

CAPITULO V.

EL HOMBRE EN EL PENSAMIENTO GRIEGO Y NEO-PLATONICO

Como latinoamericanos, mínimo horizonte de comprensión de nuestra cultura nacional, el volvernos a nuestro mundo, ni podemos evitar, en el presente (si este “volver” es crítico y radical), de re-considerar la etapa griega de nuestra constitución. El mundo griego no nos ha constituido sólo por habernos dejado algunas palabras en nuestro idioma (muchas de ellas fueron ya tomadas por los romanos, de donde el castellano no significa sino un “romance” entre otros: tal la palabra “psíquico”, p.e.), ni por haber influenciado el helenismo a la romanitas, de la que España fue una provincia. Es algo más profundo. Muchas de las grandes invenciones culturales de los griegos significarán adquisiciones definitivas de lo que después se llamó el Imperio romano, la Cristianitas, cuyo Occidente será Europa. Se trata, ante todo de una cierta experiencia del mundo en su totalidad, de un cierto sentido del ser, y, por ello, de una cierta interpretación del hombre. De ese meollo central, de ese hontanar primigenio surgirá nuestra cultura (aunque, como veremos, será todavía impostada en otro contexto más amplio y comprensivo). En este capítulo describiremos sólo los elementos y los momentos esenciales de ese fundamento esclarecedor de lo que fue el hombre griego en tanto griego (es decir, abundaremos más en las diferencias que en la continuidad con sus coetáneos y sucesores históricos).

§ 22. *El sentido trágico de la ex –sistencia*

Nuestra re-flexión crítica (en esto consiste la de-strucción), sobre el momento griego de nuestro mundo *presente*, significa describir lo que era a tal punto *obvio* en el mundo griego, que los mismos filósofos (los que se ocupan en su pensar de *ex -presar* lo *implícito* de su mundo, cultura, cosmos) no llegaron a criticar, es decir, a hacerle parte de una discurso explícito. El filósofo griego, aquél que habiendo entrado en crisis podía *ad-mirarse* (mirar el mundo con ojos nuevos) no podía sino ponerse a pensar sobre lo que tenía ante los ojos: las cosas ya incluidas en su mundo. Su mundo (el mundo griego) era *apriori* a su pensar. El hombre como tal está siempre ya en su mundo (es el *apriori* primerísimo y humano en cuanto tal); pero, y además, cuando un hombre se pone a pensar es ya parte de una cultura, de un mundo determinado culturalmente por una historia concreta: la historia de su pueblo. Esta *cultura* (el mundo en su momento cultural: el fruto de aquella mundanización transformativa del cosmos de la que hemos hablado en el § 19 de estas *Lecciones*) es también un a priori con el que el filósofo debe enfrentarse inevitablemente. El filósofo no es un hombre “en general”, es siempre un “griego”, “persa”, “europeo”, “latinoamericano”... Necesariamente deberá partir de este *hecho* (es parte de la facticidad humana) para sobrepasarlo y abrirse así al fundamento último. Pero, si el hombre no tiene una vigilante “conciencia histórica”, si su hermenéutica no tiene en cuenta este hecho (de estar pre-determinado, no absolutamente claro es, por su cultura), puede confundir lo cultural “propio” con lo humano “en general”. Si además tenemos en cuenta que esta “conciencia histórica” no es plenamente ejercida hasta nuestro siglo XX (aunque desde Hegel se comienza ya a tenerse en cierta autoconciencia histórica¹, puede comprenderse

¹ Véase M. Heidegger, *Hegel und die Griechen*, Klostermann, Frankfurt, 1967.

que dicha confusión ha sido hasta el presente inevitable y la necesidad de una “destrucción” es imprescindible. El filósofo griego pensó en lo *obvio* de su mundo cultural, pero creyó pensar lo humano o cósmico *en general*. De todos modos sus aportes serán constitutivos del occidente europeo y por ello todavía hoy están presentes en nuestro mundo latinoamericano.

¿En qué consiste lo fundamentalmente *obvio*, comprensible por sí, el núcleo mítico-ontológico² de la cultura griega, y *de donde parte* el pensar filosófico helénico? El mundo griego no surge de la nada, Tiene su historia. En el cuarto milenio aparece la primera gran civilización urbana en la Mesopotamia junto al golfo Pérsico; poco después en Egipto; a mediados del tercer milenio en el valle del Índico; a mediados del segundo milenio en el valle del río Amarillo. Por su parte los pueblos indoeuropeos (que en el cuarto milenio estaban al norte del Caspio y del Mar Aral en las estepas euroasiáticas) se van dispersando en sucesivas invasiones: los primeros que entran en la historia son los luvitas (slgo XXV a.J.C.), después los hititas, frigios, kasitas, hiksos, mitanos...; los aqueos se harán presentes en el siglo XVII; los eolios, jonios y dorios durante el siglo XIII. Más al oriente los arios han invadido la India en el siglo XV a.J.C. Todavía aparecerán los medos, los persos, escitas, etc. Los griegos, entonces, es decir, los aqueos, jónicos y dorios que dominaron la península del Peloponeso y la Grecia continental hasta Macedonia, son uno de los pueblos indoeuropeos. Lo *obvio* para un griego era *hablar* una lengua indoeuropea, *vivir* en un “mundo” constituido a partir de la experiencia del ser “propia” a dichos pueblos. No podemos extendernos aquí³, pero podemos avanzar como definitivamente demostrado que el *mundo griego* guarda similitudes tradicionales (heredadas de la misma tradición) con los otros pueblos arios: con los persas, hindúes, etc. Lo propio de los griegos con respecto a todos los demás pueblos indoeuropeos se deriva, como es evidente, de las influencias ejercidas sobre ellos por las culturas ya establecidas en su ámbito geográfico (preponderantemente de cultura cretense o anatólica). Que el pensar griego es indoeuropeo lo demuestra la preponderancia del dios uránico (= del *cielo*). *Zeus pater*, que es el mismo *Júpiter* de los romanos, *Dyauspita* del Sánscrito; que deriva del “cielo luminoso”: *dyu* (sánscrito), *dyo* (avesta, persa); *dies* (galo, celta) *diei* (latino).

¿Quién es el que ex –presa de manera pre-reflexiva el “sentido del ser” de una época, de un pueblo? De esto hemos hablado sólo indicativamente ya antes (§ 1; § 2; § 9, p. 36 de estas Lecciones). Es el artista⁴, porque “el arte deja emerger la verdad”⁵. El artista comprende el ser olvidado u obvio de un pueblo y una época: su intuición, si es genial, descubre al ser en su verdad. Entre los griegos hubo un arte que reunió a todas las artes: fue el teatro. Y entre los estilos de representación como espectáculo público la tragedia fue la consumación clásica. “La tragedia sobresale... (y) se la puede considerar como superior a la epopeya”⁶. ¿Por qué manifiesta del mejor grado el modo griego de ser-en-el-mundo? Porque recrea en el espectador un estado de ánimo o una experiencia primigenia ante el ser (en el sentido griego) de un patetismo inigualable (=páthema, experiencia⁷). Cuando el espectador

² Véase el § 19 de estas Lecciones.

³ Véase nuestro trabajo sobre *El humanismo helénico*.

⁴ Véase nuestro artículo Estética y ser, en *Artes Plásticas*, Mendoza, II, 2, 1969.

⁵ Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*; ed. cit., p. 63.

⁶ Aristóteles, *Poética*, fin; 1462 b 12-15.

⁷ *Ibid.*, 1449 b 27-28.

contempla el desenlace de la acción trágica siente, experimenta el *pavor* (*fóbos*) ante lo ineluctable, ante lo necesario (*tó anagkaíon*)= lo necesario; esta noción la repite cuatro veces en sólo cuatro líneas Aristóteles al describir los caracteres de la tragedia⁸, y la piedad (éleos) ante la victimación del héroe⁹:

“los que por medio de un espectáculo producen no el *pavor*, sino sólo miedo, nada tienen de común con la tragedia. Porque no es una experiencia cualquiera la que intenta transmitir la tragedia, sino un gozo que le es característico a ella. El poeta procura causar la *piedad* (compasión o misericordia) o el *pavor* (en la tragedia)”¹⁰.

¿Cómo se desenvuelve la acción en la tragedia para que en su conclusión el espectador deba revivir el *páthos* trágico? Se trata de proponer una paradoja sin resolución: un dios celoso o injusto (mezcla de lo divino y demoniaco) asigna al hombre un destino necesario; el hombre, héroe a la vez inocente y culpable, tiene un cierto ámbito para ejercer su libertad, pero al fin cae bajo el designio necesario e ineluctable del Destino. “Lo trágico de Prometeo comienza por ser un sufrimiento injusto. Sin embargo, si volvemos los pasos, encontramos el núcleo original del drama: el robo (del fuego) fue un beneficio; pero el beneficio era un robo. Prometeo fue inicialmente un inocente-culpable”¹¹. Igualmente en el caso de Edipo (la obra culminante del más grande de los trágicos; Sófocles, como lo repite Aristóteles en su obra nombrada); le fue necesario cometer el incesto y el asesinato de su padre, sin saberlo, para que se produjera el *pavor* y la *piedad* en el espectador: ante lo trágico del descubrimiento de una verdad ineluctable, que se había pretendido evitar todo esto; muestra la *necesidad* del sufrimiento para la comprensión de lo oculto (la *froneín* trágica; Edquilo, *Agamemnon*, 160ss: “Ha sido abierto a los hombres el camino de la sabiduría, dándoseles por ley el sufrir para comprender”. ¿No parecíamos estar escuchando a heidegger?). Esta es la visión trágica del ser-ene-el-mundo. “En la visión trágica del mundo está excluido el perdón de los pecados”¹². “El sufrir (*pathón*) da la inteligencia al demente”¹³.

Nietzsche vió claramente que el espíritu de la tragedia no podía sino ser pesimista: el hombre se encuentra atrapado dentro del sesgno del Destino. Pero “¿No hay acaso un pesimismo de los fuertes (*Stärke*)?”¹⁴. “La idea de Sófocles es la misma a la que una vez da expresión Goethe, cuando dice que las potencias celestes: “Nos introducía en la vida, dejáis que el pobre se haga culpable, y después le abandonáis a su dolor, pues toda culpa se pena sobre la tierra””¹⁵. Las grandes tragedias deben terminar en una contradicción no resuelta. La predestinación al mal se enfrenta al tema de la grandeza heroica; es necesario que el Destino pruebe primero la resistencia de la libertad humana y aunque el Destino sea

⁸ *Ibid.*, 1454 a 33-36.

⁹ Véase la repetición de la doble patética experiencia del pavor y la piedad, en *Ibid.*, 1449 b 27; 1452 a 2-3; 1453 b 1.

¹⁰ *Ibid.*, 1453 b 8-14.

¹¹ P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, París, 1960, p. 212.

¹² Ricoeur, *ibid.*, p. 216.

¹³ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 218.

¹⁴ Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pesimismus, en SW, I, 30: ed. cast., V, p. 31).

¹⁵ Idem, *La cultura de los griegos*, ed., cast., V, p. 300

superado por un tiempo por la valentía del héroe, al fin éste será sepultado por el designio ineluctable¹⁶.

§23. La a-temporalidad circular del retorno “desde-siempre”

El modo cómo el hombre es en el mundo, para el pathos trágico y griego, es la necesidad ineluctable con que su proyecto se efectuará. El ser del hombre, que se juega en su proyecto existencial, es para los griegos fruto del Destino. El ejercicio de la libertad en el corto ámbito de nuestra existencia del nacimiento hasta la muerte es más aparente que real, ya que cumple sin saberlo un ciclo inevitable: todo es repetición (*Wiederholung*, dirá Nietzsche, e igualmente Heidegger). ¿Qué significa todo esto?

El griego se admiró ante la renovación de la naturaleza agrícola. Los misterios de Deméter-Coré, en la isla de Eleusis, festejaban ritualmente el ciclo de la muerte-inmortalidad de la vida, que se apagaba en invierno y re-nacía en primavera. El orfismo fue el primero en explicitar el “círculo de la necesidad”, “la rueda de nacimientos”. Las almas se re-encarnan (re-in-corporalizan = *ensomátesis*, o trans-corporalizan = *metensomátosis*), por el ciclo de las regeneraciones¹⁷.

Platón mismo dijo que “los vivos renacen de los muertos”¹⁸.

¿Por qué el griego se inclinó por la ex –presión del orden del universos dentro de una circularidad necesitante? Nietzsche lo vió claramente a fines del siglo pasado. “Esto quiere decir que todo devenir se mueve en la repetición (*Wiederholung*) de un determinado número de estados perfectamente iguales”¹⁹. Hay sólo dos sentidos del ser: “el que no cree (*glaubt*) en un proceso circular del todo (*Kreisprozess des Alls*), tiene que creer en el dios arbitrario²⁰. Como hemos visto en el §13, pp. 51ss de estas *Lecciones*, sólo se puede comprender el sentido de ser como ab-ismal o creado. Estamos aquí en la primera posibilidad. Si el ser no es creado, significa que tiene en sí y por sí el fundamento de su ser. Pero como vemos que el movimiento (local, cualitativo o como corrupción, nacimiento o crecimiento) es un *hecho*, la única posibilidad racional para ex –plicar la *necesidad* de dicho movimiento es recurrir al círculo que gira sobre sí *desde-siempre* (= *aídion*, que no es lo mismo que la *aeternitas* cristiana). En efecto. Para los griegos la noción de *aídion* no significa simplemente “eternidad”, sino más bien “permanecer, mantenerse, detenerse, consistir, y en verdad hacerse presente (*Anwesenung*; el *aídion* es lo que, a partir de sí mismo y sin ayuda exterior se hace presente... (es) lo presente constante”²¹. El retorno no es simplemente eterno (como lo piensa Nietzsche) sino “desde-siempre” (como lo hemos indicado en el título de este parágrafo). Como lo que es para los griegos es *constante*, todo “carece siempre de auténtico pasado (... *ist immer ohne Vergangenheit*), de lo contrario no podría

¹⁶ Véase G. Nebel, *Weltangst und Götternzorn, eine Deutung der griechischen Tragödie*, Stuttgart, 1951.

¹⁷ *kýklos tês genéseos*, Véase Diles, *Die Fragmente der Versokratiker*, Berlin, 1964, III, p. 249.

¹⁸ *Palín gignes-thai, Fedón* 70C; *Menón* 81 D.

¹⁹ *Die Ewige, Wiederkunft*, en *SW*, 467; ed. cast. III, p. 15, n.14.

²⁰ *Ibid.*, XI, 469; ed. cast., p. 16; algo antes ha dicho que debe aceptarse el “eterno retorno circular” si “no queremos caer en las antiguas creencias *creacionistas*” (*in den alten Scöpferbegriff zurückfallen, Ibid.*).

²¹ Heidegger, *Die Phycis bei Aristóteles*.

darse la reiteración (*Wiederholung*)”²². Se carece de pasado porque todo pasado es futuro, ad-vendrá todavía nuevamente en el círculo necesario de la anulación del tiempo que gira sobre sí *desde-siempre*.

Por esto Empédocles, el sabio de Agrigento, se sitúa en esta mítica visión cuando dice:

“Así, yo mismo he sido un niño, una niña, un árbol y un pájaro, un pescado movido por las aguas saladas”²³.

El reino del tiempo es la “pradera de la infelicidad” trágica, que debe atravesarse necesariamente por las “in-corporalizaciones sucesivas”. Nuestro sabio siente haber llegado al fin de los ciclos y está dispuesto a reintegrarse a la unidad originaria las fuerzas contrarias y opuestas²⁴. Por su parte el movimiento pitagórico irá ganando terreno e influenciará decisivamente al pensamiento clásico. Ellos fueron los primeros en explícitamente lanzar la pregunta: ¿Cómo pueden salvarse las apariencias (*sózein tá phainómena*), sino por medio de los movimientos circulares y uniformes?”²⁵. “El genio griego, tan sensible a la belleza que producen las combinaciones geométricas simples, debió ser profundamente seducido por este descubrimiento... (de que) el cosmos celeste se encuentra regulado por leyes eternas en número y figuras”²⁶. *Salvar los fenómenos* (= la “aparición” de un movimiento contingente) no significa otra cosa que destruir la temible imprevisibilidad de lo concreto, individual o histórico. El conocimiento teórico griego tiene por objetivo *reducir* lo concreto en lo universal; lo individual *físico* es universal metafísico; lo individual e imprevisible humano o histórico por la política como ciencia (queriendo descubrir las leyes necesarias de la sociedad) o por la tentación de la astrología (unificando una vez más el ad-venir humano con el movimiento físico-astral). No podemos explicar aquí en detalle los sistemas cosmo-astronómicos de Filolao, Hicetas, Ecfantos o Arquitas de Tarento²⁷, que están en la base de la metafísica de Platón. Todos ellos concuerdan en admitir la necesidad de ocho esferas, que explican los movimientos de los “astros errantes” (*tá fainómana*). Las estrellas fijas poseen una esfera, otra el sol y otra la luna, las cinco restantes corresponden a los cinco “astros errantes” (planetas). La ciencia griega tendía a de-mostrar la realidad de una “imagen móvil de la eternidad... una imagen que se mueve sin fin, respetando lo eidético permanente (*aiónon eikóna*)”²⁸. Aunque Platón no pudo determinarlo, dice que, cuando los “astros errantes” se igualan, se llega al número perfecto del tiempo, es decir, “al año perfecto (*télos eniautós*)”²⁹. El movimiento astronómico es una imitación del ciclo biológico, “y por este motivo, han sido generados aquellos astros que recorren el cielo y que poseen fases diversas. Quiero decir, a fin de que el cosmos fuera lo más semejante al Viviente perfecto e inteligible, imitando entonces la *ousía* permanente”³⁰.

²² Nietzsche, op. cit., XI, 471; III, p. 17, no. 19

²³ *Frag. 21*; Diles I, 320.

²⁴ *Frag. 16-17*. Véase Heráclito, *Frag. 36*; Diles, I, 159.

²⁵ Isag, *In phoenomena Arati*, I.

²⁶ Pierre Duhem *Le systèmes du monde*, I, p. 9.

²⁷ Cfr. Duhem, op.cit., I, p. 11ss.

²⁸ Véase *Timeo*, 35-39

²⁹ *Timeo* 39 D.

³⁰ *Ibid.*, 39 D-E.

¿Y el hombre? “Pasemos ahora a las almas. Estas hacen todo lo que pueden para seguir a los dioses... arrastradas por la revolución cíclica... tienen una enorme dificultad para fijar sus ojos en lo real”³¹. “al fin, agotadas por la fatiga, se alejan sin haber sido iniciadas en la contemplación de lo real”³². Después de diez mil años, un alma vuelve a su estado inicial³³. Platón se muestra entonces partidario del dicho pitagórico: “Todas las cosas serán idénticas y el tiempo también”³⁴.

Las reformas de Eudoxo y Calipo³⁵, exigen a Aristóteles aumentar el número de esferas a cincuenta y cuatro (*anelitióusai afairai*) para explicar el movimiento de los astros “aparentemente” errantes, pero regulados, para los griegos, por un movimiento circular uniforme. “El orden (*taxis*) del cosmos es eterno-permanente (*aídios*)”³⁶. Aristóteles razona así: “Todo lo que llega-a-ser tiene un fin”³⁷; por el contrario, todo lo que *no-nace* no termina, es simple, incorruptible, impasible y divino³⁸; considérese que el *noús*, que ejerce sus funciones en el hombre, es *agénetos*: no-nacido³⁹.

Toda generación es rectilínea (*eythú*) o circular (*kyklô*). “La generación (biológica) es necesariamente circular”⁴⁰. Las especies son por ello permanentes o “des-siempre” (eternas): “pues ellas son el elemento divino y *desde-siempre* de las cosas”⁴¹.

“Aquellas cosas cuya sustancia s móvil e incorruptible (las esferas, los astros) es evidente que serán idénticas también como número...; por el contrario, aquellas cuya ousía no es ya incorruptible, sino corruptible, necesariamente en su retorno sobre ellas mismas conservarán la identidad eidética (específica = *eidei*) pero no la numérica (= *arithmó*)”⁴².

Para Platón, como veremos, las Ideas son lo permanente (eternas) en el *ámbito del conocer* (cosmos noetós), para Aristóteles las especies son lo permanente (*desde siempre* o eterno) en el ámbito de las cosas sensibles y concretas. De este modo la especie humana es *desde-siempre*, pero Pedro, Juan o Demóstenes son corruptibles. Lo que es inmortal no es “el alma entera, sino sólo el *noús*”⁴³. Las cosas individuales y concretas participan de lo divino por el retorno *desde-siempre* de la especie (en el caso del cosmos biológico) o por el girar de las esferas sobre sí mismas (en el cosmos astronómico supra-lunar).

³¹ Pedro 248 A.

³² Ibid., B.

³³ Ibid., 248 E-249 B.

³⁴ Simplicio *In Arist. Phys.: pánta tá autá*. Véase Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, París, 1953, II, pp. 206ss.

³⁵ Duhem, I, pp. 123ss.

³⁶ *De Coelo* 296 a 33.

³⁷ *Phys.* 203 b 8.

³⁸ *De Coelo* 281 b 25; 282 a 31.

³⁹ *Part. Anim.* 644 b 22.

⁴⁰ *De gen. et corrup.* 338 a 10.

⁴¹ *De gen. Anim.* 731 a 24.

⁴² *De gen. et corrup.* 338 b 13-16; “número” significa “esto” o “aquello”, el *individuo* que puedo señalar, contar.

⁴³ *Metaphy.* 1070 a 21-26.

Aristóteles expresó más claramente aún que Platón el espíritu trágico del alma griega. Pleno de respeto por los dioses de su patria, creía en la eternidad (el *desde-siempre*) del cosmos⁴⁴. El cosmos es eterno, el movimiento es eterno⁴⁵, y por ello también el *tiempo*, que no es más que la medida del movimiento⁴⁶. El tiempo es entonces desde-siempre porque se funda en el movimiento cíclico de las esferas. El desde-siempre⁴⁷ perfecto es el del primer motor inmóvil⁴⁸. Todo lo infra-lunar es corruptible, mortal, cuya “sustancia” se aniquila, aunque la materia (*hule*) con la que dichos entes son producidos o nacen sea *desde-siempre*. Tiempo después dirá Proclo:

“todo ciclo (*períodos*) recorrido por un alma es medido por un cierto tiempo. Pero, mientras el ciclo de cada una de las obras almas es medido también por un cierto tiempo, el ciclo del alma primera es medido por el tiempo total. Como el movimiento de estas almas comporta una sucesión, existirán también ciclos periódicos sucesivos... y el tiempo es el que mide todos los ciclos periódicos de las almas... Los múltiples retornos al estado inicial de estas almas serán partes (mértre) del único ciclo, del único retorno por el que la primera alma, que participa del tiempo, vuelve a su estado inicial”⁴⁹.

El anhelo de seguridad trágica, o de necesitante anulación de lo contingente (no se olvide que la historicidad necesita siempre de la improvisabilidad de lo que ad-viene), lleva al griego a aspirar conocer ciertamente el futuro mismo. Esta ciencia “imposible” era llamada por los antiguos astrología:

“Teofrasto decía que los Caldeos de su tiempo poseían una teoría digna de la mayor admiración; esta teoría predice los acontecimientos, la vida y la muerte de cada hombre; ella no determina solamente los efectos universales, como el mal o buen tiempo, a la manera de cómo cuando el planeta Mercurio brilla significa que habrá mal tiempo... Teofrasto dice todavía en el libro *Sobre los signos* que, por los astros celestes, los Caldeos conocían desde antes de efectuarse, todos los acontecimientos, tanto particulares como universales”⁵⁰.

Lo que nos importa recalcar es que Proclo admira y no critica; es decir, asiente como posible la existencia de la astrología como teoría del futuro. Esto nos muestra que desde Homero a los neoplatónicos lo *obvio*, lo no criticado y aceptado, lo que siguió siendo siempre creído por todos, lo que fundaba el espíritu trágico: es que el ser es lo necesariamente *permanente*; lo contingente, cambiabile o corruptible es sólo aparente; dicha apariencia es asumida en una movilidad circular necesaria que aniquila así lo “aparentemente contingente de la movilidad sub-lunar”. El *ser* no es comprendido desde el horizonte de la temporalidad, de la *historicidad*. Muy por el contrario, el ser es un *desde-siempre* (eterno e intemporal) y cuando aparece como medio por un cierto tiempo

⁴⁴ Véase su Testamento, en *Diog. Laerc.* V, i..

⁴⁵ *Phys.* 252 a 5-24.

⁴⁶ *Ibid.*, 219 b 1-2.

⁴⁷ El inmerda de Heidegger en el op.cit.

⁴⁸ *Metaphys.* 1072 b 29-39: *aión*.

⁴⁹ *Institutio theologica*, Ed. 1822, § 20, pp. 298-299.

⁵⁰ Proclo, *In Plat. Timaeum comm.*, Leipzig, Ed. Diehl, 1906, t. III, p. 151.

contingente (que es el que podría abrir la posibilidad de la historicidad) es inmediatamente asumido en la circularidad necesitante. El destino (Moira) de la tragedia es *desde-siempre*; el limitado ámbito de la acción del héroe y su aparente libertad es sólo en un *cierto* tiempo; pero el Destino se cumplirá *irremediabilmente* en el “eterno retorno”⁵¹. ¿no es éste acaso el origen y el hontanar de la *conciencia desdichada*?

§ 24. El inicio de la “*onto-logía*” como pensar metódico

Desde el origen de la inteligencia en el cosmos, desde la aparición del orden ontológico⁵², el hombre había vivido ingenuamente en su mundo. Su mundo era un ámbito pleno de sentido (sea mítico o ya histórico en los pueblos semitas) pero donde lo *obvio* imperaba sin temor de a *crisis*; se trata de la pre-historia de la filosofía, era un modo no-filosófico de ser-en-el-mundo. Sin embargo, del mundo mítico religioso comenzó a emerger, primero lentamente, modo reflejo o crítico de contemplar el mundo. Era la autora de una tremenda invención humana: la filosofía como ontología. Esto le llevó a los griegos algunos siglos. Primeramente se preguntó el hombre, desde siempre, por el *origen* de las cosas⁵³, pero ese preguntarse podía todavía ser mítico. Para Homero el origen de todo era el Dios Océano; ya de una manera mucho más depurada y con auténtico raigambre filosófico Hesíodo pensaba que el origen de todo era el Caos⁵⁴. Con Tale de Mileto la pregunta por el origen se expresa, quizá por vez primera, desprovista (pero no en todos los casos) del ropaje mítico. Pensaba que el agua era el origen *físico* de todas las cosas, pero al mismo tiempo decía todavía que “todo estaba lleno de dioses”⁵⁵. No podemos aquí ocuparnos de cada uno de los presocráticos, pero no dejaremos de lado el primer texto que expresa claramente el espíritu trágico del que hemos hablado antes. Anaximandro nos ha dejado quizá el más antiguo texto de los llamados “físicos” o “fisió-logos”:

“El origen de las cosas que son es lo no-limitado (*ápeiron*)... De donde (*éx*) las cosas se generan es hacia donde se corrompen según la Necesidad (*jreón*), pues tienen que pagar la pena y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo al orden (*táxin*) del tiempo (*rónou*)”⁵⁶.

Nuestro pensador ha llegado a expresar claramente lo obvio del mundo griego, lo que hasta ese tiempo había sido lo no-filosófico⁵⁷. Sin embargo, los presocráticos sólo se ocuparon de preguntarse de manera indirecta y veladamente por el origen radical, ontológico o fundamental. Es decir, se preguntaban por el origen de las cosas o los entes, pero no habían descubierto explícitamente la cuestión misma del hombre que abre o despliega el ámbito del ser, es decir: el mundo⁵⁸. La filosofía o la ontología (el pensar explícito y metódico

⁵¹ Véase: Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris, 1949; hay traducción castellana).

⁵² Véase § 18 de estas *Lecciones*.

⁵³ Véase pp. 40-41 de estas *Lecciones*.

⁵⁴ Véase C. Eggers Lan, “*Sobre el problema histórico de la filosofía en Grecia*”, en *Anales de filología clásica* (Bs.As) X (1966-1967), pp. 5-67; O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, 1945, piensa que la filosofía comienza ya con Hesíodo.

⁵⁵ Frag. A 22; Diels I, 79; Cfr. A 1 (27); Diels I, 68.

⁵⁶ Frag. “; Diles I, 89, traducción usual criticada por Heidegger.

⁵⁷ Cfr. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, ed. cast., pp. 269-312.

⁵⁸ Véase § 3, 6 y 12 de estas *Lecciones*.

acerca de las cosas-en-el-mundo)⁵⁹ sólo surge cuando la pregunta por el *ser*, por el mundo en cuanto tal, por el hombre como *desplegante* del mundo se plantea temáticamente. El hombre es el *arjé* (origen del mundo). Por eso, sin lugar a dudas, la filosofía surge históricamente de manera explícita y cabal sólo con Parménides y con Heráclito. Desde el origen del cosmos, desde el origen del mundo se elevó por primera vez en las costas del Mediterráneo, en lengua y cultura griega, un hombre que críticamente efectuó por *vez primera* el pasaje a la trascendencia de manera com-prensiva, pensativa y ya irreversible. Su con-versión será quizá la mayor contribución de Grecia a la cultura europea, hoy universalizándose. “Parménides comparte con Heráclito el mismo puesto. ¿Acaso estos dos pensadores griegos –los fundadores del dominio de todo pensamiento- podrían estar en algo que no fuese el ser del ente?”⁶⁰. Es decir, fueron los primeros que des-cubrieron el ámbito de *lo inteligible* en cuanto tal; des-velaron al hombre como *lógos* y a la cosa como haciéndose *presente* (*anwesend*) ante los ojos dentro del mundo. Esta es una cuestión ontológica, antropológica e introductoria a la filosofía: la “presencia” su-pone *lo que se presenta* (la cosa) *bajo la luz* de lo que le permite presentarse (el ser) *ante el hombre* (que es el que despliega el mismo ámbito de la personalidad [Anwesenheit]). “Para los griegos ser significa en realidad el estado de presencia (*Anwesenheit*)”⁶¹. Los entes pueden cambiar pero el *ámbito del ser*, el mundo, es inmutable y, en cierto modo, es único. A este ámbito (*jóra*) del ser los griegos le llamaron *fýsis* (de donde viene “física”): es el horizonte *dentro del cual* las cosas vienen a la presencia (*Anwesung*: “hacerse presente”, dice Heidegger en *Die Phycis bei Aristóteles*) o se retiran al ocultamiento; es exactamente el *mundo*. “Por ello la palabra “*fýsis*” significó, originalmente, el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, animal y el hombre, el acontecer humano, entendida como obra de los hombres y de los dioses, y finalmente los dioses mismos, sometidos al Destino. *Fýsis* significa la fuerza imperante que sale (*a la presencia*) y el *permanecer*⁶² regulado por ella misma⁶³.

En efecto, Parménides relata poéticamente la experiencia del “pasaje a la trascendencia” filosófica en *Perí Fýseos* (acerca de la Naturaleza) y el des-cubrimiento del mundo (=ámbito del *ser*):

“La pareja de yeguas que se lleva me han transportado tan lejos como mi corazón deseaba, después de conducirme a lo largo del sagaz camino de la diosa...
 Cuando las hijas de Helios acrecentaron la velocidad de mi marcha olvidando la morada de la Noche (*Nuktós*) al dirigirse hacia la luz (*eis fáos*)
 Allí se alzaban las puertas de los senderos de la Noche y del Día
 Y en torno a ellas un dintel y un umbral de piedra...
 - ¡Oh, joven, que vienes a nuestra caza,
 con tu escolta de inmortales conductores...
 No es ninguna mala Moira quien te hace venir por esta vía (*odón*) pues en rigor está alejada de los senderos frecuentados...
 Ahora tiene que aprender todas las cosas:

⁵⁹ Véase § 15, pp. 60ss. de estas *Lecciones*.

⁶⁰ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*; ed. cast., p. 172.

⁶¹ *Ibid.*, p. 98.

⁶² Desde-siempre; véase el § 23 de esta *Lecciones*.

⁶³ Heidegger, *Einf. Metaphy.*, p. 53.

No sólo el intrépido corazón de la verdad (del Des-cubrimiento) en su perfecta circularidad (*aleteéis eukykléos*)
Sino también la opinión de los mortales (*dóxas*), en los que no cabe verdadera (des-cubridora) confianza”⁶⁴.

Parménides describe poéticamente lo indicado en el § 10, pp. 38-39 de estas Lecciones, el “pasaje a la trascendencia filosófica”; la ruptura con la mera “opinión de los mortales” que no se decide por la vía del *des-cubrimiento* (=verdad) que “está alejada de lo senderos frecuentados” por el que vive ingenuamente su mundo, “morada de las Noche”. Es un abrirse al amito del ser, un dirigirse “hacia la luz”:

“Ven, voy a decirte... cuales son las únicas vías de indignación posible. La primera sostiene que es (*éstin*) y no puede no ser, éste es el camino de la convicción que sigue la verdad (des-cubrimiento). Pero el otro afirma: *no-es* (*ouk éstin*) y este no-ser tiene que ser. Este último sendero... no puede explorarse. Pues lo que no es, ni puedes conocerlo... ni puede expresarlo con palabras”⁶⁵.

Parménides tiene clara conciencia que el “pasaje a la trascendencia” del pensar o la filosofía, la posición crítica posterior a la conversión, significa superar lo obvio que permite el error perdido en el mundo fundamento del error⁶⁶. Lo falso simplemente *no es*; lo verdadero, la manifestación de lo que la cosa *es* (su verdadera ante un veri-factor) es la presencia, es la apertura de la cosa a un hombre (*lógos*) a aquel que despliega su mundo:

“contempla con el intelecto (*nóoi*) lo que está au-sente (*apéonta*), pero que (al intelecto) da firme presencia (*pareónta*) / Diles traduce: *Abwesende anwesend/...*”⁶⁷.

La verdad consiste entonces en la presencia del ente, efectuada por el espíritu humano que hace que lo au-sente en la opinión (*dóxa*) del vulgo caído en lo obvio (lo au-senta u olvidado en el sentido auténtico de las cosas: su ser), devenga co-presente en un mundo que tiene *unidad* de presencia. Por eso dice en el mismo fragmento que “tú no deberás separar un ente del que está a su lado, puesto que del todo en el orden (*katá kósmon* = en el mundo), nunca se expande ni se condensa”⁶⁸. No hay dos mundos diversos: el del ser des-velado o pre-sente y el del no-ser o lo falso au-sente, sino un solo mundo visualizado desde dos perspectivas: el del que es des-cubridor del ser oculto o el del que acepta la mera apariencia (el no-ser o lo que las cosas no-son).

Por ello, concluye Parménides:

“Lo mismo es com-prender (*noeín*) que ser (*eínai*)”⁶⁹.

⁶⁴ Frag 1; *Diels* I, pp. 228-230.

⁶⁵ Frag 2; *Diels* I, 231.

⁶⁶ Véase § 18 de estas *Lecciones*.

⁶⁷ Frag. 4; *Diels* I, 232.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Frag. 3; Diels* I, 231.

En el mismo ámbito se encuentra el com-prender que el ser, es decir, el mundo, es el ámbito constituido por el com-prender⁷⁰ y el ser des-cubierto de las cosas⁷¹. Se ha llegado a expresar por primera vez en la historia humana la cuestión fundamental de la ontología o de la antropología: el hombre, al instaurar un mundo, se identifica (por el *lógos*) a la cosa conocida; la cosa es conocida en su ser (*einai*) porque se pre-senta en el horizonte de un mundo. Para los griegos, entonces, el sentido del ser se deja describir como *permanencia*⁷² y como *presencia*. Por ello el ser “es in-gendrado (*agéneton*) e imperecedero, entero, sin segundo, incommovible y sin ocaso...”⁷³.

Con esta descripción Parménides muestra que la pluralidad (*pollá*) de las cosas queda asumida en el *único* (*én*) ámbito del ser: todas las cosas quedan unificadas en su carácter de presencias ante el *noús* (el hombre como com-prensor). A la totalidad de ese ámbito de *presencia* le llamaron los primeros filósofos griegos, como ya hemos dicho, *fýsis*. “Como dijimos, debemos alejarnos del concepto posterior de naturaleza, puesto que *fýsis* significa un *erguirse que brota*, un desplegarse que permanece en sí. En esta fuerza imperante se incluyen el reposo y el movimiento, a partir de su unidad originaria. Dicha fuerza imperante es la subyugante presencia, todavía no vencida por el com-prender, en la cual lo pre-sente esencializa al ente. Esta fuerza imperante, sin embargo, sólo surge de lo oculto, o, dicho en griego: acontece la *alétheia* (el des-ocultamiento), en cuanto aquella se impone como un mundo. Sólo a través del mundo, el ente llega a ser algo que es”⁷⁴.

“La *fýsis* (naturaleza = mundo) ama *ocultarse* (*kriptesthai*)”⁷⁵.

La *fýsis* es el “ámbito del ser”. Cuando vemos aparecer un fruto (la *fýsis* es un “hacer presente” a partir de ella misma y en dirección a ella misma) no podemos dejar de considerar que ha *des-aparecido* la flor (la presencia que nos habla de una ausencia la llamaban los griegos *stéresis*⁷⁶). La *fýsis* (naturaleza = mundo) está continuamente avanzándonos cosas (que se nos *presentan* ante los ojos), pero esa misma presencia oculta al mismo tiempo otras presencias que ahora se aumentan; el fruto *oculta* a la flor, el árbol a la semilla, el adulto al niño:

“¿Cómo se ocultaría (*láthoi, vorbergen*) lo que jamás decrece?”⁷⁷.

Dentro del mundo (lo que jamás se oculta ni decrece, como el ser mientras ex –sista el hombre) las cosas se recortan en su propia esencia como presentes; es decir, de la totalidad del mundo como *fýsis* unas cosas se nos avanzan como árboles y otras como piedras, unas como animales y otras como hombres. Desde el horizonte del mundo, bajo la luz del ser, todo se organiza ante nuestra mirada. Sin embargo, los más se pierden en la mera

⁷⁰ Véase § 6 de estas *Lecciones*.

⁷¹ § 12, pp. 48-50.

⁷² Véase § 22-23 de estas *Lecciones*.

⁷³ Frag. 8; Diels I, 235.

⁷⁴ Heidegger, *Einf. Metaphy.*, p. 98. Cfr. Idem Moira, en *Votr. und Aufsätze*, pp. 231.

⁷⁵ Frag. 123, Diels I, 178.

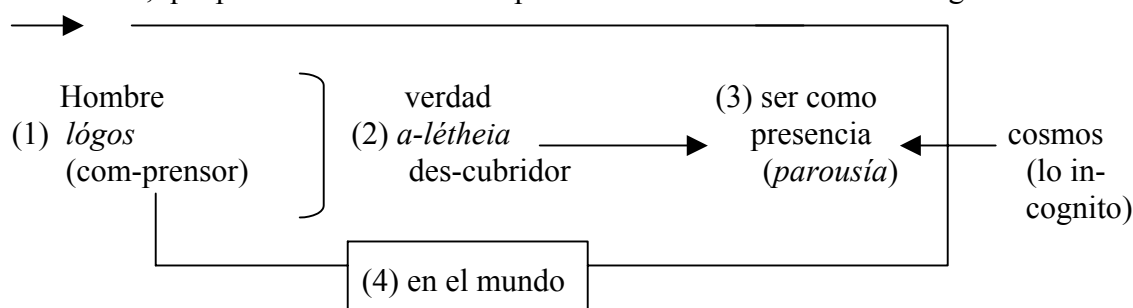
⁷⁶ Véase Heidegger, *Die Physis bei Aristóteles*, fin.

⁷⁷ Frag. 16; Diels I, 155. Heidegger, *Alétheia*, en *Votr. und Aufsätze*, Neske, 1954, pp. 257ss.

apariencia, el ser se les oculta y caen en el error (lo contrario a la verdad = des-ocultamiento).

“Es necesario seguir lo que es de todos, esto es, lo común (*koinói*). Porque lo que es de todos es común. Aunque el *lógos* (la com-comprensión del ser) es lo que es de todos, lo más (*hoi polloi*) viven como si cada uno tuviera la propia (idían) sabiduría”⁷⁸. Solo “los que están en vigilia tienen un mundo (*kósmos*) único (*éna*) y común (*koinón*)”⁷⁹. “La sabiduría (*sofíe*) consiste en prestar atención al e-nunciar (*légein*) y hacer (*poieín*) en *des-cubrir* lo que las cosas son (*alethéa* = verdad) según la *fýsis* (= naturaleza)”⁸⁰.

Todos estos fragmentos nos hablan de lo mismo⁸¹: el ámbito del ser, el horizonte ontológico des-cubierto en cuanto tal significa acceder a un nivel de radicalidad en que se des-oculta lo olvidado. Cuando las cosas son re-des-cubiertas en su ser, en lo que son (trascendiendo lo obvio), se alcanza por primera vez una auténtica comunicación: se sabe de lo que se habla (“lo común a todos”). El hombre dormido, la masa, perdida en el impersonal “se” (*se dice, se cree...*) tiene la ilusión de com-prender en algo lo mismos que los otros, pero si sobrepasara lo obvio y se cuestionara sobre *lo que las cosas son* sería una nueva Babel: nadie se entendería, pues cada uno ha creído entender esto o aquello sobre lo obvio (de *idían* viene idiota = el egoísta, solipsista o “arrinconado” en su falta de comprensión). Sólo el que ejerce adecuadamente su (capacidad com-comprensiva de lo que las cosas son⁸²; re-vela en su “estar despierto” el ser. Parménides y Heráclito hablan entonces de lo mismo, que podríamos resumirlo representativamente de la manera siguiente.



El hombre como com-prensor del ser (1) cumple una tarea de veri-factor, al des-cubrirlo (2) en su permanente ocultarse, ya que el ser no es sino la presencia o aparición (3) del ente como lo permanente dentro del mundo (4) ámbito del ser o *fýsis* para el griego.

§ 25. Platón o la dis-yunción del ser (del hombre)

⁷⁸ Frag. 89; Diels I, 151.

⁷⁹ Frag. 89; Diels I, 171.

⁸⁰ Frag. 112; Diels I, 176.

⁸¹ “Todo es uno”, Frag. 50; Diels I, 161. Heidegger, Logos, en *Votr. und Aufsätze*, pp. 207ss.

⁸² Véase § 6, p. 21; § 7, p. 23-24; § 8, p. 28 de estas *Lecciones*

Si en el mito del retorno eterno o “desde siempre” hemos podido detectar el sentido trágico del ser como permanencia, si en la ontología parmenídica hemos podido ver aparecer el ser como presencia o parusía, con Platón el ser se manifiesta como visibilidad, y con ello, inadvertidamente se produce una separación o des-unión (dis-yunción) que afectará radicalmente la antropología y la totalidad del pensamiento griego, neo-platónico y occidental posterior.

Platón plantea, más allá de la dialéctica entre lo oculto y des-oculto, la problemática nueva de lo visible e invisible⁸³, inclinándose a ver en la verdad más que el *des-ocultamiento del ser*, la mera *exactitud* (en griego *orthótes*, del conocimiento del lógos en relación a un *ser* que es ahora considerado como idea (en griego *idéa*, que viene de *eídos* = “vista”, “visión”, y el verbo *oráo* = “ver”, “contemplar”, “percibir con los sentidos”). La des-velación o descubrimiento del ser del ente es ahora la exactitud de la mirada; en el primer caso toda la fuerza se volcaba en la aparición misma *del ser*, ahora en cambio la intensidad se vuelca en una cierta postura *del sujeto*.

Nada mejor para comp.-prender la actitud platónica ante el ser, y por ello ante el hombre, que considerar con atención ciertos textos de la República, libro VI (en especial entre 514 a-518d):

- a) “Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna, y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza (*hýklo dá tas kefaíâs*)... ¿crees que los que están así han visto las sombras (*tas shiás*) proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos...?”
- b) Cuando uno de ellos fuera destado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello (*perídgein*...) y a andar y a mirar (*anablépein*) a la luz, y cuando, al hacer todo esto sintiera dolor (*algoi*), y por causa de las chispas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía (*heóra*) antes...
- c) Hay que comparar la región revelada por medio de la visión con la vivienda-presión, y la luz del fuego que hay en ella, con el poder del sol. En cuanto a la subida del mundo de arriba (*anábasin*) y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible (*tón noetón topón*) no errarás con respecto a lo que creo. En el mundo inteligible lo último que se percibe y con trabajo es la idea de bien (*toú agathoú idéa*), pero, una vez percibida, hay que concluir que es la causa (*aitía*) de todo lo recto (*orthón*) y lo bello que hay en todas las cosas...”⁸⁴.

No debemos olvidar aquí el “pasaje de la trascendencia” que hemos descrito más arriba⁸⁵. Para Platón, como vemos, hay tres momentos. En primer lugar, se encuentra el hombre en

⁸³ Fr. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Francke, Berna, 1947, obra que utilizaremos en este comentario sobre Platón.

⁸⁴ Rep. 514 a – 517c.

⁸⁵ Cfr. § 10, pp. 38-40 de estas *Lecciones*.

las tinieblas de lo cotidiano, lo obvio, lo que es objeto de mera opinión: como sombras en las que cree.

En un segundo momento el prisionero se libera de las cadenas, se produce la “conversión”⁸⁶; permanece todavía, sin embargo, en la caverna. Con ello ha detectado la inconsistencia de las sombras, pero no ha descubierto la región de la auténtica luz solar (en la caverna sólo hay fuego pero no el sol). Está entonces en la más extrema confusión, el mismo fuego lo torna ciego por un tiempo. Sólo en un tercer momento el hombre sale de la caverna y se enfrenta a “lo más verdadero” (= *alethéstera*; 515 d6), es decir, a “lo más descubierto”⁸⁷, “lo no-velado”, lo auténtico, lo que realmente es. Se trata del reino de lo inteligible, de lo visto “=*idéa*) desde y a partir de sí mismo (de lo “e-vidente” = el que se ve /*videns* / desde sí / *ex*/. Lo e-vidente es el *ser* mismo, lo que verdaderamente es, que no se encuentra en el mundo cotidiano de las sombras, que ocultan el sentido, sino en el mundo des-cubierto de las ideas, donde todo resplandece, ya que manifiesta en la claridad de la des-ocultación.

Lo verdadero es ahora lo claro, lo luminoso, lo de naturaleza solar, lo visible. Se trata de un nuevo paso en la experiencia griega del ser. La idea como e-vidente (*ex-videns* en latín y en alemán *Aus-sehen*) se torna presente (*Anwesenung*) al conocimiento como visión. La verdad será entonces la *exactitud* (de “exacto” = *orthós* en griego) de la visión, el conocimiento correcto. Se ha producido un desplazamiento de la verdad como *descubrimiento* a la verdad como *exactitud* del juicio. La característica fundamental del ser es la de ser una idea que puede ser conocida como “exactitud”. Esto produce la dis-yunción del ser. Platón distingue dos tipos de conocer: uno sensible (el del mundo de las sombras) y otro inteligible (el de las ideas). Se produce entonces una dialéctica entre lo visible y lo invisible. Lo visible sensiblemente no es visible inteligiblemente; lo visible inteligiblemente es invisible sensiblemente. “Solo en la sofística y en Platón la apariencia (sensible) fue explicada como mera apariencia y con ello disminuida. Al mismo tiempo, el *ser* en cuanto *idéa* se desplazaba a un lugar supra-sensible. Se abrió el abismo, *jorismós* (= lo separado), entre el ente que sólo es susceptible de aparecer aquí abajo (en las sombras) y el *ser real* que se halla en algún lugar de allá arriba”⁸⁸.

En efecto, el espíritu humano tiene la posibilidad de ascender desde el mundo sensible hasta el mundo inteligible. Una vez que ha alcanzado al mundo de las ideas puede ejercer un análisis por división (*diáresis*) que le permite distinguir entre las ideas que son género (*géne*) y las que son especie (*eide*), hasta llegar a la idea suprema. La multitud empírica participa (*metéjein*) de dichas ideas. De allí que, el ama que conoce *a priori* o innatamente las ideas, cuando se enfrenta a las cosas que la experiencia le propone, unifica la pluralidad empírica con estas ideas que operan como categorías. De no tener el hombre acceso al mundo de las ideas estaría perdido en el mundo plural del sin sentido, empírico (lo meramente estímulo⁸⁹); con esto, Platón reafirma el pasaje a la trascendencia ya instaurada por Parménides⁹⁰. No hay, sin embargo que exagerar el dualismo platónico.

⁸⁶ Cfr. § 9, p. 29ss. de estas *Lecciones*.

⁸⁷ Cfr. § 18 de estas *Lecciones*.

⁸⁸ M. Heidegger, *Einführ in die Metaph.*, p. 143.

⁸⁹ Cfr. § 2, pp. 3-4 de estas *Lecciones*.

⁹⁰ Cfr. p. 39 de estas *Lecciones*.

Platón ha comenzado a describir el “orden trascendente” del sentido, lo que da inteligibilidad a lo que se nos aparece. El mundo, como mundo *de sentido* (mundo de las ideas), es distinto al cosmos, como totalidad e entes dados (el mundo sensible o estímulo) el mundo de la apariencia es como una nada de sentido⁹¹. Sin embargo Platón ha entificado el ser y lo ha hecho: o la idea suprema (en el *Sofista*) o dependiente de la idea de bien (en *La República*); en ambos casos el *ser* es un “algo” que se participa a las ideas y a los entes que nos hacen frente dentro del mundo, y que los “hacer ser”. El *ser* es una *idea*, y para conocer las ideas no se necesita ni el cuerpo ni los sentidos, porque las ideas están, innatas, en el alma.

De esta metafísica depende toda una antropología –o mejor, es una ontología fundamental-. En efecto, ya en los primeros diálogos Platón se muestra dualista:

“¿Hay alguna necesidad de demostrarte algo más evidente, a saber: que el *alma* es el hombre mismo?”⁹².

El hombre es entonces un compuesto de alma y cuerpo, pero sólo al alma participa al hombre su *ser*:

“Examina entonces, Cebes, si de todo lo dicho no resulta esto: que el alma es lo más semejante que hay a lo divino, inmortal, inteligible, único en su aspecto, indisoluble y que se comporta siempre del mismo modo e idénticamente a sí mismo; en tanto el cuerpo (es semejante) a lo humano, mortal, no inteligible, de múltiples aspectos disoluble, y que jamás se comporta idénticamente a sí mismo”⁹³.

Platón titubeaba acerca de aceptar o no la idea de un “hombre-en-sí”⁹⁴, mientras que creía firmemente que en el hombre había algo de permanente y real, divino, lo que la tradición órfico-pitagórica había llamado psyjé (=alma), que no es sino la participación en lo que llamamos “hombre” del alma. Esta alma pre-existe al hombre individual. Hay que considerar que “es necesario decir que el mundo es verdaderamente un ser viviente, provisto de un Alma y de un Intelecto, nacido de la acción de la previsión divina”⁹⁵. Nuestro cosmos sensible ha nacido, ha sido formado⁹⁶, mientras que el Alma del mundo es más antigua⁹⁷ que su cuerpo (todo lo material que vemos sensiblemente); el cielo envuelve esta totalidad. Cada astro posee su alma⁹⁸, que cumple las leyes universales y necesarias. El alma humana ha sido introducida por la *Necesidad* de un cuerpo⁹⁹, por lo cual el hombre es una mezcla del “principio inmortal del Viviente... y de las porciones de fuego, tierra, agua y aire (=cuerpo) que han sido tomadas del cosmos (sensible) y que le serán devueltas un día

⁹¹ Cfr. § 12, pp. 47-50 de estas *Lecciones*.

⁹² *Alcibiades* 130 C.

⁹³ *Fedón* 80 a-b.

⁹⁴ Cfr. *Parménides* 130c.

⁹⁵ *Timeo* 30 b-c

⁹⁶ *Ibid.*, d.

⁹⁷ *Ibid.*, 34 c.

⁹⁸ *Ibid.*, 41 d.

⁹⁹ *Ibid.*, 42 a.

(en la muerte) Ellos (los dioses) pegaron conjuntamente en un solo todo las partes tomadas, pero no con ligaduras indisolubles”¹⁰⁰. Es por ello que el alma humana “no ha nacido”¹⁰¹, es inmortal¹⁰² es eterna¹⁰³. Esta alma humana “ha caído” en un cuerpo, que es como cárcel (*sema*). Platón propone la idea del ciclo, de la re-in-corporalización del alma (que es en definitiva el *ser* del hombre, la *ousía* permanente que lo constituye como una cosa en el mundo de la apariencia sensible):

“Dice que el alma del hombre es inmortal, y que en un momento termina de vivir – lo que se llama morir-, pero en otro momento nace nuevamente (pálin gignesthai) y que jamás se destruye”¹⁰⁴.

De esto se desprende una moral de purificación o ascesis. El camino de la perfección humana es un camino ascensional, es el camino de la e-ducación¹⁰⁵. El mito de Prometeo es el es el mito trágico que enseña el origen divino del alma; el mito de la caverna de Platón es el mito que enseña el retorno del alma a los dioses. Es una subida hasta llegar a lo que es “bello en sí”¹⁰⁶, “lo divino”¹⁰⁷. Por ello el prototipo del hombre platónico y griego, el perfecto helenista, será el *sabio*, el hombre de la “vida contemplativa” (*bios thecretikós*), ex–stático en el “conocimiento de las cosas celeste y de los fenómenos de la naturaleza, tanto en la contemplación religiosa como en la fiesta cultural”¹⁰⁸.

Hay por todo ello un cierto desprecio del cuerpo:

“Mientras tengamos el cuerpo y nuestra alma se encuentre entremezclada con semejante mal, no poseeremos suficientemente aquello que deseamos, es decir, lo verdadero. El cuerpo en efecto nos acarrea sólo incontables distracciones debido a su necesidad de sustento y, como si fuera poco, lo vemos atacado por incontables enfermedades que nos impiden la caza de lo real. El cuerpo nos llena de concupiscencias, deseos, temores, toda clase de imágenes y distracciones, de tal modo que, como se divide verdaderamente, en lo que de él depende jamás nos será posible ser sabios. También las guerras, discordias y batallas nos las acarrea el cuerpo y sus deseos. Todos los que van a la guerra, en efecto, lo hacen por causa de la adquisición de riquezas, pero es por el cuerpo que nos vemos forzados a poseer riquezas y es por su cuidado que nos volvemos esclavos”¹⁰⁹.

El dualismo platónico se impondrá en Occidente, pasando por las mitigaciones y a veces oposiciones de Aristóteles, del cristianismo primitivo o de un Tomás de Aquino, pero no se intentará superarlo radicalmente sino en nuestra época. El mito de que el alma *caiga* (la

¹⁰⁰ *Ibid.*, 42 e- 43 a.

¹⁰¹ *Agéneton* dice en el *Fedro* 245 a.

¹⁰² *Fedón* 78 b-d, 92 a – 94 ; *Fedro* 245 a-e.

¹⁰³ *Aídios*, *Rep.* X, 611 b.

¹⁰⁴ *Menon* 81 b.

¹⁰⁵ *Paideia*, *ánodon*, *Rep.* VII, 514-17.

¹⁰⁶ *Simposium* 28-29.

¹⁰⁷ *Filebo* 22 c.

¹⁰⁸ Festugiére, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, París, 1936, p. 14.

¹⁰⁹ *Fedón* 66 b.

caída) en un cuerpo como castigo de una falta *anterior* tendrá entonces una larguísima tradición¹¹⁰.

Como hemos podido ver, de la dis-yunción del *ser* (la apariencia sensible sólo participa de la “idea-de ser” que se encuentra en el mundo inteligible = *logistikón*¹¹¹ se deriva el dualismo alma-cuerpo; sólo el alma es el ser del hombre que *participa* así de la naturaleza de los dioses en la inmortalidad.

§ 26. Aristóteles o primacía de la causalidad formal

Para Platón las cosas son en tanto *participan* de las Ideas; *son* reales y tienen sentido porque están constituidas las cosas y están iluminadas por el mundo trascendente de lo inteligible. Las cosas son un entrelazamiento (*symploké*) de Ideas¹¹². El devenir (al engendrarse, crecer, moverse) queda siempre reducido a ser un fenómeno del mundo aparente de los sentidos (mera dóxa = opinión). Es desde aquí de donde parte el pensar de Aristóteles¹¹³.

Aristóteles se enfrenta igual que los presocráticos ante un horizonte dentro del cual todo aparece o se presenta: la *fýsis* (que hoy traduciríamos equivocadamente por “naturaleza”). Ese horizonte o *fýsis* es, como punto de partida, el mundo sensible o apariencial de Platón. Aristóteles encontrará el ámbito o lugar del mundo de las Ideas de Platón; dicho ámbito (*jóra* en griego), cuya ubicación tanto preocupó al maestro de la Academia y sin embargo, podemos decir, nunca logró solucionar, el peripatético se situará en las cosas *singulares* mismas (*todo ti* = este tal). Con ello logrará la re-unión del *ser* (que para Platón era una Idea) con lo que nos parece ante los ojos dentro del mundo.

- a) La “*Fýsis* como “*arje*”¹¹⁴. Todo lo que se presenta ante los ojos para Aristóteles es la *fýsis*. Toda ella está caracterizada por un fenómeno que admiraba a todos los pensadores antiguos: el movimiento, el devenir (*kínesis*). Todo lo “físico” está en continua transmutación: *desde algo hacia algo* (*ek tinos eís ti*). El principio (= *arjé*) del movimiento de todo lo que se nos presenta es la *fýsis* misma. La *fýsis* (= el ámbito del *ser* para Aristóteles) se manifiesta ante nuestros ojos desde-sí-misma¹¹⁵.
- b) La “*Fýsis*” como “*hýle*”. La *fýsis* se presenta al mismo tiempo como una totalidad todavía indiferenciada, indeterminada (como sin “ritmo” = *próton arrhythmistón*). Se presenta como aquello *con-lo-que* todo se hace, desde lo que todo se produce (en alemán *Her-stellen*; por es avanzar ante los ojos desde un origen, *ducere* es conducir o guiar: *pro-ducir* es un hacer avanzar algo a la presencia desde un origen indiferenciado, poner-lo en el *mundo* del sentido arrastrado desde el el *caos*). Todo lo que nos hace frente ante los ojos, *antes* de manifestarse a la “apertura” del

¹¹⁰ Fedro 246 a-b; Rep. 613 a.

¹¹¹ Cfr. *Timeo* 69 c – 71 b.

¹¹² Cfr. *Sofista* 258 d- 259 a, donde las mismas Ideas se participan entre ellas.

¹¹³ Tendremos muy en cuenta el trabajo ya nombrado de M. Heidegger, *Die Phycis bei Aristóteles*.

¹¹⁴ Cfr. O. Laffoucrière, *Le Destin de la Pensée et la mort de Dieu selon Heidegger*, Nijhoff, La Haye, 1968, pp. 77ss.

¹¹⁵ Cfr. Física I, 2, 192 b 13-15.

mundo, se nos presenta como la *materia* (= *hýle*) originaria de la producción. El *ser*, que es la *fýsis*, es para Aristóteles también materia.

- c) *La “Fýsis y la “tájne”*. El pensar de Aristóteles, como platónico que era, es un pensar en el hecho paradigmático de la *tájne* (=principio del hacer humano). En la *fýsis* todo movimiento tiene por principio la *fýsis* misma; mientras que la realización de una casa, por ejemplo, tiene por principio la técnica arquitectónica del constructor. La “técnica” se relaciona directamente con la teoría de las Ideas, porque implica un conocimiento *previo* de la obra que se piensa hacer (el proyecto del arquitecto en el caso nombrado). El médico tiene la *técnica* de la curación, cuyo fin (=télós) es la salud del enfermo; pero es el mismo enfermo el que tiene *físicamente* (en su *fýsis* o ser) el principio de la salud, y el médico ayuda con su técnica a que el principio físico alcance mi obra (=érgon): la salud.
- d) *La “energía” y la “morfé”*. Tanto las cosas físicas como las técnicas cobran ante nuestros ojos la fisonomía de *obras* (obras de la naturaleza u obras de arte; decimos: es un arte-facto = hecho por la técnica o el arte). El hecho de que algo esté ante nosotros en el mundo (en la *fýsis* o en el mundo cultural), denota que tiene una cierta consistencia que le permite estar ahí, presente, ante nuestros ojos. No es algo indefinido, sino de-finido, de-limitado, con-figurado desde sí misma. Todas las cosas se recortan de la totalidad como avanzándose hacia nosotros con una cierta figura, forma. Esta *forma* constitutiva de las obras es al mismo tiempo, la que permite la presencia de dicha obra en cuanto tal: la actualidad (=enérgeia) en oposición a la mera disponibilidad o indeterminación de la materia.
- e) *La “génesis” como causalidad eidética (= de eidos)*. El tipo fundamental de movimiento o devenir que se pro-duce ante nuestros ojos en el horizonte de la *fýsis* es la generación (=génesis) de nuevos entes. Se trata de un devenir “desde la *fýsis* hacia la *fýsis*”. Así un árbol se genera de una semilla que ha sido pro-ducida, por su parte, por otro árbol; ambos árboles son parte de la *fýsis*. El nuevo árbol surge entonces de la misma *fýsis*; la nueva *forma* se pro-duce desde la *fýsis* y da al individuo generado un *eidos* (=idea platónica situada ahora en el ámbito individual y sensible, lo que llamaríamos ahora la “esencia” de las cosas).

Primeramente, entonces, la *fýsis* se manifiesta como pura potencia (=dýnamis, posibilidad, indeterminación y capacidad para, disponibilidad), materia con-la-que; en un segundo momento dicha *fýsis* se avanza a la presencia en la apertura del mundo como mostrándonos cosas individuales (*tode ti*) que tienen *forma* constitutiva y presentativa, determinación que las hace visibles (eídos), reales o actuales (*enérgeia*). El movimiento, aún el de generación, es el pasaje del primer momento al segundo. Toda nueva producción es al mismo tiempo ausencia del momento previo: la aparición al mundo de una flor es ausencia (y desaparición) del pimpollo, y la fruta presente será ausencia de la flor. Este hecho de avanzar la naturaleza algo ocultando también algo lo llamo Aristóteles *stéresis*: el ser se manifiesta ocultándose. *Se* presentarse, sin embargo en Aristóteles, es a manera de *forma* o determinación eidética (=esencial); la causación de algo individual es por determinación y transmisión de *morfé*: un perro (individuo determinado por una forma en la totalidad indeterminada de la *fýsis* como *hýle*) genera otro perro (le transmite su forma). Para Platón

había “participación” de las Ideas en los individuos (se nos permite: de “arriba hacia abajo”); para Aristóteles hay transmisión o causación formal (trans-formación) de uno a otro en el “plano horizontal” de la *especie* eterna). El estagirita ha re-unido en un solo horizonte (el del mundo sensible o ante los ojos) la presencia del *ser*; pero no por ello ha dejado de reducir al ser al solo nivel eidético. El *ser* como para los presocráticos y Platón es el *permanente*, la *presencia* de lo presente (en último término, la *ousía*) lo alcanzado exactamente por el *lógos*.

Esta filosofía no la alcanzará Aristóteles en un día. Necesitó toda su vida para ir, lentamente, madurando su pensar. Por ello sólo en los últimos años de su vida pudo aplicar esta doctrina a la antropología, principalmente en el tratado *Del alma* (entre el 330-323 a.JC).

En Aristóteles hay toda una ontología fundamental. Cuando dice que “el alma es en cierta manera todas las cosas”¹¹⁶, está manifestando claramente que el intelecto se identifica con lo inteligible de las cosas. Es decir, la com-prensión que el *lógos* efectúa es un acto co-lector por el que la multiplicidad de las cosas son unificadas en aquello que tienen de común, de inteligible: el *eídos*, la forma. El entendimiento (*noús*) tiene la capacidad de desplegar un ámbito de sentido, el mundo. En Aristóteles puede decirse que el hombre es ya el ser-*en* el-mundo, *en* el mundo sensible que me hace frente a los ojos. Para Platón el hombre (o el alma) era el ser-*fuera*-del-mundo, *fuera* del mundo que como mera apariencia participa del orden real que es trascendental. En Platón el alma es una *ousía* fuera del cuerpo, y la contemplación de las Ideas sobrepasa en todo a los sentidos. La filosofía es deducción. Para Aristóteles el alma es forma del cuerpo (como veremos), y por ello la comprensión del ser de los entes parte de los sentidos. La filosofía es inducción del mundo de la vida (*Lebenswelt*).

En efecto, Aristóteles, al fin de su vida, abandonó el dualismo alma-cuerpo que había defendido hasta llegar al Liceo (como platónico que era) para defender una “peligrosa” doctrina para el mundo griego (porque ponía en duda la inmortalidad del alma). Nuyens expone la antropología de Aristóteles en tres etapas¹¹⁷: la primera, la del joven pensador que concibe el alma como una *ousía*¹¹⁸ y la unión con el cuerpo es accidental¹¹⁹, siendo el *noús*¹²⁰ la parte superior, teórica y contemplativa del alma. En el período de transición, por sus estudios biológicos, el alma es extendida a todos los vivientes como su forma. En el período definitivo el alma del hombre es concebida por primera vez como forma, o lo que “esencia” a la cosa (*eídos*).

“por todo ello es necesario decir que el alma es la *ousía* en el sentido de *eídos* (lo que “esencia” = forma) de un cuerpo físico siendo la vida en potencia”¹²¹. Poco

¹¹⁶ *Del alma* 431 b 21; y en 430 a 14ss.

¹¹⁷ Nuyens, *L'Evolution de la psychologie d'Aristote*, Paris, 1948.

¹¹⁸ Desde el diálogo el *Eudemo* y el *Protréptico* hasta *Física* I, 2, 185 a 20-26.

¹¹⁹ *Física* 212 b 11-12.

¹²⁰ *Ibid.*, 223, a 2-26.

¹²¹ *Del alma* II, 1, 412 a 19-21.

después dice que el “alma es la *esteléjeia* (en-télos-ejein = estar-ene-el-fin = *acto*) primera de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia”¹²².

Con esto el alma deja de ser una “cosa” o “substancia” completa (*ousía*) que pre-existe al hombre y que cae en el cuerpo; deja también de ser el hombre que inmortalmente subsiste después de la muerte. Para Aristóteles, el haber re-unido el ámbito de la inteligible a lo sensible de las cosas cotidianas, el alma es la forma constituyente del hombre individual (lo que determina la materia y la hace *ser* “este hombre”). El hombre nace en el acto de generación, que no es sino la trans-formalización (trans-misión de la forma del generante al generado). La forma trans-mitida en el *eidos* o la forma de la especie; la esencia específica. De esta manera el hombre individual desaparece con la muerte y sólo subsiste la especie humana. Dicha especie es eterna, “desde siempre”. Dicha especie es el *ser* del hombre. Como vemos, aunque Aristóteles haya superado a Platón, ha sin embargo conservado el sentido del ser al mundo griego; el ser del hombre es lo permanente, lo presente ante el *noús*, la *ousía* o especie humana, y en esto los hombres se emparentan con los dioses.

Sin embargo parece que Aristóteles, cuando superaba el dualismo del alma-cuerpo (por la doctrina hilemórfica, de la materia y la forma aplicada al hombre, tendió a establecer un nuevo dualismo entre el hombre y el *noús*. Se pregunta Nuyens: “¿Si el alma es enteramente la forma sustancia, aun en el hombre, qué es entonces el *noús*?” “Aquí vuelve Aristóteles a un dilema sin solución”¹²³. En efecto, este *noús* no se mezcla con el compuesto¹²⁴, es el lugar de las ideas¹²⁵, está separado¹²⁶ es impasible¹²⁷, es divino¹²⁸, ha entrado “como por la puerta”¹²⁹, es “inmortal y eterno”¹³⁰. Sin dificultad los filósofos árabes pensarán que este Intelecto (*noús*) es algo divino que, siendo uno, se participa a la especie humana. Tomás de Aquino por su parte, interpretó que era una facultad del alma (*intellectus agens*). En verdad, la genial antropología aristotélica quedó inacabada. Después de la muerte de Aristóteles, será la filosofía platónica la que reinará con aplastante influencia en el mundo helenístico. La academia antigua, la nueva academia y el neoplatonismo son sus representativos frutos.

§ 27. Plotino, genio reflexivo indoeuropeo

La filosofía helenística tuvo tres momentos: la primera fase, que comprende aproximadamente del siglo IV a.JC., hasta mediados del siglo I d. JC., está dominado por una reflexión moralizante de tipo estoico y epicúreo, con matices escépticos (como en el caso de Pirrón y la Academia media y nueva); la segunda fase contempla la persistencia del escepticismo, pero es en torno a Alejandría –gran capital cultural, política y económica– donde se produce una vuelta hacia los clásicos; el llamado neopitagorismo y platonismo

¹²² *Ibid.*, 412 a 27-28; hay todavía dos definiciones más en 412 b 4-6 y en 414 a 12-13.

¹²³ *Op. cit.*, p. 95.

¹²⁴ *Del alma* 429 a 19; 429 b 24.

¹²⁵ 429 a 27-28.

¹²⁶ 429 b 5.

¹²⁷ *Meteor.* 380 b 7-10.

¹²⁸ 408 b 29.

¹²⁹ 736 b 28.

¹³⁰ 430 a 22-23.

medio significan nuevas tradiciones que se inspiran en doctrinas orientales, desde que la Persia perteneció a los Selcucidas y el Egipto a los Ptolomeos. Perteneciente a estas escuelas, un Plutarco de Queronea, mostraba cómo existe primeramente la Unidad eterna e inmutable del ser divino: “Dios es la inmóvil eternidad”; pero ese Dios no es el origen del mundo, porque “sería imposible que existiese algo malo, siendo Dios causa de todas las cosas”¹³¹.

Estas dos fases de la filosofía helenista influyeron todo el pensamiento cristiano de los dos primeros siglos –justo con el estoicismo principalmente-. La tercera fase es la del neoplatonismo, desde mediados del siglo III hasta la desaparición de las escuelas paganas de filosofía (en el 529 el Emperador Justiniano cierra la escuela de Atenas, la de Alejandría durará hasta el siglo VII d. JC.; cuya biblioteca, en su esplendor, tuvo más de medio millón de volúmenes –contando los de la biblioteca exterior, interior, volúmenes mezclados y simples-). Del moralismo estoico y epicúreo se pasa a una reflexión francamente teológica o teosófica. El mejor ejemplo del neoplatonismo, Plotino de Lycópolis (¿) (203/4 –269/70), sintetiza lo más peculiar del pensamiento indoeuropeo. No en vano fue alumno de Amonio Sacas (175-240), y tuvo especial preocupación de enrolarse en las armadas del emperador Gordiano para conocer el pensamiento de los iránicos e hindúes. De hecho, en Plotino se reúne la tradición griega-helénica, la iránica y hasta brahmánica; su teosofía es una síntesis que se contrapone, en casi todas sus tesis fundamentales, a la cosmovisión cristiana.

En el sistema neoplatonismo hay un claro movimiento circular: primero está lo Uno, por degradación y multiplicidad – segundo momento – emana el universo complejo, por simplificación y purificación – tercer momento – se produce el retorno a lo Uno, el cual se encuentra idéntico a sí mismo nuevamente – cuarto momento-. Esta tesis de la circularidad, como veremos, involucra una antropología bien estructurada e igualmente una moral que tendrán mucha importancia en todo el pensamiento bizantino y latino –occidental-. Veamos paso a paso los tres momentos, deteniéndonos especialmente en el segundo (donde se da cita su antropología) y la transición hacia el tercero (principalmente moral).

Ante todo y sobre todo ser, inefable e incomprensible se encuentra lo Uno. El alma desea “resolver este problema tan debatido entre los sabios antiguos: ¿Cómo el Uno, tal como lo interpretamos, ha llegado a ser una multiplicidad?... ¿Cómo podemos reasumir la multiplicidad en la unidad?” (V, 1,6). Veamos cómo explica Plotino el comienzo de las emanaciones provenientes de lo Uno originario:

“Cuando un ser ha alcanzado la perfección, vemos que siempre engendra (algo); no puede soportar el permanecer en su propia (perfección solipsista), sino que produce otro ser. Esto no es sólo verdad de los seres con voluntad refleja, sino igualmente entre los que vegetan sin voluntad o de los seres inanimados que comunican todo lo que pueden de su ser. Por ejemplo el fuego calienta, la nieve enfría, el veneno obra sobre otra cosa, y, en fin, todo, en tanto que poseen capacidad, imitan al principio eterno y bueno. ¿Cómo podría el ser más perfecto y el Bien primero permanecer inmóvil en sí mismo? ¿Sería acaso por envidia? ¿Sería por impotencia, siendo el

¹³¹ De Isis y Osiris, § 45.

poder de todas las cosas?... Es necesario entonces, que alguna cosa provenga de El, porque los seres tienen de El la capacidad de hacer existir a otros...”¹³²

El segundo momento del movimiento circular se ocupa, entonces, de explicar, como hemos visto, la causa de la multiplicidad y su racionalidad, es decir, su orden-. Se puede experimentar con los sentidos la existencia de un mundo plural material; existe entonces una jerarquía óptica, desde lo perfectísimo y simplísimo (lo Uno), por degradación, oscuridad e imperfección, hasta la pura materia sensible:

“La multiplicidad (to odñeos) consiste en el alejamiento de cosas numéricamente distintas, es un alejamiento absoluto que consiste en una multiplicidad innumerable, y es necesario que la infinitud (de este tipo) sea el mal y que seamos nosotros mismos malos cuando somos múltiples. Pues la multiplicidad de una cosa radica en la incapacidad de concentrarse en sí, dispersarse, extenderse y disiparse. Si, en ese dispersarse, se encuentra absolutamente privado de lo Uno, llega a ser una multiplicidad en la que nada puede unir una parte a otra”¹³³

“Decimos que el *Noús* es la imagen del Uno... ¿Pero el Uno no es *Noús*? ¿Cómo podría engendrar el Intelecto? Porque El se ve retornándose sobre sí mismo; esta visión (de sí mismo) es el Intelecto”¹³⁴.

Efectivamente, la emanación del alma sigue a la del Intelecto:

“Siendo (el Intelecto) semejante a lo Uno, produce como él, dejando emanar su multiplicidad en potencia; lo que produce es imagen de sí mismo; se derrama como lo Uno, que antes se había derramado. Esta energía que procede de la substancia (del Intelecto) es el Alma (del mundo)... El alma no permanece inmóvil, sino que se mueve para engendrar una imagen de sí misma”¹³⁵.

Esta Alma es la productora del lugar, del cuerpo, del mundo (IV, 3,9); siendo productora del cosmos sensible, engendra igualmente el tiempo (III, 7, 10); es igualmente principio del alma inteligible y de la vida de todo cuerpo viviente (desde el hombre hasta los animales y los vegetales) (VII, 7, 11). El Alma del mundo se individualiza en un sinnúmero de almas particulares que animan los cuerpos vivientes –de allí la posibilidad de pasar de un cuerpo a otro, la ensomatosis-. Entramos ya, de lleno, a la antropología plotiniana:

“En lo que concierne al alma de los vivientes, aquéllas que entre ellas han caído y llegado hasta en los cuerpos de las bestias, es necesario que sean inmortales”¹³⁶.

“Hay almas que cambian de cuerpo y renacen cada vez con diversos aspectos; pero cuando lo pueden, se escapan al nacimiento y se unen con el alma del universo”¹³⁷.

¹³² V, 4-1.

¹³³ VI, 6,1.

¹³⁴ V, 1, 7.

¹³⁵ V, 2,1.

¹³⁶ IV, 7, 14.

¹³⁷ III, 2, 4.

El hombre, por lo tanto, es el encuentro de un alma con un cuerpo material. Lo absolutamente material es lo no-ente, lo no-ser, lo absolutamente malo sin mezcla de bondad¹³⁸. Y bien, el cuerpo del hombre está constituido con esa entidad última en la escala de los seres, efecto de un pecado (*amartía*) que determinará la caída de os seres inferiores y la ocasión de la existencia del mundo material. Esta visión pesimista no es exclusiva, ya que Plotino expone igualmente una visión optimista donde el alma se encarna en un cuerpo “por inclinación voluntaria para ejercer su poder e imponer orden en lo que está junto a ella”¹³⁹.

En el hombre, diríamos así, se conjugan tres pecados: el originario del Intelecto y del Alma que producen las sustancias inferiores y el mundo; pero al mismo tiempo, y en tercer lugar, el alma individual ha cometido un pecado anterior, origen de su misma individuación:

“Las almas (individuales) si hubiesen permanecido en lo inteligible con el Alma del mundo, hubieran evitado el sufrimiento... Pero, habiendo cambiado y pasado de lo universal a lo particular, en fragmento, queriendo ser cada una por sí misma, se fatigan de existir con otro (el cuerpo), se separaron cada una en sí misma solitariamente. Permaneciendo durante largo tiempo en el alejamiento y la separación del todo, sin dirigir su mirada hacia lo inteligible, devinieron un fragmento, aisladas, debilitadas, se multiplicaron en la acción y no proyectaron sino fragmentos”¹⁴⁰.

¡Eso es el hombre! Un compuesto accidental de un alma caída y de un cuerpo material; ambos producto de una falta que origina la multiplicidad. Ese hombre puede todavía obrar mal –se trata del cuarto tipo de mal-¹⁴¹, ese obrar mal del hombre es el internarse todavía más profundamente en la multiplicidad, olvidando la necesidad de reconcentrarse en sí mismo para recuperarse en la unidad.

La procesión descendente exige una procesión ascendente. Gracias a la inteligencia práctica, el alma domina el cuerpo por la *ascésis* y por el cultivo de las virtudes; por la inteligencia teórica contempla el mundo inteligible. Si se “convierte”, cambia el sentido de la existencia y se prepara a la liberación definitiva del alma individual después de la muerte. El alma individual se incorpora así al Alma del mundo, la que procediendo ascendentemente se incorporará al Noús y éste nuevamente a lo Uno. ¡El círculo quedará cerrado para recomenzar su procesión descendente...! por toda la eternidad...

Porfirio de Tiro (232-301), Jámblico de Calcidia (+330) y Proclo (410-485) siguieron estas doctrinas, influenciando de manera decisiva la reflexión teológica posterior. Piénsese que el *De oausis*, comentado por Alberto y Tomás, fue un pretendido libro de Aristóteles, pero en verdad era un estudio de Proclo.

¹³⁸ I, 8, 5; III, 6, 7.

¹³⁹ IV, 8, 5.

¹⁴⁰ IV; 8, 4.

¹⁴¹ IV, 8, 7.

Terminamos así la exposición de toda una tradición de pensamiento que nos constituye a nosotros, hombres de la cultura occidental latina, o mejor aún: latinoamericanos. Los griegos experimentaron el ser de una manera radicalmente nueva¹⁴²: el ser es la *presencia* de lo *permanente*, de lo *visto*, de lo *exacto* comprendido por el *lógos*; es lo *eterno* de las cosas que nos hacen frente ante los ojos. El ser *ab-soluto*, es decir, no tiene relación fundante o ligazón (*solutio* = acción de desatar, separación)¹⁴³. Así comprendido el ser, si se es consecuente y se llega a las últimas conclusiones, no puede menos que afirmarse un panteísmo: todo es dios, lo es eternamente, necesariamente, en el “ciclo”. Si el *ser* de las cosas que me rodean, y que hacen frente en el mundo, es *ser en y por sí*, es decir, absolutamente sub-sistente, entonces el hombre tiene parte con-substancial por naturaleza, pero de una divinidad monista que es el mismo cosmos. Esta es una posibilidad de pensar humano, que después de los griegos será sumida, siguiendo distintas vertientes y sufriendo diversas influencias, por los gnósticos, los iránicos maniqueos, los cátaros y albiguenses, por un Boehme en Alemania y que, ciertamente, influenciará a un Hegel o a un Nietzsche.

¹⁴² Cfr. § 11-13, pp. 46-52 de estas *Lecciones*.

¹⁴³ Cfr. esquema de la p. 52 b de estas *Lecciones*; los griegos constituyen la posibilidad (a): el ser como *Ab-grund* = sin fundamento ajeno a él mismo.