud de Cálinos es extrema, no nace sino ante la vida puesta frente a situaciones límites, y ante la más grave de ellas, la muerte. Aunque yo insisto que esas situaciones límites se las hubiera podido leer en los periódicos

cos de existir periódicos en aquella época. La muerte no era una muerte abstracta, no era *la muerte*, sino que era una muerte bien concreta, histórica, mísera, respaldada por el orden político imperante. Podríamos imaginar quizás que esas situaciones límites de las que hablamos, la muerte, la vejez, etc., no tienen sentido cuando se vive al interior mismo de la seguridad, rodeado por la *creencia creída*, y que ellas no adquieren vigencia sino en los momentos de inseguridad y crisis.

En Tirteo hay un alejamiento de las potencias rectoras del destino humano, hay un extrañamiento, una enajenación. Arquíloco muestra un marcado tinte existencialista: la vida presente es la única posibilidad de existencia, la mejor riqueza. No hay en Arquíloco la antigua disponibilidad frente a las potencias divinas. Existe en él una clara voluntad de erguirse ante los males que lo mortifican: "No dejemos ver nada de las tristezas con que nos aflige el señor Poseidón".

Los dioses no son negados, pero tampoco afirmados. En realidad, la adhesión al mito dura hasta Aristóteles; pero adhesión no quiere decir "conciencia mítica" (Narvarte, Ortega). La filosofía nace apoyada en la destrucción del mito. Y la poesía elegíaca nos muestra cómo el mito se desmorona en el siglo VII a.C. y se vive una etapa pre-filosófica, pre-científica, que prepara y empuja al hombre hacia la filosofía. El afán científico no surge hasta que la conciencia mítica —la seguridad que el mito procura— se debilita.

Si examinamos de cerca los pocos datos que nos han llegado acerca de la vida de los poetas elegíacos, veremos que a un desarraigo cultural y existencial, unen un desarraigo geográfico. Arquíloco era de Paros y viaja como mercenario a la isla de Tasos. Semónides nació en Samos y vivió en Amorgos, Tirteo era milésico y vivió y guerreó en Esparta. La situación político-social del mundo ateniense obligaba a los ciudadanos a emigrar, empujados por el exilio o buscando otras tierras para rehacer vidas y fortunas, aunque sobre todo, empujados por ese "exilio interior" del cual habla Albert Camus.

Entre el reino de la aristocracia y el de la democracia, entre la religión y la filosofía, hay un universo que hierve en contradicciones. Nadie refleja más fielmente este universo que Teognis, poeta elegíaco del siglo VI a.C.. De él Bergougnan dice: "El poeta, mezclado a las

luchas políticas de una época tormentosa, expresa en sus coplas sus penas, sus indignaciones, su odio, sus placeres... En la lucha violenta que enfrentaba la aristocracia a las masas populares, él pertenecía al primer partido. Sus amigos son los buenos, *agathoi*, y sus enemigos, los malvados, *kakoi*; es así que designa a los nobles y a los villanos... Ahora bien, en el curso de la lucha, los villanos que antes 'usaban pieles de cabra sobre la espalda y chapoteaban como ciervos fuera de la ciudad, han llegado a ser los buenos': tomaron el poder en lugar de la nobleza; y Teognis se queja viendo a hombres 'perdidos y sin esperanzas' ampararse del poder... Se dirige a Zeus y le pregunta con amargura por qué el éxito recompensa a veces a los malos, mientras que la pobreza toca a los amigos de la justicia". Y en el exceso de su pesimismo, le ocurre dejarse llevar por la desesperación: "Lo mejor sería no haber nacido, dice, o bien franquear lo más pronto posible las puertas del Hades".

Dice Ortega que la Filosofía surge de una cultura de la desesperación, sin explicitar de dónde y por qué esa desesperación. Estamos persuadidos que dicha explicitación repugnaba bastante a Ortega y a toda la filosofía alemana sobre la cultura en la cual el mismo Ortega se apoya.⁵ Scheller habla de Dios y de vagos requiebros heroicos que ocultaban el fondo del problema: la crisis del hombre como quiebre de la estructura económica, social y política del mundo. Narvarte adopta una actitud parecida. Estamos desesperados, parecen decir, y esta desesperación es inherente al hombre, lo define *sustancialmente*. Ella es la raíz del preguntar por el origen, *arché* (Heidegger). No puede haber una situación —la situación de la seguridad— en la que esa desesperación no exista o no tenga sentido: cuando el hombre le otorga una plataforma a su vida y sabe hacia donde camina. No queremos decir que olvide la muerte, o que ésta no exista. Afirmamos simplemente que el hueco existencial que esa muerte produce se colma con ingredientes —buenos o malos, racionales o irracionales, violentos o pacíficos— que permiten aquello que el mismo Ortega llamó "la Historia".

En el momento de la poesía elegíaca aún no existe la filosofía. Pero no tardará en nacer. Aún queda por resolver el problema político. Los labradores se defienden del aniquilamiento porque son numerosos

⁵ Ortega y Gasset, "Historia como Sistema", Revista de Occidente, Madrid.

y porque algunos eupátridas enarbolan la causa de ellos. Uno de estos fue Dracón, arconte que dictó severas leyes y enfrentó de manera radical una democracia que subía con una aristocracia que no quería bajar. La guerra con Megara hace perder a Atenas la isla de Salamina. La reconquista de la isla pone a plena luz la personalidad de un noble prudente: Solón de Atenas.

Con Solón, la democracia adviene al poder. Instituye la *ley del descargo*, es decir, la que liberaba de hipotecas las tierras y las vidas de los labradores. "Llegado Solón al poder, reunió todos sus esfuerzos en poner fin a los excesos en los cuales él veía la causa de los males de la ciudad. A través de una amplia amnistía, llamó del exilio a todos los que habían sido condenados por motivos ajenos al asesinato o la tiranía y les restableció los derechos cívicos... Fue prohibido prestar tomando como garantía la persona del deudor... Favoreció el desarrollo económico por medio de una serie de reformas de las cuales las más importantes fueron la reforma de los pesos y medidas y la creación de una moneda nacional... modificó profundamente la constitución de Atenas... Limitó el poder del consejo aristocrático de los antiguos arcontes... y creó un consejo de 400 miembros (cien por tribu) que representó directamente al pueblo..." (Bergougnan).

La constitución de Solón, quien para los griegos debió encarnar el modelo más perfecto del *kalós hagathós*, abrió las vías de una sociedad y de una justicia con nuevo sentido. El abismo entre la cultura mítica y el hombre estaba ya abierto. De ellos dan fe las elegías de Jenófanes y todos los textos que hemos examinado. Pero sobre todo de ello da fe la nueva preocupación por buscar una legalidad en los fenómenos de la naturaleza y del hombre. La filosofía griega, el espíritu científico y el procedimiento lógico de la investigación, comienza con los Siete Sabios. Es significativo observar que Solón, forjador político de la nueva sociedad, pertenece a los Siete Sabios; él es símbolo y testigo de la cultura naciente.

La Ciencia Griega

"Óptima cosa es la medida" —dice Cleóbulo, iniciando un movimiento de la cultura, atemperado por la prudencia, tratando de que las cosas que ayer fueron excesivas encuentren hoy sus dimensiones

justas. Antes que nada se busca una sabiduría. "Aman los hombres el saber y el conocimiento porque aman la vida", escribe Aristóteles. La filosofía concebida como agápepsis (Narvarte), como amor a la vida, es la prueba más elocuente de que lo que se propone el filósofo es alejar de sí y del mundo todo lo monstruoso y lo deforme. Se busca el conocimiento porque es necesaria una teoría del hombre; hay que saber lo que debe hacer ese extraño ente que reacciona, ama, desea, domina, ese ente que además muere, que tiene ideas, que cuenta para ello con las únicas categorías del espacio y del tiempo, ese ente que sobre todo conoce. A partir de los Siete Sabios, el mundo griego no descansará en mucho tiempo en su empeño por hacer coherentes la vida del hombre y del universo. Los impulsos del filósofo, de aquel que ama la sabiduría, se verán empeñados en dar una respuesta a todo lo anterior, a buscar como su más codiciado objetivo los secretos impalpables que rigen los fenómenos.

Solón construye la democracia griega, vive un tiempo límite que separa los ámbitos de la religión y de la ciencia. En él están reunidos los sentimientos del más puro pesimismo y del fracaso por una cultura que no le prestaba apoyo ("ningún hombre es feliz. Abrumados de fatiga están todos los mortales bajo el sol") y los del nuevo hombre que busca asegurarse ("la más difícil entre todas las cosas es asir la invisible medida de la sabiduría, que lleva en sí, ella sola, los límites de todas las cosas"). Solón es, pues, el más bello exponente de esa raza de hombres que quiso separarse de la desmesura, que definió el método y creó una teoría de la política, de la armonía y de lo perfecto. Él solo reúne en sí los atributos del poeta, del hombre de acción y del filósofo.

Junto a él se inscriben los nombres de otros hombres prudentes. "Desde tiempo antiguo ha habido (sabios) entre cuyo número se contó Tales Milésico y Pítaco de Mitilene y Bías de Priene y nuestro Solón y Cleóbulo de Lindos y Misión de Khena, y el séptimo fue nombrado Quilón de Esparta, todos... amantes y discípulos de esta sabiduría... que, de común acuerdo, consagraron a Apolo, en el templo de Delfos, una primicia de su sabiduría, inscribiendo aquellas palabras que todos celebran: 'conócete a ti mismo' y 'nada de exceso'... Esta era la forma de la filosofía de los antiguos, una concisión lacónica" (Platón. *Protágoras* 343 a). La nota común de estos sabios fue la prudencia,

el cuidado vigilante (*sofrosyne*), que les permitió acercarse a los fenómenos del hombre y del mundo físico con una norma unánime. Esa prudencia constituye el primer método científico instituido por el hombre, en nada distinto del "evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención" cartesiano.

La generación de los Siete Sabios florece empapada en las nuevas ideas democráticas. Solón creó la sociedad que tendría su apogeo en el siglo de Pericles y la Filosofía que llegaría a su culminación con Platón y Aristóteles. Como respuesta a un desorden, la filosofía griega quiso echar las bases de una cultura que protegiera al hombre, distinta de la que hasta entonces había servido como agente de la vida en el Ática. Pero la existencia de una crisis social y el desgarramiento causado por esa crisis son los parámetros fundamentales entre los cuales debe entenderse la aparición de la filosofía. Si no la concebimos así, debemos aceptar que, por ejemplo, Egipto tenía muchos más motivos que Grecia para iniciar una cultura científica. Egipto estaba muy por delante en cuanto a la matemática y a la astronomía, ciencias éstas fundamentales en la investigación de la naturaleza. Es más justo decir que Grecia reunió un sinnúmero de factores revolucionarios, que se vio enfrentada a modificar radicalmente al hombre y a la cultura estimulada por la necesidad de solucionar problemas en los cuales se le iba la vida.

Nuestro objetivo no es exponer la crónica de la ciencia griega. Bástenos con entender el proceso del cambio. No obstante, se muestra necesario establecer que la ciencia, considerada como contenidos de saber que otorgan al hombre una plataforma de seguridad, no es *cualquier* contenido de saber. Es a Grecia a quien se distingue por haber creado la ciencia. No a Mesopotamia, cuya astronomía no pasó nunca de ser astrología, destinada a confeccionar el horóscopo; no a Egipto, cuya geometría permaneció limitada a una técnica de medidas para fines prácticos, especialmente de agrimensura; las matemáticas de Egipto y de Caldea se detuvieron en los cálculos empíricos. Sólo los griegos supieron elevarse a las exigencias lógicas de la demostración, al establecimiento y a la búsqueda de un universal teórico que, fuera de contingencias y particularidades, pudiera dar "razón" de los fenómenos particulares. La filosofía griega pasó del estado de *empeiria*, que

constituía el único desarrollo del conocimiento, al de *episteme*, de lo subjetivo a lo objetivo, de lo particular a lo universal, formó un cuerpo de doctrina que se dirige a la inteligencia y trata de establecer una "visión del mundo" conforme a esa inteligencia.

En sus primeros tiempos, la filosofía se dedica a resolver problemas que tienen mucho que ver con una racionalización del mito. Las alegorías religiosas continuaban siendo misteriosas aunque hubieran perdido ese peso específico de vigencia que las hacía indispensables y suficientes para la vida. Con el mismo empeño con que Homero y Hesíodo establecieron la genealogía primigenia del universo, los primeros filósofos griegos se dieron a interpretar el origen de los movimientos, la armonía de las esferas, el lejano contrapeso de la luz y las tinieblas. Esas fueron las primeras preocupaciones. De esta manera la filosofía se concibe como una cosmología. El asombro no está dirigido hacia la maravilla que constituye la propia persona —el vértigo que nos embarga cuando comprendemos una pregunta de Sócrates sobre la condición humana— sino hacia el deslumbrante panorama del paisaje infinito.

La filosofía de la naturaleza inicia una época de reflexión encaminada a comprender las grandes líneas del mundo. Durante diez siglos, los hombres fueron fieles a la búsqueda de esta sabiduría. Sabían que de ella sacaban el desarrollo, que de ella saldría el Estado y el Imperio. Desde el nacimiento de la ciencia griega, podemos observar una coherente línea de conducta en la que la ciencia se rectificó, se negó a sí misma y resurgió aumentada y fortalecida. Todos los problemas humanos tuvieron cabida, todos los rincones del mundo quisieron ser explorados. La ciencia tuvo ese carácter de desmitificación universal para lo cual aplicó rigurosamente el método. La proyección del hombre en la naturaleza, del hombre que quiere dejar una marca en lo que lo rodea, la *habitatío*, que le permite vivir en seguridad, fueron las aspiraciones mayores de la ciencia. El hombre griego lo supo y dedicó todos sus esfuerzos al establecimiento de una obra en el mundo. Pero esa obra incomparable se vio, parece, limitada por su perfección misma. Porque vinieron tiempos en que las aspiraciones y los sueños de Solón perdieron su vigencia y el hombre se vio enfrentado, de nuevo, al inexplicable temor y al desarraigo.

SEGUNDA PARTE
DE LA CIENCIA GRIEGA AL MITO CRISTIANO

El Dilema Platónico-Aristotélico. Filosofía del Cielo y de la Tierra

La vida de Jesús de Nazareth la consigna la historia como el momento que separa el pensamiento filosófico antiguo —grecorromano— del pensamiento filosófico medieval-europeo. La verdad es que detrás de esta última noción —pensamiento filosófico medieval— se oculta una realidad cultural del todo distinta. Se oculta una religión.

Sin adelantar aún las particularidades de la religión cristiana, debemos dedicarnos a precisar los contenidos, las líneas directrices, de la filosofía antigua. Aunque sea en esquema, se hace indispensable reducir esa *summa* de saber a un diseño más o menos inteligible. Necesitamos una visión de conjunto de los centros neurálgicos de ese pensamiento, a saber, de las doctrinas de Platón y de Aristóteles.

Toda vez que se examina el pensamiento platónico y el pensamiento aristotélico y se tienen en cuenta las interpretaciones que de dichos pensamientos se han hecho, el estudioso se siente presa de una común impresión de ambigüedad. Por ejemplo, se habla del *realismo* platónico y del *intelectualismo* aristotélico, del *idealismo* y de la dialéctica de Platón. Hay un diálogo evidente entre Platón y Aristóteles, diálogo que será continuado por la tradición, atravesará a todo lo largo de la Edad Media y se implantará en la Edad Moderna. Es la tradición la que ha llamado *realista* a Platón en razón de que la *Idea* es lo *real* por excelencia, oponiendo así el término real a lo que Platón mismo llama realidades, *ta ontas*. Por lo tanto, decir que el platonismo es un realismo no es mentir pero es decir una verdad a medias. De la misma manera en el caso de Aristóteles se ha hablado de *conceptualismo* en circunstancias que, si bien es cierto que lo buscado es el concepto, la ciencia de Dios, teología, no es menos cierto que ese concepto no se entiende sino a partir de un examen exhaustivo y laborioso de lo real particular y que la sensación *aisthesis* es fuente de todo saber. En mucha medida nos sentimos empantanados ante el hecho de emplear una terminología adecuada. Mientras un autor hace de Platón un enemigo de Aristóteles, otros ven en ellos tantas afinidades que no sólo llegan a asemejarlos sino que declaran que ambos forman parte de una misma rueda.

En fin, la terminología con que se pretende mostrar y clarificar a ambas doctrinas está teñida siempre de una ambigüedad de significación que deja las cosas tanto o más oscuras como en los textos mismos. Sólo los escritos, entonces, pueden darnos alguna luz sobre lo que buscamos. Vamos a intentar echarles un vistazo que clarifique en lo posible nuestro objetivo, esto es, comprender lo imprescindible de lo que hemos llamado la ciencia griega. Platón definió la Filosofía como la ciencia que buscaba la verdad, *alétheia*, aquello que descubría lo oculto de los fenómenos. En *República VII*, esto oculto resulta ser una entidad que, sin pertenecer al mundo visto, gobierna y da razón de él: la Idea. La Idea opone la unidad a la pluralidad del mundo sensible, al carácter inmutable del ser opone el carácter deviniente del mundo. La idea es lo perfecto, *trascendente*. Ahora bien, ¿dónde radica la importancia de estos dos órdenes de realidad, lo sensible e intuible, lo visto y lo pensado? Ella radica no en el simple hecho de *ver* el mundo de esta manera, sino en el conocimiento de ese mundo. Platón separa definitivamente mundo sensible de mundo inteligible, reduciéndolos a compartimentos estancos, al postular el carácter deductivo y anterior del conocer. "Recordamos" o "imitamos" un recuerdo cuando conocemos. Cielo y Tierra están divorciados y determinados por leyes propias. Pero sólo el mundo inteligible *es*, el mundo sensible *no acaba de ser*. Es puro devenir sobre el cual *opinamos*, no conocemos. De acuerdo a esto, podemos llamar a la filosofía platónica "sabiduría del cielo" o teología, puesto que lo real se sitúa fuera del ámbito físico, en un recuerdo, en un *pathos* no determinado por el hombre. Es esta doctrina rigurosa llamada platonismo la que se injertó perfectamente en el vitalismo hebreo y produjo el cuerpo *doctrinal* del cristianismo. Sin embargo, dejaremos este asunto para más adelante. El mundo sensible para Platón es un mundo "en tránsito" a medio camino del ser y del no-ser absoluto. Antístenes, perteneciente a la escuela cínica, le dice a Platón: "Ve el caballo pero no veo la caballez". A lo que Platón responde: "Eso se debe a que tienes muy buena vista pero muy corta inteligencia". La realidad viene por procesión, como dirían los neo-platónicos, desde la caballez y es ella, este *valor*—que luego, en la Edad Media, se transforma en palabra y en universal— la verdadera realidad, es decir, la realidad des-ocultada.

En Aristóteles encontramos también los dos mundos —el de la sensación y el de la filosofía, el mundo del tacto y el mundo de Dios— aunque con una metodología distinta. Esto es lo que denominamos criterio, punto de vista. Para Aristóteles, el orden del mundo, el mundo mismo, comienza en ésto que toco, el objeto “a la mano”, esta silla, que imprime en mí las representaciones necesarias para adquirir por medio de la memoria, la noción de la especie silla y la certeza de que esta especie, la silla conceptual, independiente del devenir y soberana en sus manifestaciones, es un universal pensado. Al primer ente, la silla física en este caso, Aristóteles lo llama “sustancia primera”, a la silla universal, al género y a la especie, la llama “sustancia segunda”. En la teoría aristotélica del conocimiento hay una *elección radical*, hay una dignificación de la *cosa*, en lo particular, una visión del mundo respaldada por una opción moral en la que las cosas vistas se prefieren a las cosas nombradas o, por lo menos, en la que aquellas preceden a éstas. En razón de esta opción podemos llamar a la filosofía aristotélica “sabiduría de la tierra” o fisiología. El ser, para Aristóteles, en vez de ser un *valor es physis*. Y este hecho, esta elección lógica le otorga un campo de acción importante, diferente del de Platón. En primer lugar, le permite investigar en todos los órdenes de la naturaleza. Aristóteles no oculta que su ciencia es una gnoseología frente a la de Platón, que es una ontología. El conocimiento —su *metafísica* comienza con lo primero que puede conocerse y amarse, la sensación—, es el centro del meditar y el guía, *methodos*, de cuanto puede realizar el hombre en el orden de la sabiduría. Frente a la ambigüedad de lo físico y de lo metafísico, es decir, del concepto de ser, Aristóteles proclama la univocidad de lo conocido. Buen heredero de los fisiólogos presocráticos y conocedor del dilema heraclitiano-parmenídico, Aristóteles emprende a través de toda su obra el desentrañar las leyes que rigen la vida de los animales, el significado de la trayectoria de un móvil, la razón del crecimiento de un líquen, del flujo de las mareas o del contrapeso de los astros. Ese hombre que podía pasarse días enteros echado boca abajo en un muelle observando la vida y modificaciones del mundo submarino, nos da una lección de humildad científica y nos muestra el poder del asombro. Es esta acción científica la que le permitió construir una lógica y un modo de conocer, desarrollando así las matemáticas. Para él, todo

viene de la cosa, de la observación meticulosa y asombrada de los objetos naturales.

Veamos, sin embargo, las "afinidades". Platón habla de números cualitativos que no son sumables; estos números, como tales, son virtudes o valores, por lo tanto cualidades. ¿Cuál es la significación de estos números? Para responder a esto es necesario observar que el mundo de los arquetipos platónicos —*topos uranos*— no se ve afectado por las mutaciones, de las cuales la suma no es más que una, que afectan a las relaciones numéricas de la realidad sensible. A estos números sumables, Platón los llama números asímbletos. Ahora bien, la realidad arquetípica no está compuesta de estos números sino de unidades inmutables y rígidas que permiten precisamente las relaciones intrasensibles. De esto se colige que para Platón la parte no está contenida en el todo sino que cada idea, "todo" y "parte", permanece estática al mismo nivel de realidad.

Aristóteles, cuando le reprocha a Platón de ceder a expresiones vacías y a imágenes poéticas, propondrá entonces que lo verdaderamente real consiste en lo que él llama "sustancia primera", a saber, este hombre que se llama Juan o el caballo de Alejandro. Sin embargo, llama "sustancia segunda" al universal hombre —género y especie—, el cual, sin contener el ser, sin ser la realidad (puesto que ella pertenece exclusivamente a la "sustancia primera") se muestra como la "razón de ser" de la sustancia primera. No es difícil relacionar esta "sustancia segunda", razón de ser de la realidad, con la Idea platónica.

Pero, al fin de cuentas, ¿A dónde llegamos con esta aproximación de sus doctrinas sino a constatar semejantes niveles lógico-metafísicos que en el fondo son disímiles? Ya lo dijimos: lo que aleja a Aristóteles de Platón y lo que le da a aquél un arma de investigación científica es la elección categórica entre los órdenes de la realidad. La realidad es este particular y desde él y sólo desde él es que podrá construirse la ciencia.

La importancia del dilema platónico-aristotélico está en germen en la filosofía presocrática y continúa ininterrumpidamente después de Aristóteles. La actividad filosófica hasta el cierre de la Academia en 529 por Justiniano se reducirá a comentar las doctrinas de nuestros dos filósofos. Para estudiar el cristianismo, o mejor, para comprender

las razones profundas del cambio de cultura —de la ciencia griega al mito cristiano— no hay más que examinar el destino que tuvieron estas doctrinas. Con el cristianismo, Platón se enriquece y Aristóteles es reducido al silencio en el mundo occidental. Mientras Agustín se dice deudor de Platón, como también Scot Eriugena y San Anselmo — es decir, hasta el siglo XII— Aristóteles enmudece y se mantiene entre los alejandrinos, más tarde entre los siríacos, más tarde aún entre los árabes que lo hacen pasar a Occidente a través de España. Son estos pueblos los que mantienen y preservan el aristotelismo, el “criterio” científico de relaciones con el mundo. Es paradójico que el cristianismo, tan celoso de haber guardado y defendido la cultura antigua de los paganos, haya conocido a Aristóteles por medio de las traducciones del árabe de la Escuela de Toledo. Eso que se llama “Renacimiento del siglo XII” —que coincide con la derrota de la feudalidad frente al poder real, con el nacimiento de la ciudad y con la emancipación de las clases bajas rurales— corresponde con la aristotelización de la cultura occidental. En adelante el poder divino y la religión no podrán subestimar la investigación de la naturaleza. Tomás de Aquino lo entiende así y es por esto que es un genio político, en cuanto fiel defensor de los poderes de la Iglesia. Desde Santo Tomás a Galileo se extiende una historia cuya minucia es tan vertiginosa como la de un reguero de pólvora.

Situación de la Ciencia Griega al Advenimiento del Cristianismo

Situación Histórica

El Imperio Romano, vasta pirámide que tocaba la Germania, España, África y Asia Menor, presenta una curva de desarrollo común a todo pueblo imperialista: decae arrastrado por contradicciones que nacen de sus mismas conquistas. Lo conquistado fue para Roma fuente de riquezas pero también la razón de que lentamente perdiera su nacionalidad. Aclaremos esto: en la civilización latina distinguimos tres períodos. Primero, el de los Reyes, que corresponde con las primitivas sociedades del Latios y de la Etruria, base étnica de la sociedad romana posterior, que en adelante se llamarán los patricios. Roma había centralizado el poder y creado a su alrededor una unidad nacional. Este equilibrio político engendró pronto un equilibrio económico

cuyo bienestar atrajo a un gran número de extranjeros. A estos extranjeros que se dedicaron a la agricultura se los llamó plebeyos, constituyéndose pronto en una clase social que quiso participar del poder. Así surgieron las rebeliones plebeyas que incorporaron esa masa al poder político de la ciudad. Roma no tuvo que inventar la democracia, le bastó con copiársela a los griegos. La democracia romana imita en todo a la griega y le agrega la férrea noción del Estado (Concordia) y del Derecho (Libertas). La República Romana —segundo período que contemplamos— duró aproximadamente cinco siglos, durante los cuales Roma se convierte en una fuerza militar que llega a la Galia y conquista el norte de África, se asienta en Macedonia, en la Magna Grecia y en el Asia Menor (Imperio Sirio). Pero conquistar supone convivir, modificar al pueblo conquistado y modificarse a sí mismo. De esta manera, Roma se ve invadida de nuevos contingentes étnicos, semitas, godos, francos, que nuevamente rectifican su estructura social. En los últimos años de la República, el poderío romano era tal que las ciudades vivían de los tributos que pagaban los pueblos conquistados. Esta abundancia conllevó un relajamiento de la tensión social. El campo, que pertenecía a pequeños agricultores que sostuvieron al principio la vida de las ciudades, se vio modificado y repartido en latifundios estériles que los patricios compraron a los labriegos, debiendo éstos últimos emigrar a la ciudad. Estos campesinos habían constituido hasta entonces una clase media muy necesaria para el equilibrio político y social del Estado. Al emigrar a la ciudad y consumir en la gran abundancia que allí encontraba, los frutos de la venta de la tierra, el campesino pasó a formar parte de una enorme clase mendicante; la sociedad se polarizó entonces en patricios ricos, mercaderes, que solidariamente compartían los sacrificios del poder, y los pobres, clase ésta inactiva, constituida principalmente por los antiguos agricultores y los esclavos.

Toda sociedad polarizada es fuente de tiranía. La democracia romana se desintegró precisamente por el poder que ejerció un tipo de economía concentrada en una clase única. A fines de la República, la aristocracia latifundista entra en franca oposición con las instituciones democráticas. Los Gracos son los últimos que tratan de restaurar la democracia al querer restituir las tierras a sus antiguos dueños. A

ellos suceden Mario y Sila, representantes respectivamente del pueblo y de los patricios. La victoria de Sila asegura el triunfo de la aristocracia y la implantación del Imperio. Corrían los años de los Triunviratos, inmediatamente anteriores al nacimiento de Jesús.

La sociedad romana, nuevamente estratificada, puede darse a la tarea de consolidar un poder político que contaba con los inmensos recursos de un imperio conquistado en la época republicana. La guerra cambia de tácticas: se vuelve defensiva, trata de mantener y reforzar las fronteras establecidas. La conquista —fuera de las incursiones de Trajano— no es la ambición mayor de los emperadores; se contentan con establecer un cosmos político, heredero del humanismo griego y del Derecho Romano. La estirpe de los Antoninos es una muestra de cómo quisieron implantar un humanismo —el ático— común a pueblos tan heterogéneos como son el galo y el babilónico. Es posible que Marco Aurelio haya sido consciente de los peligros que amenazaban a Roma, es posible que supiera que había enemigos empeñados en que Roma no durara. La elite, única organización política visible, dentro de la sociedad, caía fuera de la realidad social. Un mundo subterráneo de desposeídos —la catacumba ilustra esta frase— germinaba fuera de la ley y de la protección que ella, en su letra, contemplaba.

Parece que así como el admirador termina odiando a quien admira, así también los pueblos conquistados terminan alzándose contra quien los conquista. Los enemigos de Roma eran, por una parte, los bárbaros, pueblos incultos que rodeaban al Imperio, que poseían una superioridad numérica y un afán de conquista que ya el romano había perdido; por otra, un enemigo interior que logró conformar el arma que terminó por desmoronar el mundo antiguo: el cristianismo. Ambos enemigos, uno militarmente, el otro ideológicamente, asestan el golpe de gracia a un mundo que desde Solón se había empeñado por comprender la Naturaleza y la había en gran parte dominado. La abundancia, el refinamiento y la tolerancia, exacerbaban las contradicciones del Imperio. De esta manera la religión suplanta a la Ciencia. Puesto que esta última había llegado a un punto en que su expresión era el dominio y la esclavitud, la religión puede levantarse y declarar que es la locura la que salvará al mundo y no la sabiduría, la irracionalidad y no la cordura, la vida eterna y no la conquista de la tierra.

Al final de la exposición sobre el advenimiento de la ciencia griega dijimos que, luego de un período de vigencia, aquella "obra incomparable" había cesado de ser el alojamiento de la seguridad humana y que el hombre que se acogió a ella había vuelto a sentirse perdido y agónico, modos éstos de un mismo sentimiento, el de la inseguridad. Las razones, leyes y métodos que le permitían al hombre antiguo enfrentarse a las dificultades más precarias, perdieron su carácter propio de aseguradores, fueron incapaces de mantener la ilusión vital en un nivel más o menos estable. El mundo antiguo, grecorromano, era el mundo de Jasón, hecho de arquitectura, navegación, cálculos astronómicos, o sea, hecho de sabiduría, ese cuerpo de conocimientos humanos que posibilitó el enseñoramiento de dos pueblos a lo ancho y a lo largo de la cuenca del Mediterráneo. La ciencia de la Política, el logos estatal, regía esa gran pirámide de saber y ponía sus implacables condiciones en términos de fuerza, de dominio, interno y externo. Siendo así, el Imperio aparece como el resultado natural de la adquisición del conocimiento; en el caso específico del Imperio Romano, es esa "ciencia de las causas", la Filosofía, el aval último de su poderío, de las técnicas de la guerra, de la efectividad de la agricultura, de la rapidez de los correos y del sentido prudente —bueno o malo— del político. La Retórica, por ejemplo, constituía la disciplina primordial de un joven que ambicionaba el poder, la Retórica, o sea, el arte (*téchne*) de persuadir sobre cualquiera materia, de cualquiera forma. Ya vimos que los puntos álgidos de esta cultura están constituidos por Platón y Aristóteles en Filosofía y por Pericles en Política. Los filósofos y estadistas que les siguen no hacen más que aplicar o comentar sus sistemas. La ciencia del método, la teoría del conocimiento, no tendrán grandes innovadores en el epicureismo, ni en el estoicismo. La democracia griega no se modificará sustancialmente en su aplicación romana; antes bien, se corromperá en el Estado fuerte. Los últimos siglos del pensamiento antiguo serán siglos "éticos", donde la preocupación no estará dirigida tanto a beneficiar o solidificar un dominio —puesto que éste se tenía—, sino a preguntarse sobre las líneas mayores del comportamiento humano. Pero ambas doctrinas, epicúrea y estoica, son rápidamente reemplazadas por el escepticismo y es precisamente

este fenómeno, el advenimiento del escepticismo, el eje central de los *motivos* que hicieron posible el cambio de cultura. Escepticismo, cinismo, eclecticismo: he ahí las tres máscaras que se pone el escéptico. El cínico es el escéptico descarado, lúcido, resentido, el que pretende poner en jaque a la Polis. El cínico es el escéptico *político*. El ecléctico es, en su forma embozada e hipócrita, más cínico que los mismos cínicos: no cree en nada, pero actúa como si creyera. Tal es el caso de Cicerón. *Quasi desperata cognitioni certi*, escribe. Estaba desesperado de no poder conocer algo cierto y evidente, pero pasaba por el más grande académico; no sabía cuál era el Estado más conveniente, pero era Cónsul; no creía en los dioses, pero era Pontífice (Ortega). Es decir, el escepticismo, como forma ideológica de la desesperación y el desconcierto, abarca en la época de Cicerón todos los dominios públicos, la constitución del Estado, la jerarquía de los dioses y la propia intimidad de las relaciones menores, la amistad y amor. En aquellos tiempos, inmediatamente anteriores al nacimiento de Jesús, Roma era fuerte. Vimos ya la extensión de su poderío, las riquezas con que podía contar. El poder de los patricios estaba respaldado por graneros repletos que permitían el lujo de la ciudad y, sobre todo, los gestos refinados, la ironía de las respuestas sutiles para finalmente permitir la desesperación que resultaba del examen y la cavilación.

Examinar y cavilar se dice en griego *skeptezai*. El escéptico es el hombre caviloso, que examina el mundo en su conjunto y llega a esta aterradora verdad: *extrema se tangunt*. El escepticismo se nos aparece así como una contracreencia, como una verdad doble, sin soportes válidos para manejarse en el mundo. Si los extremos se tocan y si la verdad se muestra como relativa y probable, limitada a la propia subjetividad, es bien precaria la acción del hombre en medio de las cosas. Las preguntas que la filosofía ya ha contestado, el escéptico vuelve a plantearse: ¿Es posible conocer la realidad? ¿Existe algo más que estas impresiones (ocurrencias) de nuestra subjetividad que "sueñan" un mundo dudoso y disimulado tras los vericuetos de esas mismas impresiones? Ya dijimos que el escéptico era un "animal interior" cuando se refiere al conocimiento. Y también dijimos que la seguridad aportada por la ciencia y la Filosofía estaba sostenida por los pilares de un conocimiento tal que permitía manipular desde él a la Naturaleza. En este sentido, el hombre

interior no podrá hacer ciencia, o, lo que es más peligroso, no podrá continuar produciendo ciencia ni acrecentando la seguridad. El escéptico comenzará por cavilar y cuestionar el mundo como cualquier otro filósofo, pero terminará desplegándose en él en términos de hedonismo, de interioridad, de espiritualidad. De allí la actitud de Cicerón: coleccionador de villas, de hermosos libros, de doctrinas exquisitas, restaurador de dudas y aporías.

Examinemos ahora el pensamiento escéptico: "Pues él (Timón, discípulo de Pirrón) dice que las cosas se manifiestan igualmente indiferentes, inciertas e indiscernibles: por ello ni nuestras sensaciones ni las opiniones nos dicen lo verdadero o lo falso". (Aristocles, en *Eusebio XIV*; 18). "Estos filósofos negaban toda demostración, todo juicio, todo carácter, toda causa, movimiento, ciencia, generación, y creían que nada es por naturaleza bueno o malo". (Diógenes Laercio, Pirrón). "Carneades se opuso, no solamente a los estoicos respecto al problema del criterio, sino también a todos los filósofos anteriores. Él demuestra que no existe criterio absoluto de verdad: ni razón, ni sensibilidad, ni representaciones, ni ninguna cosa. Pues todos éstos nos engañan igualmente" (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicus*, VII, 159).

Esto, en cuanto al criterio de verdad o a la posibilidad de que ella exista. Veamos ahora a qué puede llevarnos, o a qué debe llevarnos, esta postura: "Tengo por norma juzgar verdaderas únicamente representaciones tales que no pueden ser falsas: de esta norma no me es lícito separarme un ápice (como suele decirse) si no quiero confundirlo todo... ¿Cuál es el juicio de lo verdadero cuando es común con lo falso? De esta consideración ha nacido necesariamente aquella suspensión del juicio (*epochê*) en la que firmemente permaneció Arcesilao". (Cicerón, *Académicos II*, 58-59). "Y si es así, será menester que permanezca sin asentir sobre todo, lo que no significa otra cosa sino suspender el juicio. Luego, el sabio suspenderá el juicio" (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicus VII*, 155-57).

Por nuestras afirmaciones anteriores, podría creerse que el escepticismo es una doctrina que *aparece en la crisis*. No, la escuela de Pirrón nace con la Filosofía misma. El cínico Antístenes dialogó con Platón, Diógenes insultó a la Polis en tiempos del Liceo, y Arcesilao "exhortaba a sus discípulos a ir a escuchar a otros maestros" como Jerónimo. ¿Por

qué entonces imputarle al escepticismo el haber sido la causa de la crisis de la filosofía? En primer lugar es incorrecto decir que el escepticismo fue *causa* de la crisis. Fue, y esto sí que es cierto, el terreno propicio donde germinó el cristianismo con su doctrina de la salvación, con su "salida" ofrecida en momentos en que no había puertas cercanas. A pesar de que la doctrina escéptica existió a través de toda la Filosofía griega y a pesar de que existen "escépticos" en los momentos más sólidos de toda cultura del optimismo, sólo aparecen virulentos en los momentos de crisis. El animal político, sin raíces, recuerda que en medio de ese cúmulo social de la seguridad se encuentran los hombres que no creen en nada, o sea, que cavilan, que examinan, que cuestionan; de pronto, esos locos del pesimismo se transforman en "hombres de razón". La crisis se manifiesta, no cuando existe el escepticismo, sino cuando el escepticismo se convierte en filosofía única. Pirrón era uno de los tantos pensadores que heredaron los métodos de duda socráticos. Igualmente, sus seguidores convivieron con los demás filósofos. Empero, Cicerón, al surgir en los últimos años de la República Romana, o sea, en los momentos en que la expansión de Roma llegaba a su fin y comenzaba el Imperio, con todas las contradicciones políticas y sociales que ya vimos, marca al escepticismo con una fuerza que antes no tenía, lo convierte en *la* filosofía. Por consiguiente, el escéptico pasa a ser *nuestro hombre* cuando el aparato del poder, la organización militar, el logos estatal, comienzan a corromperse.

Observen cómo opera el escéptico en materia de dioses: "Si Dios es perfecto, posee todas las virtudes, posee la ciencia de las cosas temibles y no temibles...; y si es así, existe algo temible para Dios... Si posee todas las virtudes, también posee la prudencia; y si tiene prudencia, posee la ciencia de los bienes y de los males y de los indiferentes... y también conoce el dolor... y lo sufre, pues no sufriendolo, no lo conocería... Si es poseedor de todas las virtudes... posee también la de deliberar... Pero si delibera, existe algo oscuro en él: pues si no existiese nada de oscuro, no deliberaría... Si Dios no posee las virtudes, es vil y malvado demonio: lo cual es absurdo. Pero si las posee, existirá algo mejor que él... la virtud de Dios. (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicus IX*, 152-76). Cicerón en *De la Naturaleza de los Dioses* realiza una operación parecida, pero, cínico máximo, concluye: "He querido decir

estas cosas de la naturaleza de los dioses no para destruirla, sino para que comprendas cuán oscura es y cuántas dificultades contienen las explicaciones" (III, 93).

La enorme influencia de Cicerón en su tiempo y la imagen que él mismo proyecta en la sociedad que vive, nos dan buenas razones para entender el fenómeno posterior del cristianismo. Cicerón muere antes del imperio de Augusto; Cristo nace, o por lo menos predica y muere, bajo Tiberio. Si lo que nos importa es hacernos cargo de eso que hemos llamado "la creencia fundamental", debemos coincidir en que la creencia romana al advenir el cristianismo era esa anti-creencia, esa doctrina de la aporía, esa antidoctrina que hemos denominado escepticismo; eso que, con posterioridad, se ha llamado "filosofía de la desesperación". Pero desesperación equivale a vértigo y el vértigo a inseguridad y la inseguridad a ausencia de cultura. Los hombres cambian, no *por* las creencias, sino debido al abandono de ellas. "El amor es la ocupación de los que no tienen nada que hacer". Hacer es sobrevivir; por lo tanto, el amor desprecia el hecho mismo de vivir. El amor, desdén y orgullo consumados, quiere gastar una seguridad acumulada, un granero repleto de dones para el ser amado. Es el tiempo desnudo de la delicia, al final del cual aguarda la muerte. El hombre sabio sabe que la vida del cuerpo como plenitud del tacto hay que pagarla con la vida y que todo lo que le es ajeno es semi-vida. Los grandes hedonistas florecen frente a este acto soberano de la materia: nada es posible fuera de la propia vida. Frente a la realidad inminente de la propia muerte y no de aquella que se lee en el periódico, la muerte del otro, se abandona el sentido colectivo de la existencia y desaparece el héroe.

Durante los primeros tiempos del cristianismo, el Imperio Romano tenía mucha seguridad que gastar. La arena, en el fondo, era moveziza, pero ese fondo no se veía aún. El Estado estaba ahí, respaldándolo todo, las legiones romanas garantizaban, si no la detenida expansión, al menos la "paz romana". El Genio de Roma había llegado a esa edad, la misma para todo pueblo desarrollado científicamente, en que las virtudes de la tolerancia se afinan empujadas por toda una tradición racionalista en la que el método y la suficiencia del discurso llegan a ser los contravenenos del mito y del fanatismo. La religión romana tenía un solo dios, el Estado. Los otros dioses podían subsistir perfectamente

bajo la protección de aquél. Lo que con o sin propiedad llamamos religión romana, dioses romanos, cultos religiosos del Imperio, no poseían el carácter religioso en ese estricto sentido que nosotros le hemos dado a la religión. Esos dioses, esos cultos, operaban en una realidad lucidada ya por la *sofía* griega: a saber, los lazos impalpables que unen al hombre en la tierra, el misterio de los sueños y la locura, la existencia —científicamente comprobada— de la irracionalidad. En suma, las religiones romanas eran religiones científicas y por esta razón, religiones tolerantes. “Me alegraba que nuestras religiones, vagas y venerables, nos asociasen misteriosamente a los sueños más antiguos del hombre... sin por ello prohibirnos una explicación laica de los hechos, una visión racional de la conducta humana” (*Memorias de Adriano*, Marguerite Yourcenar). “Roma era tolerante para todos los dioses que no fuesen intolerantes a su respecto”.⁶ Sin embargo, era intolerante con los intolerantes, con las sectas que tenían la insolencia de proclamar un dios único y verdadero como era el caso de los cristianos. Entre romanos y cristianos se enfrentan dos ideales contrapuestos: el ideal hebreo de ser puro y el ideal griego de ser sabio. Adriano, emperador genial, bien pudo escribir: “El porvenir del mundo ya no me inquieta; no me esfuerzo en calcular, con angustia, la duración más o menos larga de la paz romana; dejo eso a los dioses. No es que haya adquirido más confianza en su justicia que no es la nuestra, o más fe en la sabiduría de los hombres. Lo contrario es verdadero. La vida es atroz, lo sabemos. Pero precisamente porque espero poco de la condición humana, es que los períodos de dicha, los progresos parciales, los esfuerzos de recomienzo y de continuidad, me parecen prodigios que casi compensan la inmensa masa de males, de fracasos, de incuria y de error. Las catástrofes y las ruinas vendrán, el desorden triunfará, pero cada cierto tiempo también el orden. La paz se instalará entre dos períodos de guerra; las palabras libertad, humanidad y justicia reencontrarán aquí y allá el sentido que hemos tratado de darles. Nuestros libros no perecerán completamente; se repararán nuestras estatuas rotas; otras cúpulas y otros frontones nacerán de nuestros frontones y cúpulas; algunos hombres pensarán, trabajarán y sentirán como nos-

⁶ Loisy, A. *El nacimiento del Cristianismo*, Argos, Buenos Aires, 1948.

otros: me atrevo a contar con esos continuadores colocados a intervalos irregulares a lo largo de los siglos, con esa intermitente inmortalidad. Si los bárbaros se amparan algún día del imperio del mundo, se verán forzados a adoptar algunos de nuestros métodos; terminarán por parecérsenos. Chabrias se inquieta de ver un día al patóforo de Mitra o al obispo de Cristo instalarse en Roma y reemplazar al Gran Pontífice. Si por desgracia llegara ese día, mi sucesor a lo largo de la ribera vaticana habrá dejado de ser el jefe de un círculo de afiliados o de una banda de sectarios para convertirse a su vez en una de las figuras universales de la autoridad. Heredará nuestros palacios y nuestros archivos, diferirá menos de nosotros de lo que podría creerse. Acepto con calma esas vicisitudes de la Roma eterna" (*Memorias de Adriano*, M. Yourcenar.).

El Cristianismo

Sobre el escepticismo como forma de vida se insertará la nueva doctrina cristiana. Reducido a lo esencial, ¿qué nos dice el cristianismo? Un hombre llamado Jesús ha nacido para salvar al mundo. Es el Mesías anunciado por los profetas, el Hijo de Dios, lo que ha probado por medio de milagros. Nació para anunciar a su vez la llegada del Reino de Dios para aquellos que observen los mandamientos, amen al Padre de los Cielos y practiquen el amor entre los hombres. Por esto muere en la cruz y resucita al tercer día; prueba así su divinidad y anuncia que vendrá de nuevo, para juzgar a los vivos y a los muertos al final de los tiempos. Reinará entonces con los elegidos por toda la eternidad. También nos dice que "su reino no es de este mundo" y que los que así pensaren obtendrán el ciento por uno, se salvarán. Los desposeídos, los esclavos, los perseguidos por la justicia, tendrán por tanto un lugar preferencial cerca del padre, así también los "pobres de espíritu", los humildes, los que lloran y tienen sed de justicia: ellos serán los elegidos. En estos términos, medulares del evangelio de Jesús, se encuentran reunidos los dos aspectos más escandalosos y peligrosos del cristianismo. Por un lado, la proclamación de una deidad única, el Padre, cuyo reino *no es de este mundo* y al cual no puede accederse por medio de los métodos corrientes de reflexión y análisis, por medio de la filosofía, sino por la fe (*pistis*) en la palabra de Cristo. Gilson

afirma⁷ que todas aquellas palabras de la tradición filosófica que encontramos en el evangelio y en las epístolas (Logos, Verdad, Ser, Sabiduría), están allí, no porque se las emplee en el sentido de esa tradición, sino porque tenían que utilizar la terminología en boga para destruirla. Ya en el Éxodo encontramos fórmulas que avalan este empleo de modos filosóficos: "SOY *el que SOY*"; "El que ES me ha enviado a vosotros". (Éxodo III, 12-15). Juan se dirige a los filósofos para decirles que lo que ellos llaman LOGOS es Dios, que ese Verbo se ha hecho carne y ha habitado entre nosotros. (Juan, I,1,14). "Yo soy el camino, la VERDAD y la vida". Donde aparece Verbo y Verdad están las palabras *Logos* y *Alétheia*, centrales de toda filosofía. Pero el Logos de Juan no es la Razón, ni la ley, ni mucho menos el principio ordenador de la realidad tal como lo entendían los griegos: el Logos de Juan es la esencia y la persona de Dios, la palabra de Dios encarnada. Asimismo, la *alétheia* define a lo que es, pero quién ES es Dios. Resumiendo, la doctrina de Cristo se vehiculiza empleando la terminología filosófica, pero su esencia es la fe y su doctrina la de la salvación. Es, entonces, una religión. "La filosofía es un saber que se dirige a la inteligencia y le dice lo que las cosas son, la religión se dirige al hombre y le habla de su destino, sea para que se someta, como en la religión griega, sea para que lo haga, como en la religión cristiana" (*La Filosofía en la Edad Media*, Gilson). También cuando San Pablo se dirige a los corintios, les dice: "La locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres". Vean cómo la palabra "sofía" está empleada en un sentido tal que desvirtúa, dándolo vuelta, el sentido que quisieron darle los griegos.

Pero así como el cristianismo se esfuerza por demoler ideológicamente, en sus términos mismos, la sabiduría antigua o pagana, así también esa doctrina constituye una "solución" para todos los desesperados, desposeídos, marginales, que las contradicciones de Roma habían engendrado. La palabra de Jesús, de esta manera, no sólo es un desafío para los filósofos que ya no creían en su ciencia, sino también un desafío para el Estado. De ahí que la doctrina de Cristo se convierta en doctrina social, en instancia revolucionaria. Jesús afirma que "más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico se salve". Esto

⁷ Gilson, E. *La Philosophie au Moyen Age*, Payot, Paris, 1947.

en el aspecto social. En lo político, está la frase de la que se han nutrido todos los tiranos de nuestra era: "*Qui non est mecum, contra me est, qui non congregat mecum, spargit*". (Mateo 12:30). En este aspecto, el cristianismo se orquesta como una doctrina sediciosa y extremista. Es la intolerancia frente a la ecuanimidad romana, la irracionalidad frente a la razón. Pero por sí misma, esta doctrina no hubiera prosperado si al interior de la sociedad de Roma, en su estatus social y político, no hubiera habido una trizadura que el cristianismo se limitó a convertir en abismo. Las persecuciones en masa contra los cristianos comienzan con Nerón, en el año 64. Se los tildó de "funesta superstición", "flagelo", "atrocidad y vergüenza" (Tácito). Por ese tiempo comenzaron lo que nosotros conocemos como "caza de brujas", el tan socorrido, manoseado y aburrido galileísmo de la historia. Cuando se apresaba a algunas gentes "se las hacía confesar". Si renegaban, salían libres; si persistían en sus creencias, se las ejecutaba. Nada más simple ni más conocido por nosotros.

También sabemos que basta la represión para elevar una doctrina a nivel de problema de masas. El cristianismo fue hábil en su proselitismo, en la recolección de nuevos adeptos. Recuerden cómo en tiempos de la aristocracia griega del siglo VII a.C., algunos eupátridas tomaron la causa del pueblo, entre ellos, Solón. En los comienzos de la era cristiana, patricios tan importantes como Acilius Glabrio, cónsul, y Flavio Clemens, primo carnal de Domiciano y también cónsul, ejecutado por orden imperial, adoptaron la doctrina de Cristo. Los primeros que llegaron a predicar a Roma fueron Pedro y Pablo, ambos ejecutados, quienes con gran habilidad organizaron los ritos y la evangelización. La nueva ciencia se abría paso entre las encrucijadas del poder, se instalaba en el poder mismo, en momentos, siglo I d.C., en que el Imperio, en su superficie, no manifestaba síntomas alarmantes de deterioro. Todavía faltaban emperadores como Trajano, restaurador de la economía romana; Adriano, fiel cuidador de la paz y de las fronteras establecidas; Marco Aurelio, que creía en la República de los filósofos. "El mundo que había heredado se parecía a un hombre en toda la fuerza de la edad, aún robusto, pero que ya mostraba, a los ojos de un médico, imperceptibles signos de menoscabo" (*Memorias de Adriano*, M. Yourcenar.).

Frente a la actitud intolerante del Imperio con respecto a su intolerancia, el cristianismo contestaba con promesas de venganza. San Pablo exclama: "Porque escrito está: desmentiré la sabiduría de los sabios y desecharé la prudencia de los prudentes". "Para que nuestra fe no estribe en saber de hombres sino en el poder de Dios" (I Corintios. 11: 5). "Porque ya que el mundo, a vista de las obras de la sabiduría divina, no conoció al hombre por medio de la ciencia humana, plugo a Dios salvar a los que creyesen en él por medio de la locura o simplicidad de la predicación de un Dios crucificado". (I Corintios, I: 21).

Los ejemplos doctrinarios abundan y no seguiremos insistiendo en ellos. El cristianismo como extremismo, el cristianismo como ideología revolucionaria y social, como mitología de la salvación (sotería), se infiltra en el cuerpo mismo del Imperio. No pretendemos *hacer historia* del cristianismo. Exponemos sus aspectos fundamentales para lucidar el ámbito de la crisis y mostrar los pivotes que transportaron la seguridad desde la ciencia griega a la religión cristiana. Por lo tanto los aspectos ideológicos interiores relevan de otra investigación o de una preocupación personal de los interesados.

Refirámonos ahora a ese problema enunciado en nuestra introducción como fundamental a la historia de toda crisis, fenómeno que la acompaña y la expresa: el arte. Así como la sociedad cristiana primitiva estaba alojada en las catacumbas y la sociedad romana en los foros y villas de la superficie, así también había un *arte subterráneo* y un *arte de superficie*. Este último, el arte oficial, sereno y armonioso del Imperio, el arte tolerante, refinado y perfecto que poblaba los templos, las villas y los jardines patricios. Era ya un arte sin peligro, heredero de muchos siglos de investigación del cuerpo y del alma humanos, investigación que comenzó con los primeros Apolos, se informó en Sócrates y en las Olimpíadas y se desarrolló con Fidias. La sonrisa o el rencor de los labios lisos habían reemplazado a la imperturbabilidad hierática de las primeras estatuas inspiradas en los colosos egipcios y en los serenos budas. Fidias humanizó esos rostros y por lo mismo los divinizó. Un acabado perfecto como el de la Cabeza de César Joven, o las estatuas de Antinoo, era el reflejo de una meditación milenaria acerca del hombre, acerca de su destino y situación en el tiempo y en el mundo. Los ideales de *Humanitas*, *Felicitas*, *Libertas*, se encarnaban en el már-

mol, se hacían obra y realización de una pregunta. Asimismo, la poesía, las obras de Horacio y Virgilio, inspiraron y posibilitaron una *poesía oficial*, desmantelada de sus contenidos conflictivos. El emperador contaba en su cortejo con un número indeterminado de poetas, dramaturgos, mimos, actores, historiadores (Polibio, Tácito, los Plinios). Incluso hubo historiadores como Tácito y Plinio el Joven, que actuaron como comisarios políticos del emperador. La cultura, en suma, estaba al servicio del Estado y la función crítica de sus miembros era inexistente. Los poetas seguían al emperador para cantar sus pesares, las hazañas del reino, algún duelo o alguna intriga de palacio.

Muy diferente era el arte subterráneo, el arte torturado de las catacumbas cristianas. Estaba realizado por gentes que iban a morir pronto y que poco les importaba el acabado de sus obras; querían apenas expresar un drama. Observen las pinturas de las catacumbas de Pedro y Marcelino en Roma: bosquejos, trazos temblorosos, rostros de pánico, ojos desorbitados. Arte de denuncia, de miedo, de profunda fe en lo creído, en lo vivido, en lo por venir. Es a esto que nosotros hemos llamado creencia. La imagen de la osmosis, filtramiento de un elemento a través de una pared porosa, nos permite imaginar esa lenta pero inexorable ascensión del cristianismo a través del suelo de Roma y su instalación en los lugares que antes poblaban los tribunales y legiones.

La literatura cristiana era catequística, destinada a informar de las interioridades de la fe y de los adelantos del movimiento en tanto movimiento político. Pero especialmente, la literatura cristiana aparece como defensa y justificaciones de la fe ante el poder imperial. Tal es el caso de la apologética. Las apologías eran petitorios a los emperadores para obtener de éstos el reconocimiento legal de los cristianos a vivir en un mundo pagano. Se presentaban a menudo como documentos que encubiertamente disimulaban los principios del todo distintos del cristianismo y la filosofía griega. Los apologistas como Justino esgrimían el nombre de Platón para no escandalizar a sus interlocutores con un dogmatismo que hubiera hecho retroceder el movimiento. Digamos finalmente que la literatura cristiana era literatura pragmática, de propagación y de defensa de la fe.

Al finalizar la época de los Antoninos, el Imperio entra en una

etapa de decadencia. Los sucesores son emperadores torpes que diluyen el poder central en poderes menores. Al mismo tiempo, las provincias se sublevan y los bárbaros comienzan la gran escalada contra las ciudades. Corre el siglo III d.C., Diocleciano divide los territorios en cuatro prefecturas, dos occidentales y dos orientales. Esta división, que aparentemente reforzó al Imperio, lo arrojó también en grandes guerras civiles que no terminaron sino con el advenimiento de Constantino, emperador que firma el Edicto de Milán en 313. Por él se acordaba a los cristianos la igualdad de derechos civiles y el reconocimiento oficial de una Iglesia, que él, Constantino, en tanto emperador, quiso mantener unida. Combatió, por ejemplo, las herejías (Concilio de Nicea, 325) y organizó al clero. Fue un hábil político de la contingencia. Le dio poder a la Iglesia, porque los bárbaros estaban ya a las puertas de Roma. O sea, preparó a la Roma pagana para legar sus tradiciones a manos más jóvenes y diestras. En 380 el emperador Teodosio se hace bautizar y la Iglesia se instala en Roma. Los hijos de Teodosio, Arcadio y Honorio, fueron respectivamente, emperadores de Oriente y de Occidente. El Papa, entronizado en el Vaticano, deja que las luchas intestinas y las invasiones desgasten los últimos baluartes del paganismo, de la mentalidad pagana. Adquirirá así un poder monolítico que manejará en adelante de manera inflexible. Ya no es el poder político el vértice de la pirámide: es el poder de Dios. Al ser depositario del poder de Dios, el emperador se convierte automáticamente en siervo del Papa.

El Imperio de Oriente (griego) y el Imperio de Occidente (latino) entran en conflicto por antiguas razones de raza y cultura. Sobreviene el Cisma y la Iglesia misma se divide. Aunque no para morir, sino para ser expresión religiosa de dos hemisferios antagónicos, pero recuperados para la fe en Cristo. Con nuevas manifestaciones, esa legendaria división del mundo aún permanece intacta.

Debemos consignar, por último, el cierre de la Escuela de Atenas por Justiniano el año 529. El cristianismo, convertido en nueva cultura, se defiende de todo aquello que pueda dañarla en su ser mismo. Al cerrar la Escuela de Atenas, la Iglesia indica claramente el sitio donde se halla el enemigo. El enemigo es la ciencia, la investigación racional de la naturaleza, los problemas del mundo. Durante mil años la Iglesia

cristiana y la fe en Cristo se constituyen en sostenedores de la seguridad. Por medio del anatema y la excomunión, gobiernan despóticamente al mundo. Mil años en que la tierra fue un "valle de lágrimas" y la ciencia un sueño pagano del pasado. No fue sino con el Renacimiento, en 1633, frente a un hombre arrodillado, que la Iglesia se dio cuenta que ese sueño no había perecido del todo.