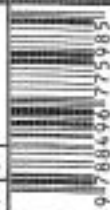


La distancia se menciona aquí con la pretensión de aludir de un golpe (momentáneamente con una sola palabra, entendible en un contexto) a cosas como la *theoria*, la *sképsis*, la *epokhé*. En el caso de un decir relevante (de Platón, de Aristóteles, de Píndaro, de Esquilo, de Hobbes), distancia resulta ser a la vez lo que hay en ese decir, lo que en él se efectúa y se expone, y también la actitud o el acontecimiento en el que es posible entender ese decir.

Los campos a los que se dedica el trabajo de investigación del autor son la Grecia antigua, la filosofía de la Edad Moderna y la lingüística. Algunos de sus libros más recientes son: *El saber de la comedia* (2005), *El decir griego* (2006), *Muestras de Platón* (2007), *El concepto de lo civil* (2008), *Pasión tranquila (Ensayo sobre la filosofía de Hume)* (2009), *La cosa y el relato (A propósito de Tucídides)* (2009).



ABADA EDITORES
LECTURAS DE FILOSOFÍA



Distancias FELIPE MARTÍNEZ MARZOA

1(38)(04)MAR

ABADA

FELIPE MARTÍNEZ MARZOA

distancias

ABADA EDITORES



R. i 40073610

1(38)(04)

MAR

LECTURAS

Serie **Filosofía**

Director **FÉLIX DUQUE**

FELIPE MARTÍNEZ MARZOA

Distancias

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© FELIPE MARTÍNEZ MARZOA, 2011

© ABADA EDITORES, S.L., 2011

Calle del Gobernador, 18
28014 Madrid
Tel.: 914 296 882
Fax: 914 297 507
www.abadaeditores.com

627048809

diseño SABÁTICA

producción GUADALUPE GISBERT

ISBN 978-84-96775-98-5

depósito legal M-6738-2011

preimpresión ESCAROLA LEGZINSKA

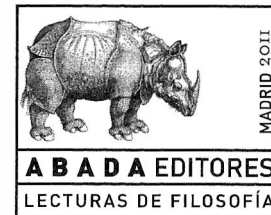
impres



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5327548516



No es casualidad ni novedad que la problemática que aquí hay comparezca no de otro modo que en una secuencia de calas explícitamente hermenéuticas. Incluso, ante el hecho de que a veces se han recibido como ilustraciones de una «concepción general» las actuaciones interpretativas concretas que, sin embargo, en el trabajo del autor son la verdadera substancia (mientras que lo que a veces se ha tomado como subyacente concepción general no es sino maneras de establecer conexiones y distancias por las que aquellas intervenciones exegéticas se aclaran unas a otras), en partes del presente libro se ha preferido dejar formalmente más sueltas algunas de las interpretaciones, induciendo a que sea el lector quien, si quiere tomarse el trabajo, establezca las conexiones. En cuanto a la selección (por qué precisamente este o aquel texto), está en parte (sólo en parte) motivada por la búsqueda de aprovechar la ocasión para ampliar la lista de lo exegéticamente tratado de manera explícita dentro del proyecto del que el libro forma parte; este criterio se ha ejercido

cuidando de que en ningún caso ello fuese con merma de la claridad y demás cualidades que pueden exigirse de un libro.

BARCELONA, OCTUBRE DE 2010

1. LA VERGÜENZA EN EL «GORGIAS», I

En dos momentos durante la marcha del «Gorgias» ocurre que un interlocutor es relevado por otro en razón de que por boca de este segundo se hace notar que al primero cierta «vergüenza» le habría impedido decir algo que, sin embargo, era necesario para la consistencia de su posición o bien negar el reconocimiento a algo que, sin embargo, pone al relevado en una situación insostenible. Defenderemos (está por ver con qué fortuna) que no se trata de vergüenza en el sentido que trivialmente daríamos a este concepto, sino que la «vergüenza» tiene aquí valor fenomenológico, es decir, algo tiene que ser dicho en el modo que consiste en que ello permanezca no-dicho; pero no podremos hacerlo sin extendernos considerablemente más en el examen de detalle de lo que pasa en el diálogo en cuestión.

Nuestro análisis corresponde en primer término (presente capítulo) a aquel tramo del diálogo (desde el comienzo hasta 461b2) en el que Gorgias, llevado por preguntas de Sócrates, expone qué es aquello que él ejerce y enseña.

Se trata, como tantas otras veces en los diálogos de Platón, del carácter y estatuto de cierto «saber» (*tékhne* o *epístème*) cuya problematicidad quizá haga problemáticos también aquellos saberes que de entrada parecen no serlo (en la medida en que ellos mismos de algún modo —aunque no para cualquiera— remiten a ese del que se trata), pero ello de manera que es precisamente la pretensión de aquel saber la que rompe con la obviedad, la que destrivializa. Ciertas particularidades de lo que aquí traducimos por «saber», así como del sentido en el que en ello reside una remisión al peculiar saber que ahora es problema, han sido expuestas ya muchas veces; si «saber» significa aquí siempre ser capaz de habérselas-con, destreza o pericia, ello es la otra cara de que en griego habérselas-con, manejar o manipular o usar-de, siempre es reconocer el peculiar ser de la cosa con o de la cual, etcétera (cortar o dividir es siempre reconocer partes en la cosa misma, mientras que cortar simplemente «por cualquier parte» es no cortar, seguramente incluso no hacer)¹; si ser capaz de habérselas con este o aquel tipo de cosas (el *eídos* A es el cómo tratar con un A, el «ver» es el ser capaz de habérselas-con) en definitiva sólo es posible dentro de un ser capaz de habérselas pura y simplemente, ello tiene que ver con que no cualquier agrupamiento o clasificación es un *eídos*, y, quien supiese por dónde cortar, pura y simplemente sabría, no de esto o de aquello, sino —y aquí está el problema— ¿de qué?; aquí es donde el problema del *eídos* se vuelve el problema de aquellos *eíde* que están siempre ya supuestos en la *diháiresis* misma, no sólo en el sentido de que sean los mayores o más altos (como si se pudiese por división

1 En cuanto a que en moderno esto no es así, cf. mi *El concepto de lo civil* (Santiago de Chile, 2008), en especial capítulo 6. Insistamos en que no es una contraposición de algo parecido a tesis, sino de modos de ser de las cosas.

desde ellos llegar hasta cualesquiera otros, cosa que precisamente no ocurre), sino especialmente en el de que rigen el proceso mismo de la división; se los designará en algún momento como «uno» y «mismo»/«otro», pero por de pronto es importante que, puesto que lo que se juega en ellos es el ser capaz de habérselas, de conducirse, se los designe con aquellas palabras que traducimos como el carácter o la condición de «bueno» o de «bello» o de «justo»; no, desde luego, en el sentido de que fuesen primariamente cualidades «de un ser humano»; se trata del ser de las cosas, de que cada cosa sea lo que es, pues ni más ni menos que esto es lo que podemos, si queremos y si el contexto lo autoriza, designar como el que uno «se sirva de» la cosa.

En cuanto a qué nombres de «asunto» o «cosa» pudiera tener el problemático saber del que estamos hablando, ya ha quedado claro que tendrán que ser de asunto que a la vez no sea asunto particular o determinado alguno (lo cual es como decir que no sea asunto alguno); lo que siempre ya está teniendo lugar, donde «siempre» quiere decir: en el propio tener lugar de aquello —sea ello lo que fuere— que en cada caso esté teniendo lugar; el juego que siempre ya se está jugando. Si decimos «el decir», a estas alturas ya no debe hacer falta insistir mucho en algo que un griego ciertamente no decía, porque es problema nuestro el decirlo para señalar la distancia que los separa a ellos de nosotros, a saber, que el que podamos decir que yo digo en un sentido en el que ello no puede decirse de una piedra responde a que yo tengo en lo designado por la palabra *légein* un tipo de implicación que la piedra no tiene, pero no a que el *légein* mismo sea un atributo o actividad de un ente llamado «yo»; *légein*, palabra que significa el juntar en cuanto que es a la vez separar y el separar en cuanto que es a la vez juntar, es la palabra que se emplea cuando se quiere signifi-

car el decir, porque, en efecto, eso es lo que ocurre en el decir: el que esto sea esto en cuanto que el que esto sea esto es lo mismo que el que aquello sea aquello; pero entonces lo que básicamente se está designando como decir es el que haya cosas (el que esto sea esto en cuanto que el que esto sea esto es lo mismo que el que aquello sea aquello), no la operación de un sujeto. En esta situación de partida el hecho, en cierta manera aberrante, de que lo así designado como el decir pase a ser un asunto del que se trata introducirá ciertamente algunas distorsiones, pero la situación de partida (incluso interna y sincrónica) sigue siendo esa.

Tampoco debe ser mucho lo que haya de insistirse en que la pretensión del problemático saber del que acabamos de hablar, o la pretensión de relevancia del juego que siempre ya se está jugando, es lo mismo que el proyecto *pólis*, pues ya se han expuesto muchas veces las implicaciones de que la *pólis* sea aquella comunidad que tiene la pretensión de reconocer expresamente su propio estatuto como tal, de reconocer el *nómos*, donde *nómos* significa el reparto y, por lo tanto, en el presente contexto designa el que esto sea esto en cuanto que el que esto sea esto es lo mismo que el que aquello sea aquello. También es conexión reiteradamente expuesta la que hay entre este carácter de la *pólis* y el papel que en el intercambio de cosas corresponde al intercambio dentro de la propia comunidad.

Queda con todo esto esbozada una inicial comprensión de los caracteres con los que Gorgias define de entrada el peculiar saber del que él pretende que es el suyo y del que en el diálogo se hace problema. Primero: es un saber referente al decir, tiene que ver con pericia en el decir mismo. Los otros dos caracteres, según lo dicho, son inseparables del primero; son, en efecto, que el saber en cuestión se ocupa de cosas tales como «bueno», «bello» y «justo», y que es

saber habérselas en la marcha de la *pólis*. El nombre que se da a ese saber es exactamente correspondiente a la definición que se da de él. De uno de los grupos de formación de palabras de que dispone el griego para decir el decir es nombre de agente *rhétor*, y el saber del *rhétor* no puede sino llamarse *rhetoriké* (sc. *epístéme* o *tékhne*). Diremos algunas veces «retórica» por comodidad gráfica, pero dándole el sentido de la palabra griega, definido por lo que acabamos de decir.

Ahora bien, cualquier decir trata de o con algún determinado ámbito de cosas; no hay cosas que no sean unas determinadas; no tratar con cosas algunas determinadas es simplemente no tratar y, por lo tanto, para un decir, es simplemente no tener lugar. En consecuencia, para cualquier decir, esto es, para el decir de unas u otras cosas, si hay una *tékhne* de él, ella será la *tékhne* referente al ámbito de cosas del que se trate, por ejemplo la del médico si se trata de la salud y la enfermedad. Y, sin embargo, al hablar de la retórica, hemos hablado de una excelencia que lo sería del decir mismo, una excelencia o pericia o saber que podría en principio referirse a cualquier asunto precisamente por no serlo en ninguno en particular, esto es, por no serlo en ninguno. En consecuencia, se quiera o no, se está hablando de algo uno y lo mismo en lo cual estaría todo y, por lo tanto, a la vez nada estaría.

Este es el precio de plantear la cuestión de lo siempre ya supuesto o del juego que siempre ya se está jugando. Se menciona algo así como «una sola cosa». Dicho en clave *pólis*: el reconocimiento del *nómos* significa reconocer algo que es lo mismo para todos los casos y, por lo tanto, establecer un espacio uniforme, el cual, por ser uniforme, reclama ser ilimitado, con lo cual se habría suprimido la propia entidad cuyo *nómos* se pretendía reconocer. O, dicho en clave de lo que hemos llamado el intercambio de cosas: el carácter

interno del intercambio esboza la remisión de la irreductible diversidad de las cosas a diversidad de cantidades de una misma magnitud, remisión que, sin embargo, eliminaría aquello mismo, la irreductible diversidad de las cosas, que en el intercambio se trata de reconocer. Otra fórmula todavía: se genera un nivel en el que está todo y en el que a la vez no está nada.

En efecto —y con esto retornamos a la marcha concreta del diálogo que nos ocupa—, con el reconocimiento de la retórica se ha constituido una especie de segunda instancia más allá o por encima de la representada en el ejemplo por el médico; puede ser el retórico quien haya de convencer al enfermo de que acepte el remedio que el médico le ofrece; también —y esto es más grave— es el retórico el que convence a la *pólis*. En virtud de la duplicidad de niveles o instancias introducida, el retórico convence, no enseña, porque enseñar es comunicar el saber y no se puede comunicar el saber que, por definición, no se tiene. Más exactamente: el retórico puede enseñar retórica, pero no medicina; puede hacer a alguien retórico, pero no médico. Ahora bien, la pretensión del retórico, puesto que es la de convencer, es la de determinar, por lo tanto la de someter al médico a su mando. No debemos plantearnos de entrada la cuestión de si esto es o no «justo» y «bueno», ya que nuestro problema es precisamente el de entender las nociones griegas que en traducción aparecen con esas palabras; será mejor (y además es en efecto un seguimiento válido del texto del diálogo) que lo veamos primero desde el punto de vista de si la situación a la que se ha llegado es consistente, teniendo en cuenta que toda la argumentación supone en cada uno de sus pasos la noción de saber como ser capaz de habérselas-con, por lo tanto como aptitud, incluso en el sentido de eficacia, con lo cual no parece compatible el que quien posee un saber

dependa en su actuación de quien no lo posee. De hecho la línea de respuestas que Gorgias adopta desarrolla y hace evidente este problema. Por de pronto Gorgias hace notar que cualquier saber es susceptible de usos perversos, de los cuales, por lo tanto, no se extrae argumento alguno en contra de que cierto presunto saber lo sea en efecto. Nótese la peculiar situación de la noción de un uso perverso de un saber. Por una parte significa que estamos en la noción griega de saber, ya que el contrapuesto moderno implica la neutralidad del conocimiento, de manera que no tendría sentido alguno decir que ciertos usos son o no son perversos; por otra parte, el considerar esa posibilidad (la del uso perverso) como inherente en general al saber implica que se esté produciendo la ruptura de la que venimos ocupándonos a propósito de la cuestión de lo siempre ya supuesto, etcétera. Los usos perversos lo son porque son opuestos a que cada cosa sea lo que es, incluido que cada saber sea el saber que es. Qué es y qué no es perverso tiene, pues, que ver con aquel «que esto sea esto» idéntico con «que aquello sea aquello», aquel juntar en cuanto separar y separar en cuanto juntar, aquellos *eíde* supuestos en la operación misma de reconocer un *eídos*, que antes encontrábamos representados por nociones como «bueno», «bello» o «justo», lo cual justificaba el que Gorgias caracterizase un saber del *légein* mismo como un saber de precisamente esas determinaciones; es esta conexión la que permite entender que el mismo Gorgias diga que el aprendizaje de la retórica incluye o supone el de la capacidad de discernir lo justo de lo injusto, lo bueno de lo malo, etcétera. Ahora bien, estamos hablando de saber como cualificación en el propio andar con las cosas; enseñar a alguien medicina no es nada distinto de hacerlo efectivamente médico; y esa noción de saber es la que nos ha servido de base para toda la argumentación;

luego tampoco enseñar a alguien la justicia (el enseñarle a discernir lo justo y lo injusto) puede ser nada distinto de hacerlo justo, y esto invalida la relación de mera exterioridad que en principio se había establecido entre la retórica y los posibles usos perversos de ella. Quizá la presuposición de la justicia y el bien ocurra en todos los saberes, pero quizá en los a primera vista triviales no ocurra «para» esos mismos saberes (es decir: de manera que el reconocimiento de esa implicación forme parte del saber del caso); en cambio, la pretensión constitutiva de la retórica incluye en sí misma el planteamiento del problema de la justicia. Y, sin embargo, de manera igualmente inevitable, la posibilidad de los usos perversos surgió también de la pretensión retórica (recuérdese: la dualidad de niveles o instancias, la diferencia entre convencer y enseñar, etcétera).

2. LA VERGÜENZA EN EL «GORGIAS», II

No entraremos por el momento en si la inconsistencia que en el tramo hasta aquí comentado se ha puesto de manifiesto es o no sólo relativa. En todo caso, ese resultado es atribuido, por boca de Polo, a que a Gorgias la «vergüenza» le ha impedido desvincularse de la aceptación de que la retórica y su aprendizaje presuponen o incluyen el discernimiento de lo justo y lo injusto. Veamos qué puede significar esta «vergüenza».

De lo que Gorgias no puede desvincularse es de que haya en efecto un discernimiento, una discriminación, de que esto sea irreductiblemente esto y aquello irreductiblemente aquello. No puede dejar en la estacada esa suposición, porque, como hemos recordado a lo largo del capítulo anterior, es precisamente la relevancia de esa irreductibilidad lo que pone en marcha la reducción: que esto no es en manera alguna aquello y aquello no es en manera alguna esto, que sean irreductibles el uno al otro o a cualquier tercero, comporta a la vez que el ser-esto de esto (su irreductibilidad) sí

es «lo mismo» que el ser-aquello (la irreductibilidad) de aquello; hemos contemplado esto tanto empleando la clave *pólis* como la clave «intercambio» y la clave «decir»; la relevancia (el reconocimiento) de que «todo está lleno de dioses» va de la mano con la huida de lo divino. El nuevo nivel que con esto se produce sólo es posible como segundo nivel o segunda instancia²; es así porque la cuestión que lo genera es cuestión de «ser» y no de cosas que son, cuestión, pues, de lo que nunca es aquello de lo que se trata, cuestión de lo que siempre ya ha quedado atrás, de lo que sólo en su abstraerse comparece, por lo cual una retención y detención, una «vergüenza», es en efecto inherente a esa referencia.

Ante una ambigüedad interna, esto es, inherente a la cosa misma, por lo tanto ante una ambigüedad que debe ser desplegada, pero que no puede ser superada, una de las cosas que quizá puedan contribuir al necesario despliegue es que momentáneamente, a saber, en momento adecuado y limitado, se desdoble la ambigüedad, por ejemplo designando (momentáneamente, insistimos) con palabras distintas uno y otro términos. Esto hace Sócrates, invitado por Polo a dar él mismo una definición de la retórica que elimine la inconsistencia. El resultado del desdoblamiento es que la peculiaridad del segundo nivel o segunda instancia resulta interpretada como el carácter de, no saber (*tékhne*, *epistéme*), sino ficción de saber, y en verdad mera práctica o empiria, mientras que para cierta correspondiente primera instancia se supone la condición de saber, pero sin entrar en cómo pueda serlo. Para aquellas cuestiones que conciernen al bienestar del «cuerpo», esto es, a una y otra y otra de las cosas que pueden pasarnos, —se nos dice entonces—

2 Cf. mi *El saber de la comedia*, en especial capítulo 5.

ficción de saber son el adorno y la cocina, frente a los saberes que serían respectivamente la gimnástica y la medicina (éstas serían también del «cuerpo», pero verdaderos saberes); y, de manera correspondiente, estando concernida la entera figura, esto es, en cuestiones del bienestar del «alma», hay una denominación de conjunto del saber, que es la de *politiké* (sc. *epistéme* o *tékhne*), con dos partes, la fijación de leyes y la administración de justicia, en relación entre ellas como la que había entre las dos partes a propósito del cuerpo, siendo las correspondientes ficciones de saber (en verdad meras prácticas o empirias) respectivamente la sofística y la retórica.

El rendimiento inmediato que este modelo tiene para la marcha del diálogo consiste en el planteamiento de la cuestión que ahora pasamos a formular. La denegación del carácter de saber a la retórica, en un contexto donde saber es ser capaz de habérselas-con, por lo tanto aptitud incluso en el sentido de eficacia, implica el compromiso de enfrentarse a la tesis del «poder» que supuestamente tendría la retórica. Es indispensable que la mera ficción de saber sea también una mera ficción de poder. La figura típica de esta cuestión en los diálogos de Platón es la del tirano, del que una y otra vez se nos dice que no tiene en verdad poder alguno. La naturalidad con la que, tratándose en principio del retórico, se transita al tirano como paradigma de la impotencia requiere por nuestra parte alguna mayor justificación, ya que, en traducción moderna de las palabras griegas, despachamos demasiado fácilmente la distinción entre «poder hacer lo que a uno le parece» y «poder hacer lo que uno quiere» (Sócrates, en efecto, admite que al tirano y al retórico les ocurre lo primero, pero no lo segundo) mediante la distinción entre la posición de objetivos y el cálculo de estrategias, siendo lo segundo conocimiento; esto, sin embargo,

expresa un postulado moderno, no griego; la motivación griega es de otra índole.

De manera paradójica, pero coherente, lo que acabamos de decir comporta, sin embargo, a la vez un elemento de mayor abundancia de recursos por nuestra parte para decir la situación en la que el diálogo se encuentra. Tenemos, en efecto, la posibilidad de hacer notar el carácter específicamente moderno del supuesto de la, en principio, neutralidad de la cosa, neutralidad, por lo tanto, de la presencia de la cosa, del conocimiento, con respecto a la posibilidad de ser empleado para lo uno o para lo otro. Esa neutralidad sería en cambio para el griego la antes por nosotros aludida imposibilidad (incluso carencia de sentido) de un «por dónde cortar», imposibilidad, pues, de un saber qué es lo que uno quiere, carácter meramente accidental de qué sea lo que como tal (como «qué quiere uno») en cada caso funcione. Tanto el tirano como el retórico, que no son figuras modernas, sino griegas, expresan a la vez, sin embargo, la tendencia, que el griego no puede admitir, hacia la neutralización. Habíamos visto, en efecto, cómo el amago de referencia a un «lo mismo» que hay en la pretensión de un decir relevante en su condición de tal comporta también el amago de reducción de la irreductibilidad; o, lo que es otra manera de decir lo mismo, la relevancia del *nómos* esboza un espacio uniforme, el cual, como uniforme, exige ser ilimitado; o, dicho todavía de otra manera, el intercambio en el seno de la propia comunidad inicia el vuelco hacia una presencia de las cosas como suma de ellas. La igualación, hacia la que se está apuntando, comporta que la diferencia, al girar hacia lo cuantitativo, gire hacia lo ilimitado, con ello que las diferencias puedan ser de una enormidad que cuestiona tanto el común interés en la *pólis* como la posibilidad, por parte de ésta, de controlar todo lo que tendría que con-

trolar; por ello, la mencionada tendencia a la igualación no se ejerce de manera simplemente gradual, sino que la inicial pretensión isonómica es contradicha desde su mismo interior por el desarrollo de una tiranía y es la caída de ésta lo que deja ser la *demokratía*. Según esto, el tirano es la figura primera del aplanamiento y la ilimitación, esto es, del «no tener por dónde cortar» y, por lo tanto, no poder cortar, no ser capaz de de-cidir. Lo que de entrada queríamos llamar las decisiones del tirano se ha hundido ya de antemano en el «lo mismo da por aquí que por aquí».

Allí donde, en términos griegos, se discute que el «injusto» pueda ser «feliz», huelga decir (y, sin embargo, hay que recordarlo siempre de nuevo) que «feliz», incluso con más de una posible palabra griega para esta traducción, no puede significar estado alguno del ánimo o de la mente o de lo interior, sino que significa algo referente a cómo tiene lugar el «andar con las cosas» de uno, a cómo a uno le va, donde el irle a uno «bien» no quiere decir, una vez más, nada referente a situaciones «ánimicas», sino algo tal como que uno en efecto se las ha con las cosas; la cuestión es entonces la de si esto puede tener lugar sin *dike*, donde esta palabra significa el ensamble o la trabazón, el que esto sea esto en cuanto lo mismo que el que aquello sea aquello, frente a lo cual la *adikía* del *ádikos* es el predominio y la unilateralidad; ya hemos sugerido cómo precisamente la relevancia de la *dike* comporta en cierta manera *adikía*; en todo caso, lo ya dicho a propósito del tirano se manifiesta ahora en que aquella remisión a lo ilimitado es, una vez más, la pérdida de cualquier «por dónde cortar», esto es, de nuevo, el «lo mismo da por aquí que por allí». El «padecer injusticia» (la injusticia de otro), si bien es malo, pues significa que no has sido lo bastante capaz para evitarla, en todo caso es menos malo que ser tú mismo quien la cometa; y, en el supuesto de que tú mismo

cometas injusticia, es menos malo reparar (*didónai diken*) que no hacerlo, es, pues, preferible sufrir el castigo a no sufrirlo, pues el sufrirlo es, en una clave en la que saber es aptitud y reside en el habérselas-con, lo que constituye reconocimiento del error y, por lo tanto, abandono del mismo. Durante un buen tramo del diálogo (473b2-479d6) la estrategia adoptada por Sócrates consiste en llevar a Polo, en contra de la propia intención inicial de éste, a decir lo que ahora acabamos de recordar acerca de padecer y cometer injusticia y de sufrir o no el castigo. El llevar a Polo a decir esto comporta dos momentos: por una parte, se muestra que Polo mismo no es capaz de (y Sócrates sostiene que nadie lo sería, que simplemente no es posible) decir o pensar consistentemente sin, por de pronto, estar reconociendo cierta dimensión en la que, en efecto, cometer injusticia está por detrás de sufrirla y no pagar la pena de la injusticia cometida está por detrás de pagarla; esa dimensión, que Sócrates mismo, para poder referirse a ella, ha de designar con alguna palabra, es en efecto designada con el predicado *kalón*, y, a continuación, Sócrates, siguiendo con su exigencia de un decir y pensar consistentes, hace notar que tampoco puede Polo (y también ahora Sócrates piensa que se trata de algo imposible para cualquiera) pensar ni decir consistentemente sin que, al menos en contexto como este (y está por ver si en cualquier otro), *kalón* haya de comportar *agathón*, esto es, «bien» en el ya indicado sentido de aptitud y utilidad.

Es ahora cuando tiene lugar la segunda aparición, ya anunciada por nosotros desde el comienzo, de la referencia a la «vergüenza». Calicles afirma que es esto último («vergüenza») lo que ha llevado a Polo a admitir en la dimensión aquí designada como la de *kalón* la disimetría a favor de los términos que hemos dicho y en contra de los que también hemos dicho.

3. LA VERGÜENZA EN EL «GORGIAS», III

La «vergüenza», como ya hemos indicado, tiene que ver con que el «segundo» u «otro» decir, el de la tendencia a la reducción y a la ilimitación, surge de no otra cosa que la relevancia de aquello mismo, a saber, la irreductibilidad y el discernimiento, que tiene lugar en el «primer» decir, esto es, pura y simplemente en el decir, de manera que el «segundo» u «otro» no puede pasar a ser el «primero» ni el «uno». Se «pone en el medio» la medida, y de ahí sale la desmesura, pero lo que se «pone en el medio» es la medida, no la desmesura³. Así se puso de manifiesto en análisis tanto sobre la emergente contraposición de *phýsis* a *nómos* como sobre la de *érgon* a *lógos*, esta última especialmente en Tucídides⁴. En el diálogo que ahora nos ocupa, Calicles quiere prescindir de

3 Sobre «poner en el medio», cf. mi libro *La cosa y el relato (A propósito de Tucídides)* (2009).

4 *Ibid.*

la vergüenza, es decir, efectuar una asunción positiva de eso que, según acabamos de recordar, sólo puede aparecer como lo «otro» y lo «segundo». Calicles no es, pues, un representante de lo que acabamos de llamar la emergente contraposición, sino más bien alguien que pretende hacer de ella lo que ella no es, alguien, pues, frente a quien es el propio diálogo quien pone la contraposición en su sitio.

Aun así, dado que no hay segundo decir si no es surgiendo en esa condición de segundo, el proyecto de Calicles no es posible sin reconocer de alguna manera el carácter de primero del primero; y, en efecto, que es la medida lo que se «pone en el medio» es reconocido en cuanto que el decir de la medida es el que el propio Calicles atribuye a «la multitud», mientras que el segundo decir sólo puede ser el de algunos, sólo que éstos serán los sabios, los capaces, los fuertes. Que esto no es lo que hay en la contraposición misma, tal como la encontramos en las fuentes y análisis que acabamos de citar, se ve ya en que, si tomamos totalmente en serio el decir de Calicles, el *nómos* resulta no ser ni siquiera *nómos*, puesto que no puede serlo «en verdad» (lo que querría decir en definitiva «por *phýsis*», 483e3-4), sino que queda relegado a la trivial condición de una complicidad entre los débiles e incapaces; ello con la evidente contradicción, puesta de manifiesto por Sócrates (488d5-489b6), de que, sin embargo, sería ese *nómos*, el de los presuntamente débiles e incapaces, el que valdría y se impondría como tal, de manera que la alienidad de los presuntamente capaces y fuertes estaría siendo la impotente protesta de los en verdad incapaces y débiles⁵. Calicles no puede salir de esta imposi-

5 Cuando se nos habla de «decir fuerte» y «decir débil» a propósito del verdadero fondo de la cuestión, y no de una trivialización que se quiere

bilidad sin que sea precisamente él, no Sócrates, quien proponga una distinción entre, por una parte, capacidades o poderes que tendrían que ver con una contingencia y otra y otra, esto es, con el «cuerpo», y, por otra parte, los que sólo pueden atribuirse a la figura unitaria, es decir, al «alma»; aunque Calicles no emplea expresamente la contraposición en esos términos, lo cierto es que la distinción que establece es esa y lo lleva a introducir, como exégesis de su ya anterior «más fuerte» (*kreitton*), palabras que reclaman inequívocamente una traducción del tipo «saber». Estamos, pues, en el ya conocido «ser capaz de habérselas (con)» como reconocimiento del ser de la cosa, el «saber por dónde cortar», etcétera. La aparición de esta noción hace que quede introducido el inevitable tema socrático de qué saber es ese, ya que no puede ser ni el del médico, ni el del cocinero, ni el del zapatero, ni... etcétera; en el presente diálogo se ha admitido ya, y el propio Calicles hace también suyo ahora, que se está tratando de un saber concerniente a la *pólis*, esto es, de un «ser capaz de habérselas» en los asuntos de ésta; ello no es, evidentemente, respuesta alguna que libere de algún problema, sino una identificación de la cuestión ahora en marcha con la cuestión *pólis*, esto es, con la problemática relevancia de lo siempre ya supuesto. Tal situación se manifiesta en que es precisamente la caracterización como saber de la *pólis* lo que obliga a Sócrates a plantear una pregunta que tocará el verdadero fondo de la posición de Calicles.

desmontar, entonces (por ejemplo en o a propósito de «Las nubes», cf. mi *El saber de la comedia*) el decir que ahora hemos llamado «segundo» es y sigue siendo siempre el «débil» y su fuerza consiste en que siga siendo el débil y en que el fuerte sea en todo caso el «primero».

En efecto, una vez que se ha mencionado un saber que sería la aptitud y capacidad en los asuntos de la *pólis*, Sócrates no puede sino preguntar si el carácter rector que se atribuye a ese saber incluye que el sabio mismo sea regido. Nos equivocáramos por completo si viésemos en esto algún tránsito a la problemática de la vida individual, a la cuestión del «autodominio», etcétera; de lo que se trata, por el contrario, es de si aquel o aquello que es capaz de reconocer la medida queda por ello de alguna manera por encima de ella, o sea: de si eso que arriba y en otras ocasiones hemos llamado el «segundo» decir puede tener entidad propia y ser algo distinto del (ciertamente inevitable) «segundo» de un «primero». Sabemos que la eliminación de la «vergüenza» es ahora el ejercicio de la respuesta positiva a esta pregunta. Calicles es, pues, consecuente cuando dice que el portador de la medida es, él mismo, desmesurado. El sabio (el capaz, el apto) tiene deseos y los satisface. No es cierto, según Calicles, que la felicidad o bienandanza pueda consistir en «no necesitar», pues serían felices las piedras y los muertos. Lo que queda es, por el contrario, la dinámica necesidad-satisfacción o deseo-placer.

La situación dialógica sería otra si a la fórmula que ahora aparece (deseo-placer) no se hubiese llegado como consecuencia de la discusión precedente, sino que el placer o deleite o agrado hubiera aparecido directamente como un hipotético candidato al papel del bien. Entonces el tratamiento consecuente con el sentido de los diálogos de Platón hubiera podido consistir en hacer ver que eso por sí solo no produce discernimiento, puesto que los placeres, no sólo diferenciados por su naturaleza, sino también por sus plazos, están en competencia unos con otros, etcétera; proceder así no hubiera sido aceptar el «principio hedonista», salvo en el sentido en el que la hipótesis para un movimiento

dialógico ha de ser en efecto aceptada para que la refutación sea interna. Ahora bien, en el momento del «Gorgias» que nos ocupa, el placer, o la fórmula deseo-placer, no ha aparecido de la manera directa a que acabamos de referirnos, sino ya como resultado de un acontecer dialógico y definida, en consecuencia, por lo que ese acontecer ha producido (la medida y la desmesura, etcétera). El modo de tratamiento, pues, no puede ser aquí la observación directa, sino que ha de ser algo más sofisticado. De hecho es que la cuestión del bien y el fenómeno del placer (tal como resulta de la precedente averiguación dialógica) reclaman estructuras diferentes y no puede ser «lo mismo» lo uno que lo otro aquello que ni siquiera es isomorfo lo uno con lo otro. El heteromorfismo se manifiesta en que no es posible encontrar en la cuestión del bien nada correspondiente al hecho de que a deseo-placer es inherente el que del placer es elemento constitutivo simultáneo la misma carencia que constituye el correspondiente desplacer (comer sólo es placer mientras se sigue teniendo hambre, etcétera).

Si el reconocimiento de que no es posible identificar placer con bien se asume como un resultado positivo (lo cual, como ya sabemos, es algo que debe ocurrir con cada paso del proceso dialógico, pero que es sólo un aspecto de dicho proceso), entonces la expresión de ese resultado es que se tomará en consideración placer (o desplacer) «mejor» o «peor», o bien placer (o desplacer) «bueno» o «malo». Estamos con ello en la misma posición que encontramos cuando (en el capítulo 2) constatábamos un procedimiento de desambiguación empleado por Sócrates y que, según decíamos, formaba parte del despliegue de la ambigüedad misma. Lo que allí aparecía como ficción de saber y en verdad mera práctica o empiria es ahora el placer (la gestión o administración de placer) sin problema de bien

(esto es: de utilidad, aptitud, provecho), mientras que el saber (*tékhne*) comporta la referencia a bien.

Esto último reclama al menos dos observaciones. La primera empieza en que, según lo que acabamos de decir y según lo que por lo demás sabemos, el que haya cuestión de bien es lo mismo que el que haya referencia a un *eídos*, la cual es en efecto lo que distingue las *tékhnai* de las meras prácticas o empirias. Ahora bien, la comparecencia de un *eídos* conlleva el problema de la distinción entre presencia del *eídos* y presencia de lo propiamente presente, que es la cosa. Por eso, si la condición de saber (*tékhne*), la cuestión de bien, la referencia a *eídos*, produce la desambiguación e introduce *akríbeia*, a la vez ocurre que esa desambiguación tiene en su interior el problema del *eídos* como tal, el cual tiene su tratamiento precisamente en el continuado substraerse a la fijación. Estamos ante lo que ya en otras ocasiones hemos expuesto mediante el puente tendido entre, por una parte, la doble «locura» del «Fedro» y, por otra parte, el antes y el después con respecto al bloque de las dos partes superponibles entre sí de la línea del símil de «República»⁶, sin olvidar el correlato que para la misma cuestión hemos señalado en el «Timeo»⁷.

La segunda observación parte de que el momento de la cuestión del *eídos* al cual pertenece el postulado de desambiguación o de univocidad es aquel que en «República» hemos identificado con la educación de los guardianes; por lo cual la interpretación que estamos sugiriendo resulta confirmada por el hecho de que, en «Gorgias» como en «República», sea a ese punto, en el que se sitúa la exigencia

6 Cf. mi *Muestras de Platón*, capítulo 2.

7 *Ibid.*, subcapítulo 3.4.

de desambiguación, a donde pertenezca el rechazo de lo «músico», donde *mousikón* significa cualquiera de los aspectos o componentes de lo que hemos llamado la pretensión de un decir que fuese relevante en su misma condición de decir, sin olvidar que precisamente el desarrollo de esa pretensión llega, como reiteradamente hemos hecho notar y analizado, hasta incluir las problemáticas del *politikós*, el *rhetorikós* y el *sophistés*. El momento o tramo al que acabamos de referirnos es en «República» el «constructivo», el cual hace posible la posterior y decisiva crisis del constructo. Ello está representado en «Gorgias» por el hecho de que, llevada la cuestión hasta la figura del verdadero *politikós* (o de lo que hay de verdadero tras —o en el fondo de— el *rhetorikós* o el *sophistés*), éste resulta ser quien no puede en justicia quejarse de nada que pueda ocurrirle y quien probablemente será condenado a muerte. Finalmente, cómo hay que tomar los relatos griegos (no estamos hablando de los helenísticos) sobre la muerte, es cosa de la que ya reiteradamente hemos hablado.

Cierto argumento «erístico» (calificado de tal ya en el propio diálogo del que ahora nos ocupamos, 80e) dice que no puedes aprender ni lo que sabes ni lo que no sabes; lo que sabes, porque ya lo sabes; lo que no sabes, porque, si no lo sabes, entonces no sabes qué es lo que buscas, ni, por lo mismo, sabrías reconocerlo aun en el caso de que dieras con ello. De la noción «argumento erístico» o «decir erístico» forman parte dos cosas; primera, que se trata en efecto de un argumento, esto es, que en él se pone de manifiesto algo, que hay en efecto decir, que se «dice algo»⁸; segunda, que alguna particularidad de ese mismo decir cancela el acceso a lo que, sin embargo, en él estaría siendo dicho, de manera que el argumento resulta, en efecto, propio de disputa o contienda por cuanto, más que poner de manifiesto lo que de alguna manera pone de manifiesto, lo que hace es servirse

8 Cf. mi *El decir griego*, capítulo 1.

de la validez que en ello hay para callar al interlocutor, con la indispensable colaboración de alguien (sea el mismo interlocutor, sea otro, sea meramente un extendido modo de pensar) que piensa que, al tratarse de un argumento erístico, lo que hay que hacer es no hacer caso. No es esto último, ciertamente, lo que hace el Sócrates del diálogo cuando por boca de Menón le sale al encuentro el argumento. De lo que se trata, en cambio, es de neutralizar, no el decir mismo en cuestión, sino aquella característica de él que lo hace erístico, esto es, que oculta el valor fenomenológico sin el cual el argumento tampoco podría ser erístico. En el caso del decir que ahora nos ocupa (y en el de otros argumentos erísticos griegos, si no en el de todos ellos) lo que está en juego es el problemático estatuto de «ya supuesto en cada caso», de aquello, pues, que, ello mismo, no aparece, porque no es sino en qué consiste el aparecer mismo, lo cual, por lo tanto, está supuesto como constitutivo (y esto quiere decir: aparece) en todo aparecer; ello mismo no se dice, precisamente porque es imposible un decir que no esté ya diciéndolo. Este constitutivo «ya», por el que ver no puede ser ver si no es «ya haber visto», es ciertamente lo que el argumento hace notar; la trampa erística consiste en hablar directamente de ello y, de esta manera, llevar a la imposibilidad (tiene que saberse «ya» y, a la vez, no saberse «todavía»); al decir o tratar «de» ello, se hace de ello cosa (pues «cosa» quiere decir: aquello «de» lo que se trata), cuando «de» lo que «se trata» no es (no se pretende que sea) de la cosa, de lo que hay, de lo que aparece, sino de en qué consiste que aparezca o que lo haya. La insuperable inadecuación del decir se agrava por el hecho de que es inadecuación interna en el decir mismo, de manera que nada resolvería (y sería, por el contrario, una falacia) remitir del decir a otras instancias; no las hay, no hay nada fuera del decir,

y la cuestión debe desplegarse en el decir mismo. Por de pronto no hay sino una manera de lidiar con esa inadecuación, a saber, hacer exactamente lo contrario de intentar disimularla formulando lo que pretendería ser directamente un argumento sobre el «ya» y el «todavía no»; lo que queda es, dado que inevitablemente se está instalado en la inadecuación, hacer que ésta se perciba de manera enfática, ostentosa, hablar de manera tal que se exhiba el que, nos pongamos como nos pongamos, el decir seguirá siendo siempre de cosas, por lo tanto narrativo-descriptivo, relato; hacer, pues, que el decir sea marcadamente relato, de modo que la inadecuación esté siendo constantemente exhibida. Así, el decir erístico es rechazado mediante su substitución por algo que en cierta manera dice lo mismo, pero que es un relato: aprender es «recordar».

No se dice nada de cosas tales como «las ideas» y «las cosas». El «ya haber visto» se refiere sin más a todo y cualquier contenido (81c5-e2); no se establece diferencia de estatuto entre contenidos de aquello que puede ser «recordado» y contenidos de un percibir «actual», ni tampoco diferencia entre la situación del «alma» en cuanto alma de un viviente y otra situación de la misma alma; todo lo cual desde luego es consistente con que se esté tratando del estatuto de *eídos*, esto es, de su diferencia frente al de cosa, pues esa diferencia es significada ya por la que hay internamente en el «ver» en cuanto «ya haber visto»; basta, pues, con la simple noción de que todo lo que conocemos (aprendemos) lo conocemos porque nos es ya conocido. No hace falta recurrir a la explicación evolutiva, que alegraría que «Menón» es anterior a «Fedro», «Fedón» y «Timeo» y que por eso el relato está —o eso dicen— menos desarrollado; independientemente de si es anterior o no, para su propia completud no tendría que contener nada más ni siquiera en

el caso de que hubiese sido compuesto en fecha más tardía, ni lo mejoraría en modo alguno la introducción de elementos procedentes de los demás diálogos citados o de otros.

Que, tal como acabamos de adelantar, la cuestión en la paradoja del aprender es la de la diferencia del estatuto de *eídos* con respecto al de cosa, puede ponerse de manifiesto en la manera en que a continuación lo hacemos. La paradoja del aprender se ha formulado diciendo que sólo encuentras algo si lo buscas, que sólo te hace frente si estás abierto a ello, lo cual es como decir que sólo lo aprendes si en cierta manera ya lo sabes; y exactamente esto mismo es lo que decimos también diciendo que algo puede ser A, comparecer como A, sólo si tiene lugar «ya» un «qué es ser A» y, por lo tanto, un «ser A»; siempre y en todo caso (digamos: en cada contenido) está la escisión del ser-A del A frente al A mismo, escisión que es, pues, ella misma la paradoja del aprender o de la presencia. No hay ni la más remota posibilidad de deshacer la paradoja seleccionando una constitución *a priori* frente a un contenido *a posteriori*; en cada detalle está la paradoja.

Lo que acabamos de decir comporta también la imposibilidad de que la tesis «aprender es recordar» se refiera a algún campo determinado de lo aprendible, por ejemplo al de lo que nosotros llamamos la matemática. Concordantemente, se ha expuesto ya en otras partes cómo no puede haber en Grecia una delimitación de campo que se corresponda con nuestro (moderno) concepto de lo matemático y cómo esa delimitación (y, por lo tanto, lo matemático mismo en sentido moderno) es solidaria de la posibilidad, que acabamos de excluir por lo que se refiere a Platón, de desdoblarse la paradoja del aprender en un *a priori* y un *a posteriori*⁹. Lo que de

9 Cf. mi *Muestras de Platón*, 6.2.

manera inmediata percibimos como carácter «matemático» o «geométrico» del ejemplo empleado en la discusión de Sócrates con el esclavo responde a la conveniencia, para la marcha del diálogo, de seleccionar un tipo de proceso que puede en principio pertenecer a cualquiera de los saberes particulares, a cualquiera de las *tékhnai* (es decir, de las *epistēmai*); todos los saberes cuentan y hacen cuentas y trazan figuras; es la misma razón por la cual lo que llamamos matemático parece tener una especial relación con la *diánoia* en el símil de la línea de «República»; los saberes, las *epistēmai* (*tékhnai*), son lo que en el símil está representado por la identidad material (superponibilidad de los segmentos) entre la segunda sección de la primera sección y la primera sección de la segunda sección¹⁰.

Y de la *diánoia* de «República» es constitutiva, en efecto, la fijación o tematización de uno u otro *eídos*. Sabemos, por otra parte, que tal situación comporta una permanente provisionalidad, en cuanto que el estatuto mismo de *eídos* sólo se reconoce en la peculiaridad al respecto de ciertos nombres que precisamente hemos designado como «los nombres de la *areté*»¹¹. Por eso el intento de fijación de la *areté* misma como un *eídos* («¿qué es la *areté*?») no puede hacerse sin asumir una ambigüedad; lo ambiguo no es si la *areté* es o no es saber, sino qué ocurre con la pretensión de fijar aquel saber que la *areté* es, y la ambigüedad se manifiesta tanto a quien sigue el hilo conductor del nombre *areté* como a quien sigue el del nombre «saber». La ambigüedad, en «Menón» como en «Gorgias», se hace notar valiéndose de que el saber a secas, el ser capaz de habérselas no ya meramente con

10 Cf. mi *Ser y diálogo*, capítulos 8 y 9; también *Muestras de Platón*, 2.2.

11 Cf. ambos libros citados en las dos notas precedentes.

este o aquel tipo de cosas, sino pura y simplemente (ambiguamente supuesto, por cierto, en todo ser capaz de habérselas con uno u otro tipo de cosas), o la aptitud pura y simple (*tò agathón*, por lo tanto *he areté*, por cierto ambiguamente supuesta en toda aptitud para esto o aquello), es aquello mismo que también habíamos encontrado como la pretensión de relevancia del *nómos* mismo (o sea, la aventura *pólis*) o como la pretensión de un *légein* que fuese relevante en su misma condición de *légein* (de donde todo lo «músico»). En ambos diálogos se asume que el saber, allí donde lo haya, ha de ser enseñable, es decir, se extiende al propio término «enseñar» la ambigüedad inherente a los otros dos. En ambos se recurre a la efectiva presencia de la *pólis* mencionando a aquellas figuras excelentes de la *pólis* cuya condición de tales ninguno de los interlocutores (y tampoco Platón mismo) discute; no se trata, pues, ni de Cleón ni de Hipérbolo, ni siquiera de Alcibiades, aunque este último tampoco cabría (ni para Platón ni para Tucídides, el que «escribió la guerra») en el mismo apartado que los dos primeros; se trata, en cambio, de Temístocles, Arístides, Tucídides (el otro) y Pericles. En uno y otro diálogos se hace notar el conflicto entre esas figuras y la enseñabilidad que se ha admitido como inherente al saber; esto se hace en el «Gorgias» señalando que la actuación de esos hombres (es decir, la *pólis*) no ha hecho mejores a los atenienses, esto es, no les ha enseñado *areté*; en el «Menón», en cambio, se aduce el hecho de que esos mismos hombres, en cuanto responsables de la enseñanza que recibieron otros individuos determinados, aun tratándose de individuos bien dotados y válidos en otros aspectos, no consiguieron hacer de ellos auténticos hombres de la *pólis*, esto es, poseedores de *areté*. La expresión de la ambigüedad culmina en que uno y otro diálogos dicen esto mediante apuestas terminológicas distintas, cada una de ellas

tan relativa como la otra. El «Gorgias», en efecto, mantiene el concepto exigente de la *areté* y del hombre de la *pólis*, y, por lo tanto, deja fuera de esa condición incluso a las figuras que han sido citadas como no discutidas. El «Menón», en cambio, introduce un recurso que lo acerca al «Ión»¹², a saber, cuestionar ciertamente la condición de saber, pero no el carácter «divino», distinción a propósito de la cual son pertinentes todas las matizaciones que en su día se hicieron en relación con «Ión».

12 Cf. mi *Muestras de Platón*, capítulo I.



Aquello a lo que quizá queremos referirnos cuando hablamos «de» «la muerte» o «el morir» es a la vez aquello que se define por el hecho de que a ello de ninguna manera es posible referirse (la referencia a ello, en efecto, hace que ya no «se trate de» ello), «de» ello no puede en ningún caso tratarse, puesto que ello, por definición, nunca es «ahora» (no sólo no el «ahora» de ahora mismo, sino incompatible con el «ahora», con la presencia), la más pura versión, quizá, de nuestro clásico «aquello de lo cual no se puede hablar», incluyendo desde luego la connotación de que de ello mejor es guardar un silencio que, precisamente por eso, no puede ser lo que trivialmente designaríamos como estar callados.

Con esta peculiaridad de la referencia a «la muerte» nos hemos encontrado ya otras veces, por ejemplo a propósito de *tò méllon* y de la segunda oda olímpica de Píndaro¹³. Todo

¹³ Cf. mi *El decir griego* (2006), capítulo 5. También mi *El saber de la comedia* (2005), capítulo 12.

ello nos ha puesto de manifiesto también la otra cara del mismo problema, a saber, aquella que rima con el hecho de que eso que no-es «es» a la vez lo único que siempre ya «es», lo único siempre ya supuesto, por ello siempre ya dejado atrás. La aludida otra cara es que lo ente (lo ente de cada caso) sólo es propiamente asumido como tal desde una ruptura con la onticidad misma, o, dicho de otra manera, que la presencia sólo es tal en cuanto mantiene el carácter de *adikía* (unilateralidad, predominio), lo cual sólo ocurre mientras en el fondo sigue estando la *dike*.

Conviene que recordemos el modo en el que esto último (ruptura con la onticidad) aparece en los diálogos de Platón. Algo «es», o sea, «es A» o «es B», porque hay un «qué es ser A» o «qué es ser B», y el correspondiente «ser A es ...» o «ser B es ...» adquiere toda su seriedad en el continuado fracaso de ese «es ...». Como reiteradamente hemos visto, a este espacio pertenecen el sentido socrático de lo divino y la erótica socrática. Está ahora por ver si es también a eso mismo a lo que pertenece el peculiar carácter de la referencia a la muerte. En el «Fedón», en efecto, donde se llama «el filósofo» (y no siempre es esta en Platón la palabra para eso, ni es este el único sentido de la palabra) a aquel que es capaz de sostener la distancia (la ruptura con la onticidad) indicada, la pregunta es si la peculiaridad de la muerte no es quizá lo mismo que la distancia del filosofar. Importa señalar que esta es la cuestión y que las nociones que tienen un papel en el «Fedón» surgen allí al hilo de esa cuestión y con el sentido por ella requerido; el «alma» surge de la cuestión de la muerte y tal como tiene que surgir en virtud de esa cuestión (no por sentido alguno doctrinal preestablecido), y el que el alma no pueda ser ella misma algo que muere responde a que ella es parte en la fenomenología de la muerte misma (digamos: tal como en Kant las «condiciones de la

posibilidad de la experiencia» no pueden ser a su vez algo empírico); la muerte misma es lo único que no puede morir y es, con ello, la fuente de toda no-mortalidad.

El «alma» se relaciona específicamente con la muerte ya en Homero; la *psykhé* es lo que tiene lugar en el Hades, es decir, aquello que hay cuando ya no hay el héroe; el Hades es el no-ser, la no-presencia; lo que ocurre, y lo que se irá haciendo valer, es que es precisamente en ese ya-no-ser donde el héroe en definitiva es lo que es, la figura se ha cerrado y es, por fin, figura entera y unitaria; la exégesis de esto mismo en Heródoto (entrevista de Solón y Creso en I, 29-33) es que, mientras no te has muerto, no sólo faltan cosas, sino que, ante todo, está por decidir qué es en verdad cada una de las que ya hay, pues sólo dentro de la figura unitaria cada contenido es lo que es. Y ya en Homero parece ocurrir que el alma de Patroclo (Patroclo ya-no-ente) es más entera y unitariamente Patroclo que Patroclo mismo vivo (Patroclo ente).

Lo mismo que acabamos de exponer confiere incluso a las nociones de «la muerte» y «el alma» una nueva relación entre ellas, quizá no distinta de la ya formulada, pero que sí constituye una explicitación de ella. Si el «cuerpo» es el «uno y otro y otro» de lo que hay en el acontecer del ente en cuestión, entonces no sólo ocurre que esto y aquello y lo otro va teniendo lugar «a lo largo de» la vida sin necesitar de la muerte, sino también que la orientación hacia la figura unitaria (el cuidado del «alma») comporta distancia frente a cada contenido particular (uno y otro y otro, esto y aquello y lo otro), distancia que conecta tanto con el carácter que hemos reconocido a la «filosofía» como con el de la «muerte», y esto último no sólo en el sentido del cierre de la figura, sino también (e inseparablemente) en el de la ruptura de la presencia (la muerte como lo nunca «ahora»,

etcétera). Por eso el «alma» aparece en el «Fedón» como la noción mediadora que enlaza la muerte con la «filosofía»: el filósofo se atiende al alma en cuanto que esta atención significa precisamente ruptura con el «cuerpo» (ruptura de la onticidad, del «esto y aquello y lo otro»), y la muerte es la «separación» del alma con respecto al cuerpo, es decir, la constitución de figura entera y unitaria frente al «esto y aquello y lo otro», en cierto modo la constitución del alma como alma.

6. ACERCA DEL «FEDÓN», II

En nuestro capítulo 4 se señaló de otra manera a la misma distancia que ahora (capítulo 5) ha vuelto a ser la cuestión. Allí esa distancia aparecía como la paradoja del aprender, cuya identidad con la cuestión de la diferencia *eídos*-cosa allí mismo exponíamos. Se trató del cómo y porqué de la formulación narrativa, la cual —se expuso por qué— allí asumía la figura de un «antes». Lo mismo, en el desarrollo de ello como fenomenología de la muerte, adopta, también narrativamente, la figura de un «que viene» o «advenir» o «por venir». Se trata ahora (a partir de 77b) de identificar entre sí los dos términos narrativamente asumidos, respectivamente, como «antes» y «que viene». Ello se hace, una vez más, empleando la noción mediadora de «alma». El alma no es un *eídos*, sino más bien algo en lo que está implicado el estatuto mismo de *eídos*, esto es, la diferencia de *eídos* frente a cosa o a ente; es aquello «de» la cosa que hace de ella en verdad cosa, es decir: irreductible, irreductibilidad que consiste en que el A o el B del «es A» o «es B» referibles a la

cosa en cuestión, digamos el «ser A» o «ser B», no sean a su vez cosa, sino *eídos*. Por eso el «tener alma» es fácilmente extendible a todo aquello de lo que se tengan relevantes motivos para pensar que ello es en efecto una cosa y no, por ejemplo, un trozo de cosa o agregado de cosas, sin perjuicio de que en sentido preeminente «tenga alma» aquello que tiene una especial relación con el estatuto mismo de *eídos*, esto es, con la diferencia de *eídos* frente a cosa, lo cual queda también expresado en aquellos relatos que, centrados en el «haber visto», encontramos en «Fedro» y «Timeo». En todo caso, que el alma de uno es lo uno de uno, como ya se ha visto precisamente a propósito de la muerte y la figura una, tiene que ver con que el alma es eso de uno que se relaciona precisamente con *eídos* y con la alteridad de *eídos* frente a cosa.

De entrada, la identificación entre las dos menciones de la distancia se efectúa mediante una consideración que después habrá de ser revisada. De momento es que el llegar a ser tiene lugar a partir de lo contrario y que, por lo tanto, el vuelco de viviente a no-viviente habrá de formar parte, en el fondo, de lo mismo que el vuelco de no-viviente a viviente. Será importante ver por qué esta expresión es considerada luego incompleta y ver cómo, sin embargo, es imprescindible para que la que se adopte aparezca en su verdadero sentido. Esto queda para más adelante, porque primariamente ha de desarrollarse siguiendo la fórmula del diálogo mismo eso de que el alma no es un determinado *eídos*, sino que tiene que ver con el estatuto de *eídos* como tal. Considerar el alma como un *eídos* entre otros, o, mejor, considerar en general un *eídos*, otro *eídos*, etcétera, es lo que en su momento habíamos descrito como la identidad material de *ab* y *ba* en el símil de la línea de «República»¹⁴; más exactamente, eso, tal

14 Cf. mi *Muestras de Platón* (2007), 2.2, y la referencia allí contenida en nota.

como acabamos de mencionarlo, es *ba*, y, precisamente porque esa presencia es «de» *eíde*, con lo cual los asume en el modo que en principio corresponde a cosas, lo que en tal consideración aparece lo hace siempre en el modo, paradójico, consistente en que, precisamente porque se lo considera aparte, a la vez su aparecer depende de su instalación en unas u otras cosas. En el diálogo que ahora nos ocupa, es la pretensión de considerar el alma como *harmonía*¹⁵ lo que desempeña el papel de la consideración del alma como un *eídos* determinado y, por lo tanto, de los *eíde* como uno y otro y otro. Es claro ya de entrada que nuestra propia (moderna) asunción de las *harmoníai* (al tomar éstas como diferentes selecciones de cortes sobre la base de un continuo) ni siquiera permite pensar esa posibilidad frente a la cual el diálogo se produce polémicamente; la asunción griega (en la que la *harmonía* es el esquema básico, sin que se presuponga continuo alguno) sí permite tal pensamiento, pero sólo para que se pueda concluir que tampoco es eso, pues la *harmonía* sería entonces el particular *eídos* «del» que se tratase en cada caso, mientras que el alma tiene que ver con el estatuto mismo de *eídos* como tal (o, dicho de otra manera, la cuestión del alma sólo puede situarse en *bb*).

15 En griego los tonos no se consideran como cortes presuponiendo un ilimitado, ya que no opera en absoluto tal presuposición. Un tono sólo tiene definición dentro de una determinada *harmonía*. Se supone que, por ejemplo, una lira está construida y afinada para sonar en una *harmonía* determinada. Cf. mi *Muestras de Platón*, 3.2.

Se ha hablado de la conexión de «tener alma» con ser relevantemente uno, y esto se ha relacionado con límite y final, es decir, con la muerte; relevantemente uno es aquello que muere, o sea, lo que tiene alma, lo viviente; viviente es aquello que muere. El argumento ya adelantado en el capítulo 5 de que el alma, precisamente porque su substancia es la muerte, no puede ella misma morir, se desplegará en el curso del diálogo en que, siendo el alma aquello por lo cual lo que la tiene es viviente, no puede el alma misma morir; no puede, porque tampoco es ella misma viviente; viviente es lo que tiene alma.

Ahora bien, independientemente de que nosotros ven-gamos mucho después (e incluso hayamos leído, hasta donde ello nos ha sido posible, ya muchos diálogos de Platón), lo cierto es que, para que el diálogo mismo acepte argumentar en el modo que acabamos de sugerir (como sí hará desde IOOb), se requerirán pasos cuyo sentido es poner en el cen-tro de la cuestión el estatuto mismo de *eídos* como tal. Ello

empezará con la renuncia a argumentar en el modo antes ejemplificado con los contrarios y el llegar a ser el uno a partir del otro, modo que trata directamente y sin más de cosas (modo, pues, por así decir, «natural» de decir), renuncia que se explicita en 96a-97b y que da paso al reconocimiento de un «otro». La palabra *noûs*, con la que, mencionando a Anaxágoras, se introduce esa alteridad, significa aquí, en efecto, tal como viene exigido por todo lo que hemos dicho, la presencia (en el modo en que ella sea posible) del *eîdos* como tal, el estatuto mismo de *eîdos* (cf. nuestros capítulos 9 y 10 a propósito de otros usos así de *noûs*). Por lo tanto, si a continuación viene la constatación de que la apelación al *noûs* no introduce principio alguno explicativo del acontecer de las cosas, ello no debe en manera alguna entenderse como reproche a Anaxágoras; la frustración que al respecto Sócrates registra en su propio pasado es fenomenológica; descubre algo fenomenológicamente válido; en efecto, el «qué es ser» no genera lo ente; no hay uno-todo; estamos en Grecia, no en el idealismo. La limitación (que no falacia) de Anaxágoras es que lo dicho no constituye modo alguno de en verdad mencionar (referirse a) el *noûs*; se formula la alteridad, pero no hay un decir en el que la misma, aun cuando sólo sea como substraerse, comparezca. Es entonces (a partir de 99d) uno de los momentos en que Sócrates emplea expresamente fórmulas en el sentido, por nosotros ya tantas veces interpretado, del *hypotithes-thai*. Se trata ahora de la *hypóthesis* efectuada precisamente con el carácter de tal; por lo tanto, es *bb* lo que está en juego. Por otra parte, Sócrates califica como «segunda navegación» el modo de decir ahora presentado; el que sólo pueda ser «segundo» responde a lo que acabamos de decir de que lo que hay es en todo caso ya las cosas y que la cuestión «qué es ser» solamente toma una distancia, no genera ni por pri-

mera vez encuentra lo ente; ahora bien, este carácter de «segundo» o de «el otro de los dos decires» aparece ahora marcado por la ya tantas veces estudiada estrategia con la que se pretende eludir la connotación de tendencia a la abolición de la diferencia.

¿Qué significan esas expresiones, gramaticalmente prótasis condicionales, formadas combinando el «neutro singular» del adjetivo «uno» con el verbo «ser», en su caso con la negación (*mè* como corresponde al carácter de prótasis condicional), expresiones que, desde 37c hasta el final del diálogo «Parménides», como «hipótesis» (ni siquiera se está de acuerdo en cuántas) encabezan respectivas tiradas «dialécticas»?; se encuentran traducciones del tipo «si uno es» o «si unidad es» (esto segundo autorizado por el uso del «neutro singular» de adjetivo para mencionar «el carácter o la condición de ...») o «si hay uno» o «si hay unidad» o incluso (haciendo girar el adjetivo hacia la condición de predicado nominal) «si [¿ello?, a saber: ¿qué?] es uno». Aquí, básicamente, no discutiremos sobre la traducción, sino sobre qué quiere decir todo ello (también, pues, qué debe querer decir la expresión que se adopte, si alguna se adopta, como traducción).

Sabemos, por de pronto, que en la base del diálogo de Platón en general está el hecho de que todo «es A» o «es B»

(por lo tanto todo «es») está presuponiendo un «qué es ser A» o «qué es ser B», lo cual induce un «ser A es ...» o «ser B es ...»; los «ser A» o «ser B» pueden ser relacionados unos con otros o generados unos a partir de otros en el proceso llamado *dihairesis*, y el que esta operación tenga carácter fenomenológico responde a que no es igual por dónde dividir, lo cual se ha mostrado como idéntico con el hecho de que la *dihairesis* misma supone y está regida por (y, por lo tanto, deja atrás) ciertas determinaciones. Dado que, en todo lo hasta aquí visto a propósito de Platón, el «ser A» o «ser B», con todas las matizaciones que en sus diversos momentos se han ido exponiendo, son el cómo habérselas con un A y el cómo habérselas con un B, es plenamente consistente el que las aludidas determinaciones siempre ya supuestas sean designadas como los nombres del saber en general habérselas, como *tò agathón* o la *areté*. La dinámica propia y específica del diálogo empieza cuando es una de estas determinaciones la que ocupa el lugar de A o B en el «ser A es ...» o «ser B es ...».

Hemos resumido esto último porque quizá en ello podamos encontrar un punto de apoyo para la cuestión planteada a propósito del «Parménides». En relación con la pregunta que hay en «ser A es ...», siendo A una de las determinaciones siempre ya supuestas, no sólo cabe el intentar dar una respuesta que luego se someta a examen en cuanto a su propia consistencia; cabe también, aun sin proponer en este momento una respuesta, simplemente ponerse en el caso de que la hubiese, y el examen consistirá entonces en explicitar cuáles serían las consecuencias de que hubiese una tal respuesta; «ser A es» significa entonces que el «ser A es ...» se cumple, que hay en efecto un «qué es ser A», una posibilidad de *akríbeia* en cuanto a si «ser A» es el caso o no. En cuanto a cuál de los nombres de la *areté* o de *tò agathón* es el

adecuado para un planteamiento de este tipo, hay que decir, en primer lugar, que no tiene por qué haber uno en particular que lo sea, pero también añadir por de pronto lo siguiente acerca del nombre «uno» o «unidad»: el que, en todo caso, se trata de un nombre de la *areté* o de *tò agathón* viene dado por las ya muchas explicaciones que hemos aportado acerca del saber habérselas como la capacidad de elegir por dónde cortar o dividir, qué va con qué y qué no va con qué no, qué es una cosa y qué, en cambio, un trozo o un agregado.

Así, pues, los «uno es» o «unidad es» o «hay uno» o «hay unidad» significarían que hay, en efecto, una posibilidad de *akríbeia* en cuanto a qué es y qué no es uno, en cuanto a si unidad es el caso o no, mientras que las correspondientes fórmulas con negación significarían que no hay tal posibilidad. A la vez, dado que la cuestión misma plantea una alternativa entre que unidad sea el caso y que no lo sea, esto es, entre lo que tiene el carácter de uno y lo que no tiene ese carácter (y, en efecto, hemos visto que sólo por cuanto de entrada estamos en que algo «es A» y algo «no es A» hay la cuestión de un «ser A»), el examen de las consecuencias de que haya o de que no haya la indicada posibilidad tendrá que referirse, por una parte, a las consecuencias que afectan a aquello de lo que se asume que tiene el carácter de uno y, por otra parte, a las consecuencias que afectan a aquello de lo que se asume que no lo tiene. Esto da cuatro arranques, pero, además, cada uno de ellos se efectúa dos veces, completadas en el primero de los cuatro por un tercer recorrido que considera conjuntamente el contenido de los dos anteriores.

«Uno» es, en efecto, un nombre de la *areté*, pero, tal como acabamos de ver, lo es sólo en virtud de consideraciones que incorporan algo de lo que se pone manifiesto en

el diálogo, no en uno determinado, no algo del contenido del diálogo, sino algo de lo que se pone de manifiesto en la forma de diálogo. Por lo tanto, hay precisamente metadiálogo en el hecho de adoptar ese nombre; no hay sólo una vocación metadialógica, como ya en su día se dijo que la hay en ciertas peculiaridades del nombre de la *areté* elegido, por ejemplo, en «República»; no es sólo eso, sino efectivo metadiálogo. Ello explica dos características del «Parménides»: una, que el tramo en el que se efectúan y despliegan las hipótesis, el tramo que habría que hacer corresponder con lo que es el núcleo básico de la forma de diálogo, no es sin embargo diálogo, sino más bien esquema sistemático (por ello mismo «completo») de diálogo, digamos: diálogo «en abstracto», modelo de diálogo, no efectivo diálogo; y, segunda característica, los procedimientos de sobredistanciamiento que hemos vinculado con la expresión del metadiálogo enmarcan aquí precisamente eso de lo que hemos dicho que es y no es diálogo.

9. ARISTÓTELES, SOBRE DIOSSES, ASTROS Y ESFERAS

Me permitiré de entrada dar por conocido cierto desarrollo fenomenológico ya muchas veces tratado referente a cómo el «de algo, algo», el vuelco o el llegar-a-ser, en cuanto que se vuelve relevante él mismo, aparece como distancia descualificada (entre «algo» y «algo») y, por lo tanto, des-limitada (se pueden siempre establecer nuevos «algo» antes, después y en medio), y a cómo es este el modo en que se ha constituido el tiempo en cuanto tal ilimitado y de suyo siempre igual, divisible igualmente por cualquier punto y entre cualesquiera dos puntos. Recordaré ahora que esto acontecido a propósito del tiempo aparece expresamente, en *Metaph. XII, 1071b5-11*, como la base para la demostración de que ha de admitirse por de pronto *ousía aīdios kineté* (digamos: «ser» con los caracteres de «siempre» y de «en movimiento»), donde el adjetivo *aīdios* califica no sólo, como es obvio, al sustantivo *ousía*, sino también y en especial a la *kínesis* significada en el a su vez adjetivo *kineté*. El argumento dice que, siendo en todo caso el tiempo algo «del» movimiento, la

mencionada ilimitación, la descualificación de las posiciones, el venir siempre de antes y seguir siempre después, requiere un movimiento que tenga precisamente esas características, lo cual a su vez exige una *ousía* del tipo dicho, ya que no puede haber movimiento que no lo sea de alguna *ousía*. El argumento no pretende demostrar (ni a Aristóteles podría ocurrírsele incluir en la tesis) que ese movimiento sea único o uno-total o el movimiento en el cual nace-perece cuanto nace-perece, etcétera; todo eso es idealismo, no pensamiento griego; en el ámbito del que ahora estamos hablando no hay en principio uno-todo. Por otra parte, es sabido que el argumento hace posible otro subsiguiente en el cual se demuestra que ha de admitirse *ousía akínetos* («ser sin movimiento») y a eso posterior me referiré también, pero por de pronto quiero demorarme algo en el tramo que llega hasta *ousía aídios kineté*. Es en el punto al que hasta ahora he llegado donde Aristóteles introduce la consideración de que las características requeridas para el peculiar movimiento que nos hemos visto llevados a admitir (ausencia de cualificación de las posiciones, continuidad, etcétera) sólo son cumplidas por un movimiento del tipo cambio de lugar y precisamente sólo por uno circular uniforme. Así, ese es el movimiento *aídios* y el movimiento de la *ousía aídios kineté*.

Es aquí donde suele entrar en juego la cuestión de qué papel desempeña en la argumentación (si desempeña alguno) el que cierta especulación griega trabajase en describir los movimientos visibles de los astros como composición de movimientos circulares uniformes mediante un modelo de superposición (o más bien intraposición) de esferas concéntricas. La cuestión del papel de esto en la argumentación de Aristóteles va junta con la de cuál es el carácter de esas especulaciones en sí mismas. Lo normal es que se las considere como observación astronómica empírica y que se quiera

diferenciar su contenido frente a las cuestiones de «estatuto ontológico». De hecho, Aristóteles se hace eco de esos trabajos a propósito de «si es uno o varios y cuántos» algo que para nosotros de momento son las *ousíai aídioi kinetaí* y de lo cual dejamos para más adelante discutir si pudieran ser también algún otro tipo de entidad; digamos ya, sin embargo, que, al designar esas investigaciones como distintas de las más propiamente suyas, Aristóteles no emplea caracterización alguna que rime con nuestra distinción de ciencia empírica frente a averiguación de estatutos ontológicos; lo que dice es que toma algo de aquel de los saberes «matemáticos» que es más próximo a la «filosofía», el cual es —dice— la «astrología» y lo es porque ella considera *ousíai aídioi aisthetaí* (es decir: *kinetaí*), mientras que otros saberes «matemáticos» no consideran *ousía* alguna. No es cuestión de repetir aquí lo que ya otras veces uno ha escrito sobre cómo no es ninguna casualidad el que la palabra griega *máthema* no tenga de suyo ninguna especial relación con un ámbito específicamente «matemático», de cómo esa palabra y toda su familia encierran la paradoja del aprender, de cómo la versión griega de esa paradoja impide cualquier intento de resolverla mediante un desdoblamiento en *a priori* y *a posteriori* y de cómo ello comporta que no sea posible la delimitación de un ámbito específico que sería el de lo «matemático» (cf. aquí mismo capítulo 4). No hace falta que entremos ahora expresamente en eso, porque podemos también aprovechar la ocasión para plantear la cuestión de otra manera, a saber: admitido que hablamos en lenguaje moderno y que, por lo tanto, nosotros no podemos evitar manejar esa distinción del estatuto ontológico y el contenido científico-observacional, de base empírica, preguntémonos qué hay de observación empírica en ese saber que Aristóteles ahora incorpora a su propia argumentación. Pues bien, en la opción por el

empleo del modelo de las esferas concéntricas para la descripción de los movimientos visibles de los astros no hay absolutamente nada de empírico; es estrictamente una decisión filosófica, y era ni más ni menos que eso ya antes de que Aristóteles, por el hecho de hacer suya esa decisión dentro de un contexto filosófico más amplio, incluyese consiguientemente en su propia exposición lo fundamental de los resultados de Eudoxo y Calipo. Esto es por completo independiente de cuándo y en qué condiciones fueron incorporados al texto ciertos pasajes del capítulo 8 de *Metaph. XII*, puesto que aquí de lo que se está tratando es de la consistencia teórica y argumentativa del texto, no de su génesis fáctica. Ni había ni hay ni hubo en momento alguno por parte de nadie motivo alguno para suponer que el modelo esférico fuese empírico-observacionalmente más adecuado que otros para la descripción de los movimientos visibles de los astros, en ninguno de los en principio dos sentidos que esto podría tener, a saber: que obtenga una correspondencia más exacta con los datos observables o que lo haga mediante un modelo más sencillo. Que la decisión es filosófica ya en Eudoxo y Calipo quiere decir no que pertenezca a una disciplina en vez de a otras, sino que los motivos de la opción por el modelo esférico no son otros que los que en definitiva se expresan en la argumentación de Aristóteles por la que se exige un movimiento circular uniforme. Para precisar esto, hemos de volver por un momento sobre esa argumentación con el fin de destacar lo que ella tiene de algo así como patrimonio común de la Grecia clásica.

Todo arrancaba de algo que, según ya dijimos, sucede con el «de algo, algo», con el vuelco o la distancia, por el hecho de que ella se vuelve relevante, esto es, aparece ella misma. Resulta difícil no recordar que a lo siempre ya supuesto y por lo tanto dejado atrás es inherente no compa-

recer sino perdiéndose, lo cual se describe no sólo con eso que dijimos de la distancia y la génesis de la des-limitación, sino también, lo que en el fondo es lo mismo, diciendo que el ámbito o el adónde al que se pertenece, en cuanto que en efecto tiene lugar como tal, es decir, se hace relevante en su misma constitución, esto es, en cuanto que hay una pretensión de fijación del *nómos* y por lo tanto una *pólis*, es a la vez remitido, mediante la producción de un espacio uniforme (el *nómos* es el mismo para todos y para todos los casos), a la ilimitación y por lo tanto a no ser ya ámbito alguno, y manifiestamente lo mismo que esto último y por lo tanto también que todo lo demás es el que el cambio de una cosa por otra en cuanto que es básicamente interno, esto es, constitutivo de la vida del ámbito o comunidad o adónde mismos, como reconocimiento de la distancia, por lo tanto del ser (esto esto, aquello aquello, tú tú, yo yo), constituye a la vez el espacio vacío, por de pronto interno, pero que, como espacio vacío, esto es, uniforme, acabará por comportar ilimitación y, por lo tanto, no-ámbito (la comunidad con intercambio interno es, en efecto, la misma que aspira al expreso reconocimiento del *nómos*). La situación que definimos como la Grecia clásica o arcaica-y-clásica es en todos estos aspectos y algunos más, inseparables los unos de los otros, aquella situación en la que la mencionada relevancia-pérdida está teniendo lugar, es decir, el resultado es todavía un resultado y no una obviedad. En este sentido Aristóteles es el último griego; el tiempo como ilimitado es, en efecto, el tiempo, pero, por una parte, no se lo puede dejar atrás como una obviedad, sino que ha de ser construido fenomenológicamente en un trabajoso proceso (*Phys. IV*) y, en correspondencia con esto, incluso una vez legitimada la noción, ésta ha de poder ser pensada en el sentido griego de la palabra «pensar», es decir, no ha de dejarse que simple-

mente se escape en lo indefinido, ingresando así en la obviedad, sino que ha de ser y esto quiere decir: ha de ser finitud. Esto es lo que se consigue con el movimiento circular, la *kínesis aĩdios* y la *ousía aĩdios kineté*. Si Aristóteles encuentra descripciones según el modelo del movimiento circular uniforme y las esferas concéntricas y hace uso de esas descripciones, es porque su propia especulación expresa, como acabamos de ver, una problemática constitutiva de toda la Grecia arcaica y clásica; y Eudoxo y Calipo se valen del modelo esférico, no por motivaciones empíricas, sino porque están en el mismo barco.

Empírico en nuestro (moderno) sentido sí parece ser de entrada el que haga falta un número u otro de esferas concéntricas e incluso los detalles del movimiento y posición relativa de cada una de ellas, siempre dentro de lo circular uniforme. Pero incluso en relación con estos puntos hay al menos dos consideraciones que hemos de hacer y que ponen de manifiesto la inadecuación hermenéutica del concepto de lo empírico.

Primera consideración: es esencial al modelo (y no producto de que el mismo haya de «llenarse» empíricamente) el que el número, concreción del movimiento y posición relativa de las esferas no puedan deducirse de ningún principio único, sino que las esferas sean una y la otra y la otra. Esto estaba ya en lo que dijimos de que no se busca un movimiento uno-total, sino sólo un movimiento *aĩdios*. A propósito de la connotación del ser griego aquí implicada, algunos solemos hablar de «irreductibilidad», concepto que contraponemos a aquel otro, básicamente moderno, cuyas dos caras (inseparables entre sí) son el uno-todo y la obviedad de la ilimitación; irreductibilidad significa pluralidad determinada, es decir, límites determinados; no podemos desarrollar aquí por separado este concepto, pero sí digamos que los

movimientos de los que ahora estamos hablando han de ser irreductibles tanto los unos a los otros como unos y otros a principio alguno común, y han de ser en ese sentido varios, y precisamente en un número y diversidad que no cabe pretender deducir de principio alguno único y común.

La segunda observación quizá no sea en el fondo sino la otra cara de la primera, tal como el uno-todo es la otra cara de la ilimitación del ámbito (es decir, del no-ámbito); lo que dice la segunda observación es que el carácter empírico comportaría que nunca podría quedar cerrada la posibilidad de que hubiese que introducir, por ejemplo, alguna nueva esfera (lo empírico es por principio infinito en detalle); en otras palabras: el «número» de esferas no sería en verdad número alguno, sino que sería infinito. Sin embargo, para el modelo griego es esencial que sea algún número, esto es, finito, aunque es igualmente esencial el que no pueda concluirse que haya de ser uno u otro.

Hablaremos, pues, de una pluralidad finita de entidades-esfera, y las llamaremos así con el fin de no tener que optar entre referirnos a las esferas en sí mismas y hacerlo a los astros que percibimos y cuyo movimiento describimos considerando cada uno de ellos como un punto de una esfera. Admitiremos que ambas cosas (la esfera y, donde lo hay, el punto) son un único fenómeno, a saber, la entidad-esfera; las entidades-esfera son, pues, las *ousiai aĩdioi kinetaí*.

Como es bastante conocido y textualmente evidente (otra cosa es cuáles sean las dificultades de interpretación y conceptualización), es una vez que se ha llegado a la indicada caracterización de las entidades-esfera como algo cuyo movimiento es *aĩdios* cuando de inmediato se reconoce la necesidad de admitir entonces algo que mueve sin moverse en absoluto ello mismo, argumentándose que un movimiento siempre igual, *aĩdios*, necesita un referente o motivo

siempre igual, es decir, inmóvil. No hace ninguna falta hablar de una cadena de motivos y motivos de los motivos ni alegar entonces que ésta no podría continuarse *in infinitum*; ningún papel desempeña esto en la argumentación aristotélica que tenemos delante; las entidades-esfera son requeridas por el fenómeno tiempo y el movimiento de ellas no puede tener otro motivo que algo que mueva sin ser móvil ello mismo. Cada entidad-esfera se mueve por algo que a su vez no se mueve. Enseguida se percibe textualmente que haber atribuido esto a cada entidad-esfera es sinónimo de haber atribuido a cada una de ellas *noûs*, no sólo en el sentido de que la entidad-esfera —digamos— percibe o intuye algo que en ese percibir o intuir actúe como motivo, sino ciertamente así, pero con el notable matiz de que lo que en ese *noeîn* la entidad-esfera percibe o intuye (*noeî*) no es otra cosa que el *noeîn* mismo por el que ella *noeî*, y esto no en el sentido, que a cualquier moderno se le ocurre enseguida, de que en esa autorreferencia esté todo, sino precisamente en el sentido de la distancia y la abstancia, de la *epokhé* y la *sképsis*, de la exención y el apartarse. Tenemos que ver dos cosas: por qué se da la sinonimia que acabamos de constatar (entre moverse por un motivo que no se mueve y tener *noûs*) y qué implicaciones ella tiene. Advirtamos antes de empezar que, en cualquiera de los momentos del pensamiento de Aristóteles en que a algo se atribuye *noûs* o de ello se dice que «tiene» *noûs*, no se dice en absoluto que *noûs* sea algo «de» o perteneciente a eso de lo que se dice que «tiene» *noûs*, que sea alguna cualidad o capacidad suya; *noûs* es simplemente *noûs*, y el tipo de referencia de cierto ente a ello designado por un «tener» no es tenerlo como propiedad o carácter.

Ya desde algo antes de Aristóteles, concretamente desde ciertos giros de Platón, *noûs* es palabra de la que se echa mano cuando se quiere hacer algo tan problemático como es

significar una presencia del *eîdos* mismo como tal. Problemático porque de suyo el *eîdos* no es lo que aparece, sino el aparecer de lo que aparece; no la cosa o lo ente, sino el en qué consiste que la cosa sea cosa o el ser de lo ente. Al respecto se ha dicho aquí algo en el capítulo 7; y en el primer momento en que Platón llama de alguna manera a la parte *bb* de la línea, el nombre es *nóesis*; y ya se ha expuesto cómo la subdivisión de *b* en *ba* y *bb* responde a que el *eîdos* sólo comparece en el continuado substraerse en el intento de su propia relevancia. Ese escaparse, en el que consiste el que el *eîdos* tenga lugar precisamente como *eîdos*, restituye el carácter de cosa, de ente, de lo que hay, a precisamente no otra cosa que la cosa; en el substraerse propio del *eîdos*, es cosa la cosa. Este substraerse, que tiene lugar en el *légein* en el que en efecto tiene lugar (que es el único en el que tiene lugar el *eîdos* como tal), no remite con ello del *lógos* a alguna otra parte, sino que es substraerse en el *lógos* mismo, porque no hay ninguna otra parte, ni nada tal que no sea precisamente en el *lógos* donde tenga lugar. Citamos esto aquí porque en uno de los dos contextos (aparte de *Metaph. XII*) de Aristóteles especialmente importantes para *noûs* es relevante el que, cuando se está hablando precisamente de «tener *lógos*», sea parte imprescindible el *noûs* y de él se diga que es *áneu lógou*, con lo cual tampoco aquí se está remitiendo a parte otra alguna, fuera del *lógos*, ni hay parte alguna tal; que es *áneu lógou* quiere decir que es, no en otra parte que en el *lógos*, porque no hay otra parte, una presencia en el modo del substraerse, y lo es porque es presencia del *eîdos* como tal, *eîdos* del *eîdos* mismo. También en este mismo contexto (*Eth. Nic. VI*), en el que se trata de «tener *lógos*», aparece cómo el substraerse propio del *eîdos* deja que la cosa sea cosa. Se ha producido, en efecto, en el examen del «tener *lógos*», una composición de dos y dos términos, *epistéme* y *sophía* por un

lado, *tékhnē* y *phrónesis* por el otro, pero enseguida se trata en verdad de cinco términos, si bien el otro, *noûs*, propiamente no se añade, sino que es lo que por una parte explícitamente diferencia *sophía* frente a *epistéme* (la segunda se basa en el *eîdos*, pero no lo reconoce como tal) y, por otra parte, si bien de manera no proporcional, enfrenta *phrónesis* a *tékhnē*; de manera no proporcional, porque de lo que se trata ahora es de que el *noûs*, en cuanto el substraerse que constituye la presencia del *eîdos*, a la vez deja que la cosa sea la cosa, y, en efecto, la *phrónesis* comporta orientación en la situación irreductiblemente singular: «el *noûs* tiene que ver con los extremos, tanto por un lado como por el otro, y de los primeros y últimos límites [i. e., tanto del *eîdos* en cuanto tal como de eso mismo en cuanto que su substraerse es el tener lugar la cosa en su singularidad irreductible] hay *noûs*, no *lógos*» (1043a35-b1), donde el «no *lógos*» debe ser interpretado en la línea de lo ya dicho. Si tenemos en cuenta que *sophía* es algo que sólo en un sentido sumamente problemático puede atribuirse al hombre y que es en cambio propio del dios, mientras que *phrónesis* es precisamente lo que sí se reclama para el hombre, se entenderá que lo que acabamos de decir, como tantas otras cosas griegas comentadas en otras partes, es, por parte del dios, a la vez una autosuficiencia óntica y (precisamente por ser tal, pero de algún modo en contradicción con ello) una insuficiencia ontológica, y ambas cosas precisamente en la confrontación del dios con el mortal, pues es precisamente en su aplicación mortal, no en la inmortal, (en *phrónesis*, no en *sophía*) donde el *noûs*, el *eîdos* como tal, se ejerce en su condición de substraerse y con ello dejar que no otra cosa que la cosa sea cosa.

Dicho todo esto, de nuevo, ¿por qué el atribuir a cada entidad-esfera el moverse por algo que a su vez no se mueve equivale a atribuirle *noûs*? La respuesta inmediata es que

cualquier movimiento que tuviese por motivo un determinado *eîdos* tendría en ese *eîdos* también su límite y no podría ser el movimiento que siempre sigue y sigue siempre igual. Dado que un determinado *eîdos* comporta a la vez una determinada *hyle*, la interpretación del *noûs* como el *eîdos* del *eîdos* mismo lo interpreta también como lo único a lo que puede llamarse *ousía áneu hyles*, pues, al no haber un *eîdos* determinado, sino sólo el *eîdos eîdos*, tampoco hay *hyle* alguna, sino sólo el substraerse inherente al *eîdos* como tal. Por otra parte, al dar esta interpretación del «tener *noûs*», estamos manteniendo lo dicho de que el *noûs* nunca es algo «de» ni «perteneciente a» aquello de lo que se dice que lo tiene. En ese «tener» hemos reconocido de paso una ambigüedad que se desdobra de manera disimétrica; el dios tiene, el hombre carece de, ambos tienen en el sentido de que, en cambio, la planta o el animal ni siquiera carecen de. Se habrá notado que con esto estamos llamando «los dioses» a las entidades-esfera y asumiendo que cada una de ellas es en su caso «el dios», a saber, «el dios del caso». No se nos oculta que a veces la traducción más obvia o más legible en la lengua de llegada completa, por ejemplo, la referencia de un *hoûtoi* o algo así introduciendo un plural de un sustantivo por el que otras veces se traduce *noûs*; así surgen coletazos de las históricamente famosas «inteligencias de las esferas»; vidrioso proceder, por cuanto con él se introduce un término muy marcado sin que exista correspondencia alguna para él en el original, es decir, como si fuese sólo para hacer posible la consistencia gramatical. Aquí hemos adoptado de entrada (y sin perjuicio de que debamos reconocer que ciertas ambigüedades son esenciales al texto y al fondo mismo de la cuestión) otra lectura, la cual es siempre compatible con el texto y entendible en él sin añadir cosa que en él no esté, aunque quizá no siempre dé lugar a una posible traducción estándar

(pero la traducibilidad en este sentido no es un criterio de interpretación). Una vez que hemos dicho que las entidades-esfera son los dioses y que cada una de ellas es en su caso el dios, parece consecuente (con la interpretación y con el texto mismo) asumir que el *noûs*, en cambio, no es ni dios, ni un dios, ni el dios, ni Dios, sino lo que en griego, partiendo del uso de la palabra *theós* («dios») que hasta aquí hemos efectuado, se diría *tò theîon*, con el conocido uso del llamado neutro singular de un adjetivo, substantivado, para significar el carácter o la condición de ..., es decir, en este caso, lo que hace de un dios un dios. Se emplea *noûs* como *singulare tantum*, aunque en rigor no lo es; precisamente el tratamiento como *singulare tantum* no es una tesis de unidad frente a pluralidad (que sería el empleo afirmativo en singular y negativo en plural), sino que excluye la cuestión; en plural, o en singular genérico, aparece, en cambio, *ousía akínetos*, lo cual, si ejerciésemos la desgraciadamente frecuente aberración de traducir la referencia en vez de la significación, daría una nueva oportunidad a las «inteligencias», ya que, en efecto, en el texto la referencia pretende ser la misma de *noûs*, aunque la significación no lo sea; de hecho, una vez más se trata de un número gramatical neutralizado: *ousía akínetos* no tiene más remedio que poder estar en plural o en singular genérico porque es un término al que se llega mediante *ousía aídios kineté* y ya hemos dicho por qué esto último ha de ser en número determinado, finito y no deductible. Incluso debería quizá decirse que ese *ousíai akínetoi*, denominación más indirecta, protege en cierta manera a *noûs* frente a la cuestión singular-plural, procedente de la gramática y, sin embargo, impropio aquí.

En lo dicho se apunta ciertamente a que *noûs* en *Metaph. XII* y la misma palabra en *Eth. Nic. VI* y en *De an. III* no sólo son la misma palabra con el mismo significado nomi-

nal, sino que son lo mismo, esto es, ahora sí, misma significación y misma referencia. Queda para otra ocasión el defenderlo de manera más explícita.

Hacia tiempo que había quedado claro (y también aquí se ha dicho) que eso de que la *nóesis* del *noûs* sea *nóesis* de no otra cosa que la *nóesis* misma significa en efecto el carácter de *sképsis* o *epokhé* o exención, y no nada del tipo de que conociéndose a sí mismo conoce todo, etcétera. Aristóteles elige las palabras *theós* y *tò theîon* para algo para lo cual en principio serían válidas también, incluso sin diferencia de significado relevante aquí, *dáimon* y *tò daimónion*; decimos esto sin duda para recordar la aparición de *tò daimónion* cada vez que sin eso Sócrates se dejaría llevar a una plasmación positiva de la norma, por lo tanto su aparición para mantener en pie el carácter de *sképsis* o *epokhé* como el genuino constitutivo de la norma misma; pero, con o sin Sócrates y con *theîon* o con *daimónion*, ese es en todo caso un motivo constante en el corpus griego.

Damos por entendido lo que tantas veces hemos tenido que recordar de que el «saber» griego es el ser-capaz-de-habérselas-con y de que ello es así porque el habérselas-con, el manejar y servirse-de, es reconocimiento del ser propio de la cosa (sólo corta el que «sabe por dónde» cortar, etcétera); esto motivaba el que en principio y de manera general, para el tipo de cuestiones que a propósito de «saber» se han desarrollado en nuestras discusiones sobre Platón, aquí y en otras partes, no fuese relevante el que «saber» fuese *epistéme* o *tékhne*; los propios textos que seguíamos pasaban a veces de una a otra de estas palabras sin razón alguna de fondo, y lo mismo podía extenderse en gran medida a otras palabras para «saber». Debemos añadir ahora al respecto algo importante: incluso cuando, ya más allá de Platón, pero aún dentro de la Grecia clásica, se establezca, no en la lengua, sino para propósitos específicos en un determinado discurso, una distinción sistemática entre, por de pronto, *epistéme* y *tékhne*, de todos modos la diferencia que con ello se

querrá significar seguirá siendo algo interno a la mencionada noción griega de «saber» y seguirá debiendo entenderse como una distinción que cabe establecer desde aquella misma noción, sin nada que ver, por lo tanto, con cuestiones a las que luego se prestará el uso neológico de esas palabras. La distinción, en efecto, interna a la noción griega de saber y al uso griego de las palabras, consiste en lo que a continuación vamos a decir. Hasta aquí el *poiên* (producir) es el andar-con y habérselas-con en el cual cada cosa es lo que es y que, en ese sentido, «hace ser» las cosas; por eso, siendo el *légein* (el «decir») no otra cosa que el juntar-separar en el que consiste ese andar-con y habérselas-con, la búsqueda de un nombre para el «dicente» excelente había ido a parar en *poietés* en un sentido en el cual lo que éste produce o «hace» no es lo que nosotros llamamos la obra o el poema, sino que es la cosa; mientras esa siga siendo la situación, podemos considerar que el zapato es producido como tal en el pisar seguro y que es quien porta zapato el que lo produce como zapato; por así decir: no hay un producir específicamente productivo. Fue este punto de vista el que nos llevó alguna vez a preguntarnos si el excelente constructor puede construir la morada del tirano, y a decir que quizá desde Platón hubiese que responder que no, porque, desde el punto de vista de un andar con las cosas que sea reconocimiento del ser propio de las mismas, no se aloja al tirano en una morada, sino que, a lo sumo, se lo encierra en una mazmorra. Ahora bien, la cuestión misma no puede ni siquiera plantearse sin con ello estar ya pensando —y de ello se hace cargo Aristóteles— la quizá (sólo quizá) separabilidad de dos términos: por una parte el ser capaz de construir la bella morada, por otra parte el discernir si prefiero hacerlo o no hacerlo. El problema lo es por cuanto ambos siguen siendo —también en Aristóteles— saber en sentido griego, en

ambos el ser capaz de hacer o no hacer consiste en el reconocimiento de cosa y por eso el saber es capacidad de hacer o no hacer. Así, el primero de ellos, el que capacita para construir la morada, es desde luego entendido como la presencia (*eídos*) en la «mirada» del constructor, presencia y mirada que son las que hacen de éste el constructor; el ser de lo construido es, como todo ser, *eídos*, sólo que en el modo particular de *eídos* no según tiene lugar en la cosa sin más, sino según tiene lugar en una mirada; a este modo de ser (esto es: modo de que tenga lugar *eídos*) se lo llama ahora *tékhnē* (lo ente en cuestión se llama «ente por *tékhnē*», esto es, ente en el modo de ser que llamamos *tékhnē*) y este mismo nombre, *tékhnē*, originalmente nombre de saber, es el que ahora se reserva para el modo de saber ahí implicado. Nótese que en lo que acabamos de decir se ha producido, aun dentro de la noción griega de saber, un desplazamiento en lo que se refiere a de qué es saber el saber o a quién tiene el saber acerca de esto o aquello; se ha hablado, en efecto, de un *eídos* principio rector en cuanto presente en la mirada del constructor, lo cual comporta que, en este modo de ser y de saber, quien «hace» el zapato ya no es el que porta zapato, sino el que lo hace. Estamos, pues, ahora sí, no sólo todavía dentro de la noción de saber en general como producir, sino, incluso dentro de esa noción general de saber, también en que ya sí hay la noción de un saber que podemos quizá llamar específicamente productivo. Incluso es notable el que, para reconocer este saber, no hemos podido quedarnos en el reconocimiento de ese y el que no es ese, sino que en verdad estamos ya en tres, pues la noción de un saber específicamente productivo ha aparecido a una con la distinción, inseparable de ese saber, entre la capacidad de hacer y el discernimiento sobre si hacer o no hacer. El modo de ser en el cual el *eídos* es *eídos* pura y simplemente en el modo en

que lo es en la cosa misma se llama ahora *phýsis*. En cuanto al discernimiento sobre si hago o no hago la casa incluso una vez admitido que estoy capacitado para hacerla, el término para ese discernimiento (esto es: para ese ser) es *prohaíresis*, y el correspondiente nombre de saber es *phrónesis*.

Ya se ha dicho algo en otras partes¹⁶ acerca de cómo la consideración, con la que acabamos de encontrarnos, de una pluralidad que no lo es de *eíde*, sino de modos en que el *eídos* es *eídos*, arranca a una posible trivialización cierto modelo del que de alguna manera se hace uso en la construcción del diálogo de Platón. Sigamos ahora un poco más adelante en esta línea, aunque sólo sea para dejar constancia de las aclaraciones que al respecto resultan de lo que en el capítulo 9 se expuso a propósito de *noûs*. Lo que en nuestro actual capítulo ha aparecido como la distinción entre un producir específicamente productivo y otro que no lo es era allí, en la referencia al libro VI de *Eth. Nic.*, la distinción entre dos lados en cada uno de los cuales había dos términos, en uno *epistéme* y *sophía*, en el otro *tékhne* y *phrónesis*. La distinción entre los dos lados no es en manera alguna aclarable con la distinción moderna entre lo cognoscitivo y lo práctico, porque ésta connota inevitablemente que el primer término precisamente capacita para decidir y lo hace neutralmente, esto es, tanto para decidir lo uno como para decidir lo otro, mientras que en griego cualquier saber (específicamente productivo o no) es saber cómo tratar, qué hacer y por dónde cortar. La diferencia entre los dos lados habrá de entenderse más bien a partir de las dos caras que ya en el capítulo 9 atribuíamos a la irrupción del *noûs* que daba lugar a la diferencia entre los dos términos de cada uno de

los dos lados, lo que allí expresábamos diciendo que la presencia del *eídos* como tal, el *eídos* del *eídos* mismo, que diferencia *sophía* frente a *epistéme*, en cuanto que es abstraerse, es a la vez (ello mismo, el *noûs* mismo) el dejar que no otra cosa que la cosa sea la cosa, lo que hay, lo ente, y constituye con ello la capacidad de decidir en la situación singular, la *phrónesis* frente a meramente la *tékhne*.

16 En particular en mi *Muestras de Platón*, subcapítulo 6.1.

11.1

Quizá podamos parafrasear el comienzo de Píndaro O .II en palabras como las siguientes: hay tiempos o momentos en los que es de los vientos de lo que los hombres tienen mayor necesidad, y hay tiempos o momentos en los que es de las aguas del cielo, pluviales hijas de la nube, de lo que más requieren; pues bien, si lo que ocurre es que a alguien le va bien por su esfuerzo, entonces los cantos, que suenan como miel, los cantos, esto es, el principio de ulteriores decires, eso es lo que tiene lugar y es prenda de grandes excelencias. Con esto estamos en el verso 6. No ha terminado la figura que en verdad queremos comentar, pero debemos ya llamar la atención sobre algo: el empezar tocando en puntos diversos de un amplio espacio (unos momentos, otros momentos, momentos en los que ... y momentos en los que ...) para finalmente ir a parar en uno que será el hilo del que se tire, es procedimiento al que sólo muy tardíamente (en el siglo XX) los estudios pindáricos dieron un nombre antes

perteneciente a otros territorios y que desde entonces hizo fortuna en este; es la palabra *priamel*¹⁷; si los estudiosos se vieron llevados a tematizar este procedimiento (y, por lo tanto, a ponerle un nombre), es porque en el canto tiene un peculiar papel la referencia motivante a un acontecimiento singular (en cierta manera anecdótico) y porque este peculiar papel favorece también un peculiar modo de producir la referencia misma; y esta conexión no se puede contemplar quedándonos en el punto al que hemos llegado, puesto que el *priamel* ha conducido en el ejemplo hasta los cantos, cuando lo cierto es que la concreción de la referencia que con ese procedimiento se pone en marcha llegará en el mismo ejemplo hasta Hagesidamo.

Debemos, pues, pasar ya a una inicial caracterización más amplia del rasgo al que queremos referirnos. El acontecimiento singular, la situación anecdótica, está destinado en el conjunto del canto a ser el punto del que se arranca en una disposición que es el canto mismo y que señala hacia aquello que, sin embargo, siempre ya ha quedado atrás, el «lo mismo» de que el que esto sea esto es lo mismo que el que aquello sea aquello¹⁸; en virtud de esta orientación, el propio acontecimiento anecdótico ha de ser mencionado ya inicialmente de manera que anuncia su papel. A este respecto, el que en el comienzo de O.7, del cual y de su relación con el símil homérico se ha tratado ya en otras partes¹⁹, el fondo de

17 Materialmente, la palabra se había constituido tiempo atrás (y para otras cuestiones) por deformación alemana del latín tardío *praeambulium*. En alemán el género gramatical es el femenino o el neutro; en castellano, donde el (poco) uso hasta ahora dado es vacilante en este punto, adoptaremos aquí (casi por sorteo) el masculino.

18 Cf. mis *El saber de la comedia* (2005) y *El decir griego* (2006).

19 Cf. mi *El decir griego*, capítulo 5.

la cuestión esté tan nítidamente logrado es a la vez el motivo de que precisamente en aquel comienzo sea más que problemático delimitar un *priamel*.

Consideraremos ahora, en cambio, otro comienzo, el de O.I, donde el *priamel* está muy definido y no sólo por esto es muy marcado, sino también por cuán lejos se remonta; la oda empieza con algo cuya paráfrasis podría ser que el título de máximamente excelente se reconoce al «agua». Se nos suele decir que esto no tiene nada que ver con cuestiones «físicas» o «cosmológicas», lo cual es cierto en el más seguro de los modos de ser cierto, a saber: ser vacío; pues sencillamente no hay en el momento histórico que nos ocupa una especificidad de lo «físico» o «cosmológico» frente a otros planos; tampoco el «agua» cuya nominación se atribuye a Tales de Mileto es nada específicamente «físico» o «cosmológico». En cuanto a que el comienzo de O.I pudiese no tener nada que ver en general con aquellos decires griego-arcaicos en los que se busca un nombre que pudiera apuntar a lo primero, a lo que siempre ya ha quedado atrás, las palabras inmediatamente siguientes en el canto parecen querer desmentir tal ausencia de relación (a entender en todo caso como relación a través de la cosa misma, independientemente de si hay o no influencia, y cuál, de un decir sobre otro). Heráclito hizo uso del nombre «fuego» y las palabras de Píndaro O.I que siguen inmediatamente al «agua» nombran el oro para de él decir que, como fuego, en la noche, brillando sobresale en medio y por encima de ..., a saber, de la riqueza; el canto enfatiza, más aún que los fragmentos de Heráclito, aunque se trate de algo importante también en Heráclito, la excelencia como distancia.

El carácter ex-cesivo y extra-vagante que acabamos de detectar en el comienzo de O.I tiente los límites del *mélós*. Lo

mélico es el artificio para, con todo, señalar hacia lo que de todos modos siempre ya ha quedado atrás; no es la pretensión de nombrarlo (referirse a ello), ni siquiera con nombres puntuales y coyunturales. Ya muchas veces se ha explicado, y desde claves muy diversas, cómo la referencia al «lo mismo» (ya la describamos como pretensión de fijar el *nómos*, esto es, como el proyecto *pólis*, ya como centralidad del intercambio interno, ya como decir que es relevante en su misma condición de tal) comporta un aplanamiento o nivelación (esbozo de un espacio uniforme, reducción). El canto asume este riesgo, y por eso, una vez que a través del priamel se ha situado el punto de arranque en Olimpia-Pisa, donde ha ocurrido la victoria de Hierón (o al menos la de su caballo Ferenico), todo lo que, arrancando de ahí, se dice está instalado en la cuestión de la posibilidad de un decir que, siendo en verdad decir, incluso siéndolo en manera relevante, sea engañoso. Ya muchas veces se ha expuesto cómo en Grecia el decir tiene como «dicho» en principio la cosa (no un «dicho» que luego pudiese concertar o no con la cosa), por lo cual ocurre que (a) el problema es el de cómo puede entonces un decir, siendo decir, a la vez no ser decir cosa, o, dicho de otra manera, cómo puede, siendo decir, a la vez ser no decir, y que (b) incluso este problema se plantea no (o no en primer término) por la trivialidad de que a veces nos equivocamos, sino más bien como inherente a la cuestión de un decir en el que lo relevante es la condición misma de decir y la interna posibilidad del engaño aparece precisamente por el hecho de que a la relevancia de algo es inherente la posibilidad de lo contrario, de modo que es precisamente en el decir relevante como tal donde es interna la posibilidad del engaño. En O.I esta cuestión, que será expresamente mencionada en los versos 28-36, domina la marcha ya desde antes, desde el momento

mismo (verso 24) en que, partiendo de Pisa, se entra en una amplia trayectoria que conducirá de nuevo a allí. Ya entonces (versos 24-27) la «caldera» se adjetiva como «pura» y se pone en relación con Cloto, es decir, Pélope nació ya (hombro peculiar incluido) tal como Posidón se enamora de él. Queda, pues, ya determinado (aunque sólo se dirá después) que el banquete dado a los dioses en casa de Tántalo habrá sido totalmente correcto, como también está dentro de lo correcto el que con ocasión del banquete Posidón se haya llevado consigo (haya raptado) a Pélope (más tarde Zeus hará eso mismo con Ganimedes). El posterior castigo de Tántalo será por otras razones. Pélope volverá y hará uso de la gratitud de Posidón. Etcétera, casi todo ello implicando (ya desde el comienzo de la historia, insistimos, pero expresamente a partir de cierto momento) tacha de engaño contra la versión trivialmente recibida. En todo caso, el riesgo del engaño reside en ni más ni menos que aquello mismo en lo que consiste que haya presencia, ruptura del permanecer oculto (por lo tanto precisamente permanecer oculto, que sólo comparece rompiéndose, en su misma ruptura). En efecto, es precisamente en *kháris* (verso 30) donde radica el deslizamiento hacia el engaño. Lo que significa *kháris* ha sido analizado desde nuestro tiempo con apoyo en cierto *Geist* kantiano²⁰ y a la vez como la presencia o el ser, tal como en efecto reiteradamente se ha empleado la conexión entre el filosofema kantiano de lo bello y la ontología griega para entender por qué a menudo tenemos que traducir por términos pertenecientes a nuestro ámbito semántico de belleza palabras griegas que en griego significan ser. La ambigüedad de presencia y engaño es inherente a la destrivialización. En

20 Cf. mi *El decir griego* (2006), capítulos 2 y 4.

lo trivial no hay amenaza de engaño, porque tampoco hay ser ni presencia ni verdad. El ser comporta una maravilla, un *thaûma* (verso 28), en el cual arraiga el despiste. Éste es el abstraerse inherente a *thaûma* y *kháris*, abstraerse que deja de nuevo la figura en lo trivial.

El motivo de *kháris* como a la vez el origen del engaño se presenta en N.7 mediante la contraposición de dos figuras de héroes homéricos. La *Iliada* y la *Odisea* caracterizan de manera general y reiterada a Ayante Telamónio como, después de Aquiles, el hombre individualmente más relevante del campo aqueo ante Troya, y, sin embargo, no sólo será Ulises quien se quede con las armas de Aquiles, sino que ya en la *Iliada* misma lo de Ayante es todo muy parco, en contraste con la brillantez del despliegue en torno a Ulises. Pues bien, el canto coral mismo (N.7.20-30) hace notar que son precisamente aquellas características que hacen del decir de Homero presencia de la cosa (nosotros diríamos: que lo hacen bello) las que instauran el engaño; la *sophía* misma (verso 23) engaña; la *alátheia* (verso 25) es su propia pérdida.

11.2

Nada de lo que hemos dicho ha sido dicho aquí de manera tal que determinadas «posiciones» hubiesen de atribuirse a un «pensamiento» que de alguna manera se expresase también en el poema. Nuestro discurso, el de nuestra contemporaneidad, tiende, sin embargo, a ver así todo lo que se encuentra en la interpretación: Fulano pensaba así, Zutano, en cambio, de tal o cual otra manera. Y lo peor no es todavía esto, sino el que además tal enfoque se considera como el alternativo frente a tomar el canto del coro pindárico como no otra cosa que aquello que evidentemente, con evidencia

que para nosotros es trivialidad, él es, a saber: en el epinicio, cumplir el encargo de celebrar a un vencedor y su entorno.

En efecto, algo que nosotros designamos como celebrar, alabar, *praise*, *preisen*, es el carácter y sentido constante del tipo de canto que ahora nos ocupa, el cual no se entiende si no es con ese sentido; pero, para ver que esta tesis es todo lo contrario de una afirmación de intranscendencia del canto, se necesitan algunas aclaraciones sobre qué es en el presente contexto celebrar, alabar, *praise*, *preisen*.

Antes recordemos que ya muchas veces ha quedado claro cómo, en el acontecer de los géneros griegos, el género tiene un sentido que no debe tomarse ni por una «posición» del cantor ni tampoco por una actitud o «modo de pensar» que de alguna manera fuese inherente al género mismo. Nadie puede presumir de que sabe cuál es la «opinión» de un tal Aristófanes (ni tampoco algo parecido a una «opinión común» de la comedia) sobre cuestiones de la guerra contra Esparta o sobre Sócrates; la comedia ática «antigua» es imprescindible para que pueda existir Sócrates, no para que puedan existir Ánito y Meleto; y no hay contradicción (o, si se prefiere decirlo así, no hay otra contradicción que la inherente a la cosa misma) en que el mismo *dêmos* que da el primer premio a «Los acarnienses» sea el que, casi al mismo tiempo, decide reforzar el dispositivo de guerra.

Dicho esto, que el canto del tipo al que pertenecen los epinicios tiene por carácter *praise* o *preisen* es lo mismo que el que ese canto arranca de la referencia a un acontecimiento particular y a una figura individual. Dado, en efecto, que se trata de canto, esto es, de decir relevante, la cosa particular aparecerá en su irreductibilidad; en cuanto a lo que esto tenga que ver con que desde la referencia a la cosa se arranque en la dirección de los dioses y de los hombres, en dirección al ser-dios del dios (no el dios) como lo mismo que el

ser-hombre del hombre (no el hombre), hay que recordar que el moderno «todo está vinculado con todo» (sólo hay una cosa, porque tras cada mota de polvo está todo) es sinónimo de que nada está vinculado con nada (pues, si todo está vinculado con todo, entonces no hay vínculos determinados, es decir, no hay vínculos); lo que es diferente es que el ser de cada ente, la presencia de cada presente, remita no a «el todo de lo ente» o «la totalidad», sino a la distancia o la abertura del «esto es esto por lo mismo que aquello es aquello», de modo que tras el ser de cada ente no hay un «todo» del tipo «noche en la que todos los gatos son pardos», sino que cabe preguntarse fenomenológicamente qué hay.

Con lo dicho de *preisen* y *praise* parece tener algo que ver el que buena parte de N.7, después de la ya comentada mención de Ayante Telamonio y Ulises, parezca tener un carácter de autojustificación por el hecho de que en algún canto anterior (que algunos incluso identifican con el peán 6) supuestamente el coro pindárico no hubiese alabado, sino, por el contrario, vituperado. Sea o no cierta esta vinculación a un suceso de hecho, la autojustificación tendría que referirse a la posibilidad misma del vituperio en el canto coral, no a las conexiones locales de la figura afectada, aunque ésta sea Neoptólemo, que en efecto tiene algo que ver con Egina. En este sentido no es casual que la parte en cuestión del canto venga después de la ya citada contraposición entre dos héroes homéricos, en la que ni por asomo se cuestiona la excelencia del uno ni la del otro, sino que lo que se hace es, por así decir, escenificar en una dualidad de figuras lo aquí ya dicho de que es la propia *kháris* la que comporta la *se-duc*ción y, por lo tanto, es la propia *sophía* la que *se-duce*. Sobre los versos que vienen a continuación, 31 y siguientes, pendan dudas textuales importantes. El canto nos dice, recogiendo una alusión hecha ya antes de la mención de Ulises y

Ayante, que el reconocimiento de *timá*, en definitiva la presencia (engaño incluido en los términos ya sugeridos), tiene que ver con que la figura se cierre o complete, esto es, con el haber muerto, y se implica en ese reconocimiento a un dios; debido a las indicadas dudas textuales, no es posible saber si la concreción de la figura divina aclararía la inmediatamente posterior ubicación en Delfos, e igualmente subsiste la duda, también por problemas textuales, sobre de quién se dice que «va» o que «van» a allí. En todo caso, allí está Neoptólemo, para cuya muerte, ocurrida allí mismo, se sugiere una relación con su actuación en el saqueo de Troya. El coro no se retira de esta última afirmación; y mantiene que a Neoptólemo le tocó lo que le tocaba; sólo que de ello se da en los mismos versos una interpretación doble (o, al menos, para nosotros doble): no de cualquiera se requiere que sea muerto precisamente en Delfos y allí, en cuanto muerto, permanezca.

11.3

En P.3.47-60 se nos pone ante el caso del médico cuya arte sobrepasa hasta tal punto lo habitual que llega incluso a plantearse la posibilidad de arrebatar a alguien a la muerte. Lo que queda claro no es en especial que ello sea imposible, sino más bien que es indecente; es imposible por su carácter de extrema indecencia. No es esto un juicio que se haga sobre tal o cual pretensión, sino que el preterir la muerte es la raíz misma no de cierta indecencia, sino pura y simplemente de la indecencia, lo cual sólo se entiende a partir de lo que hemos expuesto sobre cómo tomar el hablar «de» la muerte, sobre la aporía de referirse a algo que no puede tener el carácter de acontecimiento alguno que se sitúese en

algún ahora, la aporía, pues, de la ruptura del «ahora ... y ahora ... y ahora ...», la no reductibilidad del advenir al ahora, el advenir mismo en su irreductible condición de tal, *tò méllon*²¹, asunto reiteradamente relacionado (por de pronto en O.2 y P.3) con la ambigüedad de «la riqueza» y el doble papel de «el oro». Empezaremos por este último: el carácter del oro como brillo que a la vez se subtrae, como la presencia en cuanto a la vez profundidad y consistencia, transita internamente hacia su carácter de traducción de las cosas a una medida común y de tendencial producción de un espacio o elemento común, pues reiteradamente hemos visto (a propósito de *nómos-pólis*, del intercambio relevante, del decir excelente) cómo precisamente la relevancia de la irreductibilidad incoa el espacio de la reducción, etcétera. Igualmente la «riqueza» no es sino las cosas a esa luz de la suma de unas y otras y otras, que resulta del vuelco en curso que acabamos de recordar. Lo que ocurre es que la riqueza y el oro sólo mantienen este carácter mientras, en efecto, lo que el uno y la otra son siga teniendo su raíz en el otro lado, esto es: mientras la uniformidad del ahora y ahora y ahora no ha quedado abandonada a sí misma, no se ha vuelto obvia, sino que es relevante porque sigue siendo el resultado del substraerse que *tò méllon* es. No es, pues, que Asclepio se deje sobornar; no es esta la relación que su transgresión tiene con el oro y la ganancia (P.3.54-56); lo que ocurre es que la propia (no-)presencia que es *tò méllon* genera un espacio uniforme y, al hacerlo, empuja la transgresión, la cual, a la vez, se siega la hierba bajo los pies.

El que de la presencia sea constitutivo el haber quedado algo ya atrás, se formula en O.2 como la distancia de Zeus y

Crono. No hay un instalarse en el reino de Crono, sino que sólo se es capaz del movimiento de ida y vuelta; por eso, en definitiva, quien está por encima tampoco es Crono, sino la mediación del uno al otro, esto es, Rea. Lo mismo se significa en P.3 por el hecho de que Quirón, el centauro-sabio instructor de Asclepio, es algo o alguien que ya no está, a quien no cabe acudir, por lo cual no queda sino referirse huidizamente a una «madre» que puede ser Rea, como puede también tener otros nombres.

Quirón, hijo de Crono, es a la vez caracterizado como un «centauro» (P.3.45) y, sin embargo, no comparte ni el carácter desafortado ni tampoco el origen parental de los llamados colectivamente «centauros», que son la descendencia de Centauro, el cual a su vez ha nacido por el hecho de que Ixión ha dejado preñada a una nube que Zeus ha puesto en el lugar de la por Ixión molestada Hera (P.2.21-48). La peculiaridad es aquí la caracterización de cierta figura individual y de cierta clase como si no tuviesen nada que ver la una con la otra y a la vez insistiéndose en «los centauros» como la clase a la que, sin embargo, de alguna manera pertenece Quirón («el más *dikaios* de los centauros», *Iliada*, XI.832).

21 Cf. mi *El decir griego*, capítulo 5.

12. APÉNDICE ESQUÍLEO (PÁTHEI MÁTHOS)

El texto que vamos a comentar es el primer canto del coro en la tragedia de Esquilo conocida como «Agamenón», si entendemos la palabra «canto» en un sentido relativamente estricto, es decir, con referencia a algo que tiene la condición (averiguable por nosotros a través del cálculo rítmico y hasta cierto punto a través del habla y el estilo, pero que se extendería en origen a todos los aspectos) de lo que se llama *mélos*. En este sentido, nuestra referencia lo es a los versos 104-257. Lo que precede a esos versos, desde el 40, es también del coro, pero no es *mélos*, sino que tiene un estatuto rítmico que suele relacionarse con la marcha; se admite que 40-103 se corresponde escénicamente con el movimiento de entrada del coro, mientras que 104-257 es canto (y danza) que el coro efectúa ya en su lugar. El hecho de que lo uno vaya inmediatamente a continuación de lo otro, pese a que el límite entre ambos lo es incluso en el contenido, da lugar a ciertas vacilaciones en los términos que se emplean hoy para referirse a uno y otro tramo, y no es infrecuente

encontrar el concepto «entrada (del coro)», así como el de *párhodos*, para referirse a todo ello junto; en rigor, entrada y *párhodos* (diremos «párodo», pero «la párodo») son sólo 40-103, mientras que 104-257 puede (quizá debe) considerarse como el «primer éstasis». Es de 104-257 de lo que aquí nos ocuparemos²². Como es sabido, el *mélos* de la tragedia presenta la secuencia de estrofa y antistrofa generalmente en la forma AABBC... , mientras que en el canto coral en sí mismo (en Píndaro, por ejemplo) lo que hay es AABAABAAB... (donde B ha recibido la denominación de epodo). El canto que ahora queremos comentar responde en efecto al modelo propio de la tragedia, con la particularidad de que tras el primer AA hay algo que podemos llamar epodo y que en efecto está vinculado al primer par, pero que, al no continuarse luego en el modo del canto coral, sino en el de la tragedia, y no haber, por lo tanto, ulterior repetición de la misma secuencia rítmica, se queda en ástrofo (digamos: AAXBCC...).

En ocasiones remitiremos al texto empleando, además de los recursos habituales (números de verso), también algo parecido a una traducción. Lo que defendemos en tales casos no es la traducción, la cual sólo es inteligible en relación con la explicación que la rodea y no tiene otra función

22 Tiene pleno fundamento en la cosa misma el hecho (fácilmente observable) de que no se podrán encontrar dos ediciones que, ni siquiera sólo en aquellos puntos especialmente relevantes para la lectura actual, seleccionen texto enteramente coincidente (no consideramos edición aquello que simplemente copia una anterior). El objetivo de la crítica textual no es establecer unívocamente «el» texto «válido» (cuestión para la que ni siquiera puede definirse un sentido preciso), sino más bien hacer inteligible la masa de variantes. La mejor edición del texto que nos ocupa (y esto quiere decir: la que tiene el aparato crítico más nítido y completo) es la de M. L. West, *Aeschylí Tragœdiæ*, Bibliotheca Teubneriana, 2.^a ed. 1998.

que la de remitir al conjunto de esa explicación. El canto comienza con algo que, en este sentido, quizá podamos traducir como «Capaz soy de gritar ...» a condición de que el castellano «gritar» sea tomado aquí como verbo transitivo; el objeto directo ha de ser entonces, de acuerdo con el texto griego (versos 104-105), un grupo nominal constituido por un sustantivo con dos adjetivos y un complemento en genitivo. El sustantivo es *krátos*; el que esta palabra signifique algo parecido a «poder» y a la vez tenga una fundamental relación con la familia semántica de la excelencia, la calidad y el discernimiento, es el mismo fenómeno, muy tratado ya, por el que el hacer, manejar u operar siempre es en griego discernimiento (recuérdese: sólo es «cortar» el «saber por dónde cortar», quien «corta por cualquier punto» no corta y probablemente ni siquiera hace), lo cual comporta también que el saber es siempre «ser capaz de habérselas», capacidad, destreza o pericia; según esto, *krátos* es un cierto saber; no es que «la palabra signifique» saber o un tipo de saber; no es una traducción; es simplemente que, para la lectura del texto desde hoy, es vital no perder de vista que de lo que se trata es de un saber. De los adjetivos que acompañan a ese sustantivo, uno dice que el saber en cuestión tiene que ver con el camino y el ponerse en camino que se está relatando (y del que enseguida veremos cuál es); el otro adjetivo dice que ese mismo saber es referente a *áisa*, una de esas palabras griegas que significan la parte como lo primero, la parte que no es parte «de» un todo, del mismo modo que (tema también ya muy tratado) el límite no adviene sobre el supuesto de un ilimitado. No se trata, pues, de un saber cualquiera, sino de uno especialmente problemático; y, a la vez, se nos dice también que gritar ese saber es gritar cómo se pone en marcha cierta empresa cuyo haberse puesto en marcha determina la situación en la que se está.

Volvamos a que saber es capacidad y es poder en cuanto que a su vez capacidad y poder es discernimiento y sólo se maneja algo en la medida en que se reconoce en ello (en ello mismo) una cierta estructura. Lo estamos diciendo desde nuestra conceptualización tardomoderna (que es la que tenemos), y, de acuerdo con esa conceptualización, reconocer en algo una estructura es lo mismo que reconocer entre ese conjunto de cosas y algún otro conjunto de cosas un cierto isomorfismo; por eso para el saber del que pretendemos estar hablando tiene que haber eso que hoy solemos llamar un omen, esto es, algo cuya posición en la fórmula conceptual que acabamos de emplear es la del «otro» conjunto de cosas. Veamos hasta qué punto es así.

La empresa que se pone en marcha tiene que ver con discernimiento, dejar cada cosa en su sitio, en este sentido saber, ver, y, por lo mismo, poder, capacidad. Por eso es el águila (sin insistir en la denominación zoológica) la figura del que o de lo que pone en marcha o empuja la empresa. Una primera señal de la ambigüedad inherente a ésta es que, tan pronto como hay un omen, el águila ya son dos, y precisamente diferentes la una de la otra. Se verá que no es casual el que los Atridas sean dos, uno fuerte y otro débil, pues el tener una casa (y, por lo tanto, un «a dónde» al que reintegrar a Helena) no será compatible con ser el responsable de la empresa. El desdoblamiento interno de la figura significa dentro de ella misma el que a su vez la figura misma como tal tiene un otro; y esto último, a su vez, comporta tanto que la figura no es posible sin eso otro como que le es inherente aplastarlo y, con ello, su propia ruina. Aquello en lo que en todo caso ya se está, ciertamente, sólo tiene lugar, sólo es aquello en lo que en todo caso ya se está, si alguna vez y de alguna manera se hace notar; y, a la vez, el que se haga notar es pérdida de ello mismo, pues su condición de aquello en

lo que en todo caso ya se está es su siempre ya haber quedado atrás. Por eso el saber tiene a la vez el carácter de obcecación; la doble águila no sólo se come al bicho que representa lo contrario, esto es, el bullir (incluyendo en ello el estado de preñez) y no el ver ni la distancia inherente a éste, sino que además se lo come de una manera que, en los términos de los conceptos de saber y manejar antes aludidos, es ceguera (un verdadero cazador —más abajo aparecerá Ártemis— nunca devoraría a la liebre en avanzada preñez junto con su feto).

Con esto ha quedado también dicho que el saber implicado en la empresa de la que se trata no es un saber cualquiera; su carácter de problema tiene que ver con el hecho de que en él está en juego lo que acabamos de mencionar como aquello en lo que siempre ya se está. La peculiaridad de este saber se expresa, además de lo ya dicho, también en los rasgos de la figura del sapiente de ese saber o vidente de ese ver. Tanto la figura del *mántis* como el que en particular se trate de Calcante vienen del canto primero de la *Iliada*, en el cual, para decir qué es lo que comparece en ese problemático saber, se emplea cierta fórmula no exclusiva de aquel pasaje, sino presente también en otros contextos, no muy lejanos, en los cuales se trata del saber o pericia que se atribuye al propio cantor del canto o a aquello que preside y hace posible su cantar²³.

Lo que en el dictamen del *mántis* comparece es, pues, no otra cosa que el carácter mismo de la empresa en marcha. Las exigencias que con ello se plantean no son sino la de que se cumpla todo aquello que es inherente a tal carácter; y, dado que éste se hace reconocer en el modo que arriba hemos expresado mediante los conceptos tardomodernos de

23 Cf. mi *El decir griego* (Madrid, 2006), capítulo 4.

estructura e isomorfismo, lo que se exige es —se dirá más adelante— que las correspondencias (*ksymbola*), el casar lo uno con lo otro que aquí hemos designado como el isomorfismo entre uno y otro conjunto de cosas, en efecto se cumplan (verso 144). Ciertamente que para exigir esto aparece (en el decir del *mántis*) un dios, lo cual no significa en absoluto que sea el dios el sujeto de tal exigencia, en el sentido de que él con su poder (que lo sería entonces en el sentido moderno de «poder», no en el sentido griego que antes hemos relacionado con discernimiento, etcétera) impidiese que la empresa se realizase si no se le da, por así decir «a cambio» y como satisfacción o expiación por esto o lo otro, lo que él pide; no es esto, sino que el dios es dios porque es la figura en la que tiene lugar el discernimiento²⁴, y es uno u otro dios el que aparece según qué aspecto de la cuestión sea el que está en juego en cada caso. La figura divina que ahora aparece²⁵ se corresponde con que haya de reconocerse ahora qué derecho es violado en aquel saber que hemos visto como la potencia del águila (de la —por ello mismo— doble águila, según ya hemos discutido), o sea, en qué sentido el saber mismo buscado es la obcecación extrema; ello significa, en efecto, que el derecho a reconocer ahora es el de la liebre y su preñez. En otras palabras: lo que falta por reconocer y ha de ser reconocido es el carácter de monstruo sin paliativos inherente a aquel o aquello que pueda hacerse responsable de tal empresa. Agamenón ha de manifestarse con ese carácter, si en verdad ha de poder desempeñar el papel que en principio es el suyo; así, pues, quizá haya de

24 Cf. *ibid.* a propósito del presunto genitivo de sujeto en «el designio de Zeus» del comienzo de la *Iliada* y cuestiones conexas.

25 Ártemis-Hécata (téngase en cuenta a propósito del verso 140 el aparato crítico de West).

ejecutar el acto más monstruoso que en la situación dada pueda pensarse. Las palabras que expresamente se ponen en boca del *mántis* (versos 140-159) ni siquiera reclaman el acto; solamente expresan el temor de que éste haya de tener lugar en virtud de la estructura que se pone de manifiesto mediante la asunción del omen. Y hasta aquí (es decir: introducción mediante «Capaz soy de gritar el saber ...», omen y palabras del *mántis*) abarca el AAX (estrofa y antistrofa primeras y epodo astrófico) que señalábamos en la estructura estrófica del canto; cada uno de los tres términos es cerrado por el estribillo «Di el duelo, el duelo, y que el bien se imponga»²⁶.

En el punto al que hemos llegado se interrumpe el relato y el coro entra en cierta referencia a Zeus que pronto comentaremos. Antes, sin embargo, queremos detenernos en algunas características que ha de tener el acto monstruoso que quizá se exija de Agamenón. El texto (versos 150-154) emplea relevantemente expresiones que significan la disolución del *nómos* y la disolución de los vínculos. Y la empresa, a la que parece que resultará ser inherente eso monstruoso, no es sino la del reconocimiento del *nómos*, la asunción de la *dike*, la afirmación de los vínculos. Estamos ante la ya tan discutida cuestión de que la relevancia (o el reconocimiento) de esto como esto, es decir, en su irreductible diferencia con respecto a aquello, es a la vez la relevancia (el reconocimiento) de aquello como aquello, o sea, en su irreductible diferencia con respecto a esto, y es, por lo tanto, el punto en el que esto y aquello quedan nivelados; o lo mismo dicho de otra manera: la relevancia del *nómos* es la de un uno y lo mismo para todos y para todos los casos y, con ello, la pro-

26 Cf. mi ya citado *El decir griego*, capítulo 7.

ducción de un espacio uniforme, consiguientemente ilimitado, es decir, sin *nómos* y sin vínculos. No es cosa ni siquiera de meramente mencionar aquí los muy diversos modos de relatar el acontecimiento (la *pólis*, el intercambio, el decir relevante) que en el fondo relatan todos ellos lo mismo. En todo caso, se lo relate como se lo relate, ello es que el reconocimiento, justamente por ser reconocimiento, es la disolución y, por ser disolución de aquello de lo que es reconocimiento, es lo monstruoso. No hay reconocimiento o relevancia sino en la pérdida, como corresponde al hecho, por cuya consideración habíamos empezado, de que el hacerse notar (esto es: el acontecer) de lo siempre ya supuesto sólo puede ser su propia pérdida y de que ello sólo acontece en el modo del haber ya quedado atrás, esto es, haberse perdido.

Como ya tantas veces y de tan diversas maneras se ha puesto de manifiesto, esta condición de siempre ya haber quedado atrás, junto con el hecho de que los dioses son las figuras en cuyo comparecer cada cosa comparece en su irreductibilidad (esto es: en su ser), es lo que hay en el desdoblamiento de lo divino entre los dioses vigentes, a los que se invoca, y lo divino antecedente, esto es, aquellas figuras de dioses que son imprescindibles en cuanto aquello que queda atrás; el hecho, en definitiva, de que Zeus, que es la unidad de lo divino vigente, sea lo que es sólo por cuanto ha destronado y mantiene aherrojado a Crono, su padre, en lo cual culmina y termina una más amplia historia de generaciones de dioses. Mencionamos aquí esto porque ello es lo que nos permite entender el que, en el canto coral trágico que estamos comentando y justamente en el punto en el que ya hemos señalado que ello ocurre, el relato se interrumpa para dar paso a la mención de Zeus (por de pronto, versos 160-175, esto es, estrofa y antistrofa segundas, si bien, en el sen-

tido que más adelante veremos, la estrofa tercera constituye una extensión de ello). En efecto, la caracterización que hemos hecho de lo monstruoso, basada precisamente en el tramo de canto que llega hasta la mención de Zeus, encuentra en lo monstruoso aquello ineludible que significa la pérdida de lo que sólo en esa misma pérdida es reconocido. Es, pues, ahora el momento en el que ha de decirse que el reconocimiento de eso consiste en la exclusión de toda referencia a ello, o sea, dicho en los términos de la aludida distinción entre lo divino vigente y lo divino antecedente, consiste tal reconocimiento en el atenerse estrictamente a la figura Zeus, en la cual —y sólo en ella— está lo «anterior», a saber, está en el modo que le corresponde, que es el del no-estar.

Siendo este el nervio del segundo par estrofa-antistrofa, se entiende también el que hayamos calificado de extensión de ese mismo contenido el de la estrofa tercera (versos 176-183). El significado hasta aquí atribuido a la figura Zeus se traduce ahora en que esa figura expresa el principio *páthei máthos*, esto es: que *máthos* tiene lugar en virtud de *páthos*. Veamos qué puede querer decir esto.

El lexema *math-* tiene que ver con lo que desde nuestra distancia podemos designar como la paradoja griega del aprender: aprender es buscar y sólo buscas si sabes qué buscas, luego ya lo sabes, cuando, por otra parte, aprender es no-saber; es, pues, un no-saber que es saber. Ver es haber visto. Hay razones, en las que no es este el lugar para entrar, por las cuales, cuando algo así se recupera en la modernidad, se tiende a hacerlo discutiendo sobre *a priori* y *a posteriori*; pero en griego la paradoja se plantea a propósito de cada «qué» o contenido del saber, el ver y el aprender, de manera que no hay ni la menor posibilidad de establecer (ni siquiera para suprimirla) una distinción entre aquellos dos términos.

En cuanto a *path-*, la lectura cultural habitual hoy y desde hace bastantes siglos lo relaciona, en este contexto y en muchos otros, con algo parecido a sufrimiento, lo cual, incluso aparte de cuán discutible específicamente sea, presupone algo más general y mucho más radicalmente discutible, a saber: la ubicación en el ámbito de lo que llamamos estados de ánimo o estados de la mente y, por lo tanto, el que haya en general tal ámbito. Lo mental o lo anímico no tiene lugar en Grecia (clásica o arcaica); simplemente no lo hay. Su gestación presupone todo aquel acontecer (aquí sólo aludido desde un determinado ángulo, pero que es el acontecer —en su conjunto— de la Grecia arcaica y clásica) del que dijimos que produce de manera paradójica un espacio uniforme al hacer relevante un «lo mismo» por cuanto el que esto sea esto (irreductible a aquello) es lo mismo que el que aquello sea aquello (irreductible a esto), produciéndose así una dimensión en la que cada cosa en cierta manera es sin que en esa dimensión sea ella misma en sí misma; lo cual, por otra parte, todavía tardará un buen rato en ser algo parecido a la mente o el pensamiento o el discurso; antes será, por ejemplo, la cuestión de la *mímesis* y otras. No es, pues, nada referente a estados de ánimo o de la mente (tampoco, por lo tanto, el sufrimiento) lo que puede orientarnos a la hora de entender qué significa *páthos* como manera de designar aquello por lo cual tiene lugar *máthos*. El lexema *path-* en sí mismo tiene en general la significación de que, a algo o alguien, algo le acontece, ocurre o pasa, por lo tanto la de portar o soportar o llevar o sobrellevar, a diferencia de lo que quizá en este contexto pudiésemos describir como encontrar u obtener. El que lo divino (aquello a cuyo comparecer sirven las figuras de los dioses) tiene lugar en el modo de una situación que se sobrelleva se explica diciendo que tiene lugar en el modo de una ausencia; la

estrofa, en efecto, termina constatando la ausencia propia de lo divino²⁷.

Con la antistrofa tercera se retorna al relato. Éste había quedado detenido en el punto hasta el cual sólo de manera general se había formulado lo monstruoso y el temor de que la aceptación de ello, necesaria por el carácter de la empresa, hubiese de explicitarse en el acto horrible. Ahora, en cambio, lo que se relata es la efectiva ineludibilidad del acto. Las diferencias relevantes con respecto al relato anterior no están sólo en la efectividad y concreción de la exigencia, sino también, correspondientemente, en el modo en que ésta se formula. Ahora, aunque se dice que el *mántis* habla de nuevo, no hay ya en el relato palabras de éste; y, en consecuencia, no es por boca del *mántis*, sino por la del propio Agamenón, como aparece en el relato, por primera vez de manera materialmente inequívoca, de qué acto se trata; se supone que lo dice el *mántis*, pero en el relato cantado es Agamenón quien lo dice (antistrofa cuarta). Igualmente importante es el hecho de que ni siquiera en las palabras de Agamenón, únicas que ahora aparecen expresamente referidas, se dice en momento alguno con cuál de los dos términos (sacrificar a Ifigenia o abandonar la empresa) se queda el Atrida; cierto que el que lo veamos así está vinculado a problemas de crítica textual; en el texto que tenemos motivos para seguir²⁸, Agamenón expone sucesivamente la inadmisibilidad tanto de lo uno como de lo otro, exposición que se cierra con las palabras, referentes precisamente al sacrificio de Ifigenia, «y toda ley lo excluye» (versos 216-217), tras las cuales hay lo que escribimos mediante puntuación fuerte, seguido ya sólo

27 En el verso 182 leemos, con West, *dè pou* (por lo tanto «¿Dónde la *kháris*...?»).

28 También aquí el de West en cuanto a la materialidad del texto, aunque la interpretación es nuestra.

por un deseo general de «bien» que no se refiere en particular a una u otra de las dos (im)posibilidades y con el cual se cierra la antístrofa. Que Agamenón en efecto sacrifica a Ifigenia se relatará sólo como acto, primero en la forma de caracterización del mismo en su conjunto (estrofa quinta), luego como descripción detallada y brutal (antístrofa quinta y estrofa sexta).

13. REVELACIÓN Y CAUSALIDAD

Alguna vez, tratando de iniciar una ilustración referente a «los límites de la interpretación», se echó mano de que, según la asunción cultural habitual hoy en día, cierto texto hebreo anterior en bastantes siglos a la era cristiana diría que en el comienzo dios creó el cielo y la tierra. La referencia da para mucho, y seguiremos ahora haciendo uso de ella para ilustrar nuevos aspectos en relación con la misma cuestión y otras que conectan con ella. No hay pregunta alguna referente a aspecto alguno del texto aludido, aunque sólo fuese a su mera materialidad, que tenga una respuesta trivial o aunque sólo sea relativamente tranquilizadora, y es difícil decidir por dónde empezar a la hora de señalar inhóspitas particularidades de la situación. Si decimos que la constitución del texto, en el sentido de presencia material de todos los elementos que se necesitan para una elemental lectura (incluso interpretativamente nada autocrítica), no termina antes de transcurrido quizá más de un milenio desde que la misma comenzó, no cabe refugiarse en que anteriormente el

texto habría sonado alguna vez como texto «vivo», pues, prescindiendo por un momento (no podemos tratarlo todo a la vez) de discusiones sobre los conceptos de lengua o habla «vivas», es cierto, entre otras cosas, que quienes según su propia tradición al establecerse en la tierra de Canaán habrían hecho suya aquella lengua la habrían perdido después con el exilio, y ello de manera que el parcial retorno en VI-V a.C. se hizo teniendo como lengua común ya no el hebreo, sino el arameo. Si a partir de III a.C. se produce la selección y traducción al griego de cierto conjunto de textos judíos, es incorrecto por nuestra parte decir que entonces se traduce al griego algún conjunto de textos que ya estuviese delimitado antes (no importa con qué nombre ni a qué lengua pertenezca ese nombre); lo que en verdad ocurre es que la selección efectuada para algún fin típicamente alejandrino²⁹ es un paso en el camino que aún tardará en llevar a la constitución de un canon (no es probable que la formulación —judía— del canon mismo haya empezado antes de la destrucción de Jerusalén en 70 d.C.); más aún: la versión griega cuya génesis empieza en el momento en cuestión, la «Setenta», sin perjuicio de que sea ella misma un complejo problema de crítica textual, es también para nosotros una fuente importante en cuanto a saber o conjeturar qué aspecto podrían tener en aquella etapa los originales de los

29 La leyenda constituida ya bastante pronto es que los impulsores de la biblioteca de Alejandría quisieron incorporar a la misma los libros sagrados de los judíos. De haber sido así, habría sido esa selección uno de los primeros pasos en el camino de lo que será la constitución de un canon; pero, con independencia de que la leyenda contenga inconsistencias diversas, hay una explicación mucho más evidente del origen de esa traducción, a saber: que el texto hebreo ya no se entendía y que en Egipto lo que se entendía (lo que entendían los propios judíos) era el griego (en Palestina, en cambio, las traducciones lo son al arameo).

que es traducción, originales que sin duda eran ya por entonces resultado de yuxtaposiciones en gran medida contingentes. Por otra parte, la índole de escritura (índole en general, no hablo de los cambios de figura gráfica) en que aquellos originales venían siendo transmitidos no permitía ya en época helenística avanzada su realización sin recurrir a ayudas por encima de lo escrito, y la habilitación de esas ayudas pasará por un análisis gramatical, esto es, por una reinterpretación helenística y posthelenística, en un proceso que llega hasta bien entrada nuestra «Edad Media».

Por inocente que de entrada parezca (y, en cierta manera, sea) el empeño de juntar un bloque de textos de determinadas procedencias para su conservación, lo cierto es que algún imperativo de fondo, propio del momento (ya del citado III a.C., aunque todavía bastante reciente entonces), estaba pidiendo de diversas maneras algo tal como uno u otro conjunto de textos que a la vez fuese, por así decir, intrínsecamente externo, inevitablemente ya no sólo traducido, sino reinterpretado, juntado, originalmente no uno, resultante de yuxtaposiciones accidentales. Por nuestra parte, podemos dar aquí por planteadas (porque de hecho lo están en otras partes³⁰) algunas cuestiones (en efecto presueltas en lo presente) acerca de cómo la relevancia griega del límite (sea en la figura del problema de un decir relevante, sea en la del proyecto *pólis*, o incluso en otras), en cuanto relevancia de lo en todo caso ya supuesto y, por lo tanto, que de suyo se escapa, produce en efecto la obviedad (secundaria, pero obviedad) de lo ilimitado y, por lo tanto, la vanidad de toda cosa (pues cosa no es sino un límite), vanidad o inconsistencia que no se reconoce sino poniendo

30 Cf. mis libros *El saber de la comedia* (2005), *El decir griego* (2006), *Muestras de Platon* (2007) y *La cosa y el relato (A propósito de Tucídides)* (2009).

lo consistente «más allá». De la religión como fenómeno helenístico, esto es, no ya de cómo ha tenido que generarse lo transensible frente a lo sensible (eso que erróneamente se atribuyó a Platón y que sin duda es de cierto «Platón» porque es de la recepción de Platón vigente desde el Hellenismo), sino en especial de cómo esa transcendencia no se puede pensar sin que ello tenga por base una transgresión gratuita de ella, se ha hablado ya³¹, y esto es válido también para cómo ese mismo movimiento fuerza una nueva vuelta de la tuerca del absurdo, a saber, proclamar para eso gratuito a la vez el carácter de único³². La mencionada condición de «(accidentalmente) reunido o juntado, traducido y (re)interpretado» es esencial para la esencial desvinculación que aquella unicidad comporta. Aun de lo poquísimo que hemos dicho se sigue ya que el descrito carácter de recogido-traducido-interpretado es válido incluso para la relación judía con el conjunto de textos, aunque no sin matices que ayudarían a entender aspectos importantes de la diferencia entre las recepciones judía y cristiana más allá de la adición o no de un «Nuevo Testamento». Las diferencias afectan, entre otras cosas, al agrupamiento de los «libros» en bloques y al carácter que se atribuye a cada uno de los «libros» y bloques³³. Por otra parte, en el elemento constituido por

31 Cf. mi *Pasión tranquila (Ensayo sobre la filosofía de Hume)* (2009), capítulo 18, y las referencias allí contenidas. Aun así, sobre esto mismo volveremos también aquí en los capítulos 14 y 15.

32 *Ibid.*

33 El carácter de «(accidentalmente) reunido, traducido, reinterpretado», en los términos en que lo hemos descrito, es válido (incluso como *quaestio facti*) también en el interior de cada uno de los bloques que se constituyen en una u otra de las dos recepciones y en gran medida también en el interior de cada uno de los «libros». Así la Torah (o el Pentateuco) como conjunto es de época postexilica y los materiales que reúne son (incluso dentro de un mismo «libro») de épocas originales muy diversas.

el carácter de reunido-traducido-interpretado como carácter interno al significado del texto adquiere una peculiar expresión lo que otras veces³⁴ hemos dicho de cómo la unicidad (cristiana) del camino ha de llevar a la disolución del mismo. La condición de reunido-traducido-interpretado se realiza de determinada manera en la situación de la Sagrada Escritura cristiana en la Edad Media; el texto está en latín, lengua que en general sólo entienden los clérigos, y ni siquiera éstos (salvo casos extravagantes) entienden el griego ni el hebreo. Ahora bien, en virtud de lo que hemos dicho sobre las consecuencias de la unicidad y de todo lo que eso dicho lleva consigo, finalmente no se podrán ya evitar las confrontaciones inherentes a que haya en juego cuatro lenguas (hebreo, arameo, griego y latín) pertenecientes, además, a dimensiones de origen muy distintas; no es pensable que la «verdadera» Revelación esté en alguna especie de dimensión lingüísticamente neutra desde la que cupiese una traducción igualmente neutra, y menos aún puede entenderse que cosa tal como la traducción de una lengua a otra pudiese ser materia de fe, incluso independientemente de que esto esté excluido ya por el mero hecho de que el texto sagrado ni directa ni indirectamente dice en lengua alguna nada acerca de cómo él mismo debe ser traducido a otra lengua³⁵.

34 Cf. el ya citado *Pasión tranquila*, y también mi libro *De Kant a Hölderlin* (1992), en especial capítulo 3.6, pp. 135-141.

35 Por supuesto que no se trata de ignorar aquí el importantísimo hecho de que, patristicamente, el *lógos* al que se hace referencia es la propia persona sensible de Cristo, referencia para la cual los relatos, comentarios, etcétera, son sólo puntos de apoyo. Pero esto mismo, tanto por el carácter mismo de presencia sensible como por el que ella sea precisamente la presencia de la ausencia (cf. de nuevo el capítulo 3.6 de mi libro *De Kant a Hölderlin*, ya citado) reclama la fijación de y en un canon de «escritos sagrados». Una buena interpretación de la teología patristica puede, sin embargo, no ser

El condicionamiento de contenido vinculado a la descrita condición de reunido-traducido-interpretado no afecta sólo a cuestiones generales de cómo tomar el texto, sino también a puntos y pasajes, de suyo muy particulares, que han tenido un enorme alcance, justamente porque no se trata de traducciones o interpretaciones trivialmente erróneas, sino de la expresión de virajes que tienen que ver con el descrito carácter (de accidentalmente reunido, traducido, (re)interpretado) esencial, por lo que estamos viendo, al texto. Vale en este sentido la pena detenerse un poco en el hecho de que ya bastante temprano se haya ido a parar a aquel helenístico *egó eimi ho ón* para Ex. 3.14. Dejemos aparte, por el momento, el hecho de que no pueda tratarse en rigor del verbo «ser», pues en el hebreo bíblico no se dan las condiciones que permiten el fenómeno del verbo cópula; admitamos a este respecto que, al no estar nosotros mismos escribiendo en griego, ya el hecho de que aceptemos un uso absoluto del verbo cópula (imposible en rigor en nuestras lenguas, pero no en griego³⁶) convierte convencionalmente éste, dentro de nuestras lenguas, en algo que ya no es el verbo cópula. En todo caso, aquello para lo que la citada traducción helenística emplea un participio es algo del tipo de lo que nuestras gramáticas escolares para el hebreo consideran una oración «de relativo», siendo el problema de tal teoría gramatical el de que el llamado «relativo» no tiene carácter pronominal alguno, sino que es un mero signo de inserción; para entendernos: no se dice «el hombre que

interpretación aceptable del fenómeno Cristianismo en general; como tampoco este último es algo que pueda llegar hasta cualquier punto; el problema «lingüístico» al que acabamos de hacer referencia en nuestro presente texto es una manifestación entre otras de una situación final.

36 Cf. *mis Lengua y tiempo* (1999) y *El decir griego* (2006).

visteis ayer ...», sino «el hombre {ayer (lo) visteis [i. e., visteis al hombre]} ...», el fórico («lo»), del cual se prescinde cuando la referencia se considera obvia, no tiene nada que ver con la construcción «de relativo», sino que es el mismo que se emplea en cualesquiera otros contextos, y el elemento que las gramáticas llaman «(pronombre) relativo» es ni más ni menos que lo que hemos representado por los {}. Con estas claves, la secuencia hebrea cuya traducción helenística hemos citado se queda por el momento en «Soy {soy}», bien entendido que en expresión (la nuestra) mediada por tantas claves, y por lo tanto tan abstracta, difícilmente nuestro presente gramatical podría dar el sentido del «imperfecto» hebreo, consideración que induce a algunos al recurso complementario (no menos arriesgado) de substituir el «soy» por un «seré», etcétera. La fórmula del texto hebreo no es conceptual-abstracta-escolar, aunque sí expresamente enigmática. A este respecto es relevante el hecho de que entre, por una parte, el «soy» y el verbo al que pertenece y, por la otra parte, el nombre mismo del personaje que habla (*yhwh*) hay una conexión, perfectamente visible y, a la vez, no del todo sistemática: para el «soy» y el verbo la raíz (con el significado que este concepto tiene en la gramática de las lenguas semíticas) sería *hyh* (donde el *h* final, como también el final de *yhwh*, escribe algo que en nuestra interpretación gramatical es cantidad larga de un vocal) y hay una variante *hwh* (que es lo que hay en el arameo de la Biblia, pero que se encuentra también en texto hebreo de la misma), de la cual *yhwh* podría ser en hebreo el «es» correspondiente al «soy» de la fórmula que estamos discutiendo (no decimos que esa sea la explicación de la forma *yhwh*, sino sólo que existe esa conexión).

Para seguir con las peculiaridades de sentido quizá vinculadas al carácter mismo de (accidentalmente)-reunido-tra-

ducido-(re)interpretado que el texto mismo tiene y necesita tener, volvamos ahora al relato que el texto ofrece sobre lo que habría ocurrido «de comienzo» o «en el comienzo».

Lo primero que se menciona es el hecho mismo del producir o crear o como haya de llamársele, y se lo significa con una forma que la conceptualización gramatical tiene buenas razones para considerar el «singular» de un «verbo», pero que, cuando va en cabeza, de modo que sólo a manera de epeyegesis viene luego lo que llamamos un «sujeto», permite que este término siguiente vaya en plural si el sentido lo requiere; incluso en trivialmente plural, lo que, ciertamente, no es el caso aquí; *'lhym* es, desde luego, morfológicamente plural, e incluso el propio personaje así designado dirá alguna vez «nosotros» y «uno de nosotros» (Gen. 3.22, volveremos sobre esto), pero el texto no permitirá en momento alguno una estricta delimitación de singular frente a plural o a la inversa en lo que se refiere a esa figura.

La producción o creación para cuyo agente se añade epeyegéticamente la palabra *'lhym* es la de «los cielos y la tierra», y a continuación viene un «y» (*w*). Es justo preguntarse por qué la recepción «bíblica» del texto no puede ser consecuente con el hecho de que ese «y» no debe ser tomado como aditivo ni meramente continuativo ni secuencial, sino que es más bien ilativo-explicativo, digamos: «y» en el sentido de «y ello consistió en lo siguiente», «y ello fue de la siguiente manera», de modo que las palabras siguientes (hasta un punto aún por determinar) exponen en qué consistió eso de «producir el cielo y la tierra». Una lectura consecuente con esto último (referido al *w* del comienzo de Gen. 1.2) tiene evidentes ventajas si de lo que se trata es de reconocerle al texto una consistencia propia, pues es claro que a continuación se relatan varios movimientos que en el texto mismo se están tomando como parte constitutiva del

«hacer o producir el cielo y la tierra». Parece, además, claro que 1.2 no relata acontecimiento, sino que describe una situación de partida, y que sólo el movimiento que arranca de esa situación (es decir: 1.3 y siguientes) está incluido en la cuenta de los «días». Debe uno, pues, preguntarse por qué no se es consecuente con el hecho de que 1.1 es el anuncio previo y general de todo el proceso y que la explicitación, introducida por el *w* que abre 1.2, empieza por la descripción de la situación de partida (1.2) para seguir con las etapas del movimiento que de esa situación arranca. De entrada, la respuesta (a por qué no se ha sido consecuente con esto) puede parecer incluso demasiado fácil: el motivo sería precisamente el que, según esa interpretación, habría una situación de partida; de algún modo la tierra tendría ya lugar (el ya citado verbo *hwh*, pero aquí en «perfecto»), cierto que sólo en el modo de «desolación y vaciedad»; etcétera. Esto de que algo tuviese ya lugar, de que haya una situación de partida, reclama una lectura del hacer o producir como en efecto producir y llevar a cabo, *poiên* en el sentido que nosotros aprendimos de Platón y Aristóteles, no del helenismo o el posthelenismo; nada apuntaría en la dirección *ex nihilo fit ens creatum*. Y, sin embargo, hemos relacionado el carácter interno de (accidentalmente)-reunido-traducido-(re)interpretado con algo, el fenómeno religión, en lo que hemos encontrado cómo ha de producirse una pretensión de unicidad. Se trata en principio de la unicidad del episodio sensible y contingente que «sobrenaturalmente» asume el papel ya descrito, se trata con ello de la unicidad de la «historia sagrada». Pero con ello se está tratando de la posibilidad de expresar la vanidad de todas las cosas en el único modo en que esto puede hacerse, a saber, como dependencia intrínseca y absoluta con respecto a lo único que queda más allá. Dicho

de otra manera: si hay «salvación», si la transgresión de la transcendencia (lo «sobrenatural»), y con ella la transcendencia misma, es posible, entonces lo otro (acá) no es irreductiblemente otro, sino que ha de pertenecer en cuerpo y alma a lo uno (allá).

Como es sabido, el relato desde 1.3 hasta 1.31 queda dividido en tramos por el hecho de que al final de cada tramo aparece algo que quizá podamos traducir como «y hubo tarde y hubo mañana», seguido de la palabra «día» con un numeral. En el tramo que se cerrará con «sexto» está incluido en primer término el que «la tierra haga surgir vida viviente según su especie, a saber, ganado y reptil y viviente de tierra según su especie» y aproximadamente se repite, como ya ha ocurrido en los tramos precedentes, la enumeración de eso que surge, sólo que, en este caso, al final de la segunda enumeración la tierra ha cambiado de nombre y ahora se llama «la 'dmh», a continuación de lo cual el tramo se completa con la producción «a imagen y semejanza nuestra (sc. de 'lhym)», producción de 'dm. De esta nueva entidad se nos dice que se la produce por partida doble, a saber, «macho y hembra» (sin que de momento se establezca detalle alguno acerca del origen de esta dualidad) y que se la destina a fructificar, aumentar, llenar, someter e imperar sobre el pez, el ave, el reptil, así como la hierba y el árbol (1.28-1.30); sólo después de esto se pasa a la cláusula de cierre con «día sexto» y a dar por terminado el «trabajo» (2.1-2.3). Sin embargo, inmediatamente después, y ya sin hablar de «días», se vuelve sobre todo ello en unos términos cuya diferencia con respecto a los precedentes consiste básicamente en que, al darse detalles nuevos sobre la producción de 'dm, se hace a la vez que ésta (la producción de 'dm) ya no se limite a la última parte del último de los seis tramos, sino que en cierta manera venga de antes y motive

momentos que se habían enunciado como anteriores. Parece ahora que ya el crecimiento de hierbas y arbustos (que estaba en el tramo cerrado por «día tercero») requiera de que 'dm labore la 'dmh, y, sobre todo, notable es que ahora toda la producción de vida animal se sitúa dentro del ensayo de solución al problema planteado como «no es bueno que el 'dm sea aparte, le haré una ayuda que se corresponda con él», problema que, por cierto, sólo se plantea después de que 'dm ha sido asentado en el jardín de Edén para que lo labore y guarde. Antes incluso de que se relate este asentamiento se han mencionado en particular dos de los árboles que hay en el jardín: el árbol de la vida y el árbol del conocimiento de bien y mal. En el momento del asentamiento, a 'dm se le prohíbe comer del fruto del segundo árbol; no se dice nada del primero. Sólo después de esto viene el plantamiento referente al «ser aparte» y la «ayuda», vía por la cual se introduce la génesis de la vida animal; las criaturas así producidas no son indiferentes para el 'dm, que da nombre a cada una de ellas, siendo este nombrar parte en la constitución de cada una en criatura viviente; pero para el 'dm mismo no se encuentra en ellas ayuda que se corresponda con él; es entonces cuando viene lo del sueño y la costilla, y es en el reconocimiento de la nueva criatura donde aparecen en el texto por primera vez los genéricos más sistemáticos (visiblemente masculino y femenino el uno del otro) para «hombre» y «mujer», a saber: 'yś e 'ššh.

Hemos asumido que el retorno sobre la producción de 'dm a partir de 2.4, al dar nuevos detalles sobre esa producción, incluye también en la misma un tramo mayor del relato que se había hecho en 1.2-31. Si esto es así, entonces hay que incluir en la producción misma también la historia con la serpiente en 3.1-24, en vez de considerarla como un episodio que viene a continuación. La serpiente dice verdad,

dice simplemente lo que hay³⁷, cuando, a propósito de la posibilidad de comer del fruto del árbol del conocimiento de bien y mal, dice que la consecuencia sería que «seríais como dioses en lo que se refiere al conocimiento de bien y mal», donde, por cierto, el plural «dioses» es ni más ni menos que *'lhym*, palabra de la que ya dijimos que es plural. Ambos términos (la verdad de la serpiente y la pluralidad) son expresamente confirmados por *'lhym* mismo, quien en 3.22 dice que, en efecto, el hombre, por haber comido de aquel fruto, se ha hecho «como uno de nosotros en lo que se refiere a conocimiento de bien y mal» y que, por lo tanto, para que haya habido en efecto producción del hombre, esto es, para que no se trate pura y simplemente de «uno de nosotros», es imprescindible que el hombre sea ahora alejado de la posibilidad, hasta ahora no excluida, de comer también del fruto del árbol de la vida; de este modo se explica por qué el hombre ha de ser expulsado del jardín, expulsión que, además, cumple la ya definida posición constitutiva del hombre como el que ha de extenderse y dominar y trabajar la tierra.

Alguna cuestión ya mencionada a propósito de *'lhym* nos lleva al comienzo de aquel texto (Ex. 20) cuyo refine helenístico dio lugar al famoso «decálogo»; puestos a hacer algo parecido a una traducción, para Ex. 20.3 resulta «No haya para ti otro(s) dios(es) (*'lhym*) ...», y lo que de momento hemos dejado en puntos suspensivos es una expresión que, ciertamente, tiene como término el pronombre comple-

mento de primera persona de singular, pero que muy difícilmente podría dar lugar al sentido «no otros dioses que yo» o «no dioses excepto yo», que es en cambio el de su traducción helenística *plên emoû*, la cual, por otra parte, ya de entrada tiene en contra su excesiva previsibilidad. Sigue el texto (y nuestra traducción sigue siendo meramente indicativa): «No te harás talla o imagen alguna de lo que hay en el cielo por el lado de arriba ni de lo que hay en la tierra por el lado de abajo ni de lo que hay en las aguas por el lado de abajo con relación a la tierra; no te inclinarás ante ellas (sc. esas imágenes o figuras) ni las servirás, porque yo, *yhwh*, tu *'lhym*, soy un dios (!) celoso ...» (Ex. 20.4-5). Se apunta, pues, que el rechazo de «dioses» o de «otro(s) dios(es)» no es un simple «no los hay», sino una toma de partido en una confrontación, algo en lo cual se exige fidelidad; y se añade que la posibilidad de los dioses o de otro(s) dios(es) tiene que ver con la constitución de figura, por lo tanto de límite, y que a la vez esta posición de límite comporta la pérdida del límite, el proceder hacia lo «en el cielo por el lado de arriba», «en la tierra por el lado de abajo», etcétera; la opción *yhwh 'lhym*, que exige lealtad excluyente, disciplina estricta, parece asumir lo i-limitado resultante como lo que ello en efecto es, a saber, como la prohibición de fijar límite, por lo tanto de constituir figura.

Otros trabajos hermenéuticos³⁸, referentes en particular a cuestiones de la Grecia clásica y arcaica, nos han enseñado cómo, en efecto, el reconocimiento del límite, la relevancia del límite, es a la vez su pérdida, y también qué tiene esto que ver con el tránsito al fenómeno helenístico (ya no griego) religión. El texto que aquí hemos comentado no es

37 El adjetivo (de la raíz *'rm*) con el que se caracteriza a la serpiente no significa meramente «astuto», sino sabio en el sentido de sagaz, fino, discernidor. No se refiere a astucia para engañar a la mujer y al hombre, sino a fina percepción del estado de cosas. La serpiente es el fenomenólogo en esta historia.

38 Citados en las notas precedentes.

griego; y, en principio, tampoco es helenístico; ahora bien, si los textos griegos en general han sido transmitidos a través del Helenismo e incluso reducidos al estatuto de textos por el concepto helenístico de texto, por su parte el texto que ahora nos ha ocupado, ciertamente, ha pasado por esas mismas dos condiciones, pero además, incluso dentro del concepto helenístico de texto y de la dimensión que el mismo define, quizá nunca hubiera llegado a ser el particular texto que es y quizá nunca hubiera sido legible sin haber sido sometido a operaciones helenísticas (y posthelenísticas) de carácter bastante específico. De aquí el que nuestra interpretación no haya pretendido ni retrotraer el texto a algún significado anterior, ni tampoco confiar en la lectura religiosa (helenística, «bíblica»); cualquiera de las dos actitudes haría injusticia a la situación; lo que queda como posible es que el reconocimiento de la irremediable ambigüedad no se dé por contento con reconocer ésta en general, sino que busque entender cada una de sus manifestaciones encontrables y aprender de ellas.

Insistiremos en esto último recordando un punto en el que expresamente hemos visto que determinada interpretación (y en particular la adopción de cierto concepto) depende, no de lo que en el texto hay, pero tampoco de algo que por algún prejuicio doctrinal se le quiera hacer decir, sino del hecho mismo de que el texto pase en general a formar parte de una «revelación» en sentido religioso, pase a ser «bíblico»; insistamos: no imposición de un contexto doctrinal, sino el carácter mismo de lo religioso y «sobrenatural» y «revelado» en general y en cuanto tal. Vimos, en efecto, cómo lo religioso implica un concepto de causa que no puede ya pertenecer, por ejemplo, al juego aristotélico de las «cuatro causas», sino que mina el terreno por debajo de toda la figura griega. Al pensamiento en el contexto de la

revelación, y no por cosa alguna en particular que la revelación diga, sino por exigencia de la capacidad misma de dar cabida a lo sobrenatural, le es inherente el concepto de una causa que no es ninguna de las griegas, ni siquiera es alguna de ellas desmadrada, sino que es simplemente el poner en la existencia o aquello que pone algo en la existencia; más exactamente: será para expresar el ser como este juego del poner y ser puesto para lo que se tendrá que introducir en filosofía la palabra «existencia»; este concepto de causa introduce en la concepción de lo ente en general o de entes en general una relación causa-efecto radicalmente nueva con respecto a lo griego y que lo desquicia.

Desde el momento en que se ha dicho que hay una nueva noción de causa en cuanto que hay un dar simplemente la existencia, vale la pena constatar la coincidencia con el problema, en otras partes planteado, del «significado de existencia» y el «verbo de existencia»³⁹; coincidencia también con lo que aquí hemos recordado acerca de la génesis histórica de la asunción «bíblica» del texto (incluida la participación de la gramática en ello).

Hemos establecido (aquí mismo y/o por referencia a otras partes) la etapa histórica a lo largo de la cual llega a hacerse valer un significado de existencia y, lo que a la luz de lo dicho parece ser lo mismo, aquella a lo largo de la cual llega a hacerse valer lo ente (cada ente) como precisamente causa y efecto (asunto sobre el que volveremos en los capítulos 14 y 15). La relación de todo este aparato con la Revelación, no en el sentido de que el aparato mismo procediese de algo presuntamente revelado, sino en el de que él tiene que ver con aquella ontología que va asociada a la posibilidad

39 Cf. *mi Lengua y tiempo*, ya citado.

misma de una Revelación, se confirma si tratamos de ver cuándo el significado de existencia y la noción de lo ente como causa y efecto llegan a tener lugar de modo pleno y, por lo mismo, terminal. Es, en efecto, el momento en el que también la Revelación se ha replegado ya a su mera posibilidad en general, ha dejado de motivar los contenidos del pensar (el cual se obliga a ser convincente en sí mismo incluso sin apoyo «revelado»), si bien, o quizá precisamente por esa vía, pretende mantenerse como posibilidad y precisamente en el concepto teológico, en definitiva cristiano, que la asumía. En efecto, si el verbo latino *ex(s)istere*, empleado por un romano, en ningún modo significaba «existir» ni era interpretación del uso sintácticamente absoluto del verbo *esse*, y si la historia de este problema a lo largo de la Edad Media es todo lo compleja (incluso en el plano lingüístico) que la cuestión de fondo exige, en cambio el mismo verbo latino empleado por Descartes sí es ya «existir» y glosa el *esse* no «meramente» copulativo. Y es en este último autor donde podemos encontrar, en momento especialmente relevante de la tercera «Meditación», el concepto *causa efficiens et totalis*⁴⁰, donde *totalis* no quiere decir que la causa lo sea «de todo», sino que es la causa «total» del ente del que lo sea; nótese, pues, que la *causa efficiens* lo es aquí no como uno de los varios modos de ser causa, sino como la *causa totalis* o causa a secas (no se está directamente hablando de Dios, ni de Creación, ni de *ens creatum*, sino, en principio, de cualquier ente en cuanto tal); la causa en este sentido se llama *efficiens* por lo mismo por lo que el *effectus* se llama *effectus*, digamos: se está hablando de hacer existir y precisamente de hacer existir con tales o cuales caracteres. Estamos en el

40 AT VII, 40, 22-23.

momento de la reducción de la noción medieval de causa a su estado finalmente puro, en el vuelco hacia la concepción moderna; lo que vale de Descartes no vale ya de Leibniz ni de Hume.



14.1. (¿DE QUÉ TRATA EL «LEVIATÁN»?)

La respuesta inmediata a la pregunta que acabamos de insertar entre paréntesis sería quizá que el «Leviatán» trata de cierto espacio que designaríamos como el de lo «civil». El problema para aceptar esta caracterización no está tanto en «lo civil» como en «trata de»; el «tratar de X» parece presuponer que X es algo que se da de antemano por definido, que ya está ahí (*hypokeímenon*); y lo cierto es, sin embargo, que en el «Leviatán» se genera (conceptualmente, fenomenológicamente, o, si se prefiere decirlo así, se descubre) ese espacio que llamamos «lo civil»; se lo descubre, no se da por sentado algo de tales o cuales características a lo cual se aplique ese nombre.

El descubrimiento de un cierto espacio, en el sentido a que acabamos de aludir, comporta reconocer ese espacio como una dimensión dotada de su propia consistencia, esto es, no derivable de otras. Se revelará (en el curso de nuestra exposición) como muy importante el que esta consistencia

propia y no-derivabilidad no lo será como carácter de «no tener nada fuera», sino que, por el contrario, será negatividad, di-stancia o abs-tracción. Por el momento conformémonos con constatar que existe para el lector e intérprete el peligro de tomar como tesis, como enunciados acerca de lo civil, discursos que no son sino expresión de ese carácter de no derivabilidad, de consistencia propia; digamos: el peligro de tomar la ab-solutez (la no derivabilidad, etcétera) por absolutismo. En la cuestión de lo civil, en efecto, es clave la no presuposición de vínculos, la no derivabilidad a partir de algún orden previo. A esta no presuposición, no derivabilidad o, si se quiere, ab-solutez, debemos quizá llamarla más bien «laicidad», asumiendo que la independencia que esta palabra significa no lo es sólo frente a las llamadas «confesiones religiosas», sino en general frente a cualquier presuposición de comunidad alguna; «laico» es aquello que no está de antemano cualificado por su pertenencia a uno u otro colectivo o comunidad. Así entendido, lo civil está ciertamente marcado por una ruptura, pues lo inmediato es, por el contrario, la pertenencia a algún tipo de comunidad; inmediatamente, no estamos nunca ante el ciudadano, ni siquiera simplemente ante el individuo, sino ante cosas como el cabeza de familia, el maestro de taller, el cura o el obispo. Lo cual, cuando se reclaman garantías de derechos y libertades, hace posible el efecto perverso, de segura producción si esos derechos y libertades se reclaman desde la inmediatez y frente a la mencionada ab-solutez, de que lo que se esté reclamando no sean derechos y libertades del ciudadano, sino el «derecho» y la «libertad» que el obispo, el cura, el maestro de taller o el padre de familia tendrían para impedir que haya en verdad ciudadano. Los vínculos están ya ahí, son pre-civiles o a-civiles o in-civiles; si la cuestión de las libertades se plantea como una cuestión de «respeto a»

lo que ya hay y ya manda, entonces las «libertades» son lo que acabamos de decir.

Anotemos, pues, de paso, que la expresión «ab-solutez» contiene, ya en el episódico uso que de ella acabamos de hacer, la marca de negatividad, ruptura y no-inmediatez.

14.2. («PODER» Y «PODER CIVIL»)

Por «poder» entenderemos ahora un cierto modo de ser de las cosas. Será una variante (o un caso límite) del ya viejo {conocer}={ser capaz de habérselas con}, en la que lo nuevo y peculiar será que el «habérselas con» lo será tanto más cuanto más capacita para hacer con la cosa tanto x como lo contrario de x ; tanto más presente es la cosa cuanto menos se depende de ella y menos sentido tiene hablar de orientaciones intrínsecas a ella; cuanto más se conoce, menos se depende; cuanto más presente la cosa es, menos obliga; el ser es neutralidad, disponibilidad en principio para lo uno como para lo otro. Desplegaremos la noción de ese modo de ser en una serie de tesis.

En primer lugar: ningún fin u objetivo es inherente a la cosa misma; lo mismo se dice también de esta otra manera: el conocimiento no determina fines, el papel del conocimiento en relación con los fines u objetivos es el del cálculo de estrategias, mientras que la determinación de los fines mismos pertenece a algo que no es el conocimiento. Esta tesis, que en adelante designaremos como TI y que, con diferentes papeles en diferentes contextos, pero sin dejar de ser la misma tesis, aparecerá en Hume y en Kant, es también lo que básicamente hay por de pronto en la afirmación de Hobbes de que «la razón» (es decir: el conocimiento) está «al servicio de las pasiones».

Consecuencia de esto es que no hay objetivo alguno que lo sea por sí mismo y que, por lo tanto, no hay objetivo alguno que pueda suponerse universalmente compartido; será esta tesis la que designaremos como T2.

De todo ello se sigue que hay sólo una cosa que sí constituye un interés común a todos, aunque no un objetivo común. Los objetivos de unos y de otros son ilimitadamente diversos, pero cada uno, y precisamente cada uno para la consecución de sus imprevisiblemente diferentes objetivos, calcula estrategias, hace cálculos. Común es, por lo tanto, aunque lo sea en razón de objetivos ilimitadamente diversos, el interés en que haya la posibilidad general de hacer cálculos, de calcular estrategias, lo cual requiere que de alguna manera se pueda «contar con» algo, esto es, que la situación no sea la de precariedad (imprevisibilidad) absoluta. Esta tesis, la del interés común en (que no objetivo común de) poder hacer cálculos y, por lo tanto, poder «contar con», es la que llamaremos T3. A la situación definida por el hecho de que, en efecto, se pueda «contar con» y se puedan hacer cálculos la llama Hobbes «tiempo de paz». Así, pues, el «tiempo» es «de paz» por cuanto hay garantía(s). ¿Garantía(s) de qué?, ¿qué ha de ser garantizado? Dado que la conjunción de T1 y T2 excluye cualquier contenido, sólo cabe referir la garantía a la garantía misma, es decir: se trata sólo de garantizar aquello que sea inherente a que haya en general garantía(s). Por su mismo carácter y significado, el concepto «garantía(s)» o «poderse contar con» tiene como objeto directo el que algo se producirá si se cumplen determinadas condiciones, es decir: el cumplimiento de una regla. Así, pues, el contenido de la garantía, en virtud del concepto mismo de garantía, tiene el estatuto lógico del universal y la subsunción bajo él, esto es: reglas igualmente válidas para todos

aquellos casos que cumplan la condición establecida en la regla misma. Sea esta tesis T4.

La garantía sólo puede ser dada por una fuerza material suficiente para imponer. Y esta suficiencia, en virtud de T4, ha de serlo para imponer por igual a todos en todos los casos, y ello, además, ha de ocurrir de manera manifiesta, pues se trata de garantía y de «poderse contar con», no sólo de éxito en todos y cada uno de los casos. Se está hablando, pues, de una fuerza material con la que ninguna otra pueda medirse; sea esto T5.

14.3. («LEYES DE LA NATURALEZA»)

Volvamos ahora sobre T1 y T2. Ambas dicen que no hay orientación alguna de la voluntad (ni, por lo tanto, pauta alguna de conducta) que se base en «la naturaleza de» cosa alguna, si por «naturaleza» entendemos (como en efecto entendemos) el *quid* que se hace presente en el conocimiento, esto es, en y para la «razón». En este sentido, que es desde luego el primariamente válido, la razón no ordena nada y no hay en absoluto leyes de la naturaleza, si por «ley» entendemos (como en efecto se entiende en el presente contexto) algo que manda (no la constatación de regularidades, como en las llamadas «leyes» de la física). Ahora bien, con lo que nos hemos encontrado es con que ese vacío de naturaleza es él mismo una especie de naturaleza. El que lo único que le quede a la razón sea el cálculo de estrategias hace de la posibilidad misma del cálculo y del «contar con» un asunto de la razón: ¿qué hace falta para que se pueda en general «contar con» y hacer cálculos? De T3 se sigue que la respuesta a esta pregunta manda, y, por otra parte, el que la pregunta es tarea de la razón se confirma por el hecho de

que no se pregunta qué quiero yo o qué quiere otro que haga falta, sino que se pregunta qué hace falta. Estamos, pues, ante algo que la razón ha de averiguar, constatar, encontrar, ante algo, pues, que tiene el carácter de «naturaleza»; pero se trata de algo que manda, que da órdenes.

Con esto acabamos de apuntar a algo que a la vez es «ley» y lo es «de naturaleza» y que es ambas cosas en el sentido especialmente exigente que a ambas expresiones habíamos dado en este contexto (naturaleza como lo accesible por conocimiento, ley como lo que manda), si bien (y esto no es una restricción, sino un refuerzo) es lo uno y lo otro mediante la ruptura con los significados básicos e inmediatos de lo uno y lo otro.

En efecto, las llamadas por Hobbes «leyes de la naturaleza» no hacen sino exigir de cada uno aquellas actitudes que hacen posible lo que en conexión con T₃ se designó como «tiempo de paz». La primera de todas esas leyes es precisamente la exigencia misma de procurar la paz. La segunda es la de que cada uno limite sus propias pretensiones a aquello que sea compatible con la universalidad formulada en T₄, esto es: pretender sólo aquello que no sea incompatible con que cualquier otro bajo las mismas condiciones, etcétera. Ambas leyes se formulan de entrada con condiciones restrictivas que, sin embargo, pueden retirarse de la fórmula, no porque no estén en la ley, sino porque, en vez de pertenecer a una u otra de esas leyes, simplemente expresan, en relación con una u otra de ellas, algo que es carácter general de las «leyes de la naturaleza» en el sentido en que aquí se habla de tales. La primera de las leyes, en efecto, el «procurar la paz», incluye ciertamente que, si ninguna esperanza razonable hay de conseguir la paz, entonces en tu mano queda hacer uso de todos los recursos y ventajas de la guerra; e, igualmente, la segunda ley incluye

que la renuncia en ella exigida está sometida a la condición de que los demás hagan la misma renuncia. Estas restricciones pueden omitirse en la formulación particular de cada ley, pues lo que expresan es una limitación general inherente al fenómeno «leyes de la naturaleza» del que aquí se está tratando, limitación que Hobbes expresa también diciendo que, ciertamente, esas leyes obligan siempre, pero, de entrada y por sí solas, obligan sólo *in foro interno*, esto es, en términos de actitud; el que pasen a obligar también *in foro externo*, es decir, en términos de efectivo cumplimiento, requiere que pasemos de las consecuencias de T₃+T₄ a las de T₃+T₄+T₅, esto es, que se constituya la fuerza material (con la que ninguna otra pueda medirse) de que habla T₅.

Lo último que hemos dicho no debe inducir a pensar que la aplicación de T₅ y la obligación *in foro externo* tuviesen el carácter de una adición por encima o más allá de las «leyes de la naturaleza». No es así, puesto que ninguna ley, ni de la naturaleza ni otra, me obliga (ni siquiera meramente *in foro interno*) a comportarme de manera pacífica con independencia de lo que hagan los demás; bien al contrario, tal actitud sería injusta incluso desde el punto de vista de las leyes de la naturaleza, pues la restricción de la que hemos dicho que no es necesario que esté expresa en la fórmula particular de cada ley de la naturaleza (porque es inherente a todas ellas en cuanto tales) les es en efecto inherente (a todas y cada una de ellas), esto es: forma parte de la definición de lo exigido por cada una de ellas.

14.4. (EL PACTO)

El constituir o constituirse la fuerza material de la que habla T₅ (constituir o constituirse al que de nuevo hemos apelado

cerca del final de 14.3) no es acto alguno que acontezca en uno u otro momento de una historia. Y, sin embargo, no es posible entender nada de la situación «civil», del fenómeno de lo «civil», sin referirse a aquel constituir o constituirse como a un acto, y precisamente como a un acto absolutamente singular, hasta tal punto que el aparato conceptual (terminológico) ideado para describirlo, aunque importe elementos tomados de otros discursos, en su conjunto es válido para ese uso y sólo para él. Trataremos a continuación de fijar ese modelo terminológico.

Por «persona» (*person, persona*) entendemos aquel agente y/o dicente cuyos actos y/o palabras entran en consideración como suyos o como de otro; en este segundo caso decimos que «representa» al otro. No incluimos en la definición de «persona» la posibilidad de «ser representado» (queda abierto si de hecho tal posibilidad se dará con las personas en general o sólo con algunas o con ninguna). Evitaremos la noción «representarse a sí mismo» por innecesaria y, en consecuencia, eventualmente generadora de confusión; «representar» será, pues, en todo caso representar a otro.

Aquella persona cuyos actos/dichos entran en consideración como de ella misma será llamada persona natural. Aquella, en cambio, cuyos actos/dichos entran en consideración (por representación) como de otro será llamada persona artificial o ficticia. Así, pues, persona en este segundo caso será quien representa, no quien (o aquello que) es representado.

Hasta aquí no se ha supuesto nada sobre cuáles son los fundamentos por los cuales los dichos/actos de alguien pueden entrar en consideración como de otro, es decir, sobre cuáles pueden ser los títulos de «representatividad». Ahora bien, al menos uno de los casos posibles es que el propio representado (falta ver qué condiciones se requieren para

dar por ocurrido esto) asuma como propio lo que el representante haga o hiciere; en este caso al representante lo llamaremos también «actor» (*actor*), y al representado «autor» (*author, auctor*); decimos entonces que el actor efectúa el acto «por auctoritas» (*by authority*), a saber: por la *auctoritas* de Fulano (el autor).

La constitución de la fuerza material cuya noción hemos encontrado vinculada a la de garantía(s) (14. 2) implica un «pacto» (*covenant*), y también esto, el «pacto», lo es en un sentido único y sólo aplicable a este pacto precisamente; no podría ser de otra manera, puesto que no se presupone orden civil ni, por lo tanto, código alguno referente a pactos. Es verdad que las leyes de la naturaleza (14. 3) exigen, con precisiones que habría que establecer, que los pactos se cumplan, pero las leyes de la naturaleza por sí mismas sólo valen *in foro interno* (en el sentido ya explicado) y de lo que ahora se trata es de lograr garantía(s), esto es: de cuestiones referentes a efectivo cumplimiento. Trataremos, pues, de la peculiaridad del «pacto» ahora postulado.

Ha de tratarse de un pacto entre cada uno y cada uno de los demás, es decir, entre partes del mismo nivel o, si se lo quiere decir así, entre iguales. Tiene que ser así, puesto que de lo que se está hablando desde el comienzo es del reconocimiento de una situación en la que no se pueden dar por supuestos vínculos «naturales», en la cual, por lo tanto, de entrada no hay sino «uno y otro y otro».

El contenido del pacto es que cada uno ante todos los demás, y a cambio de lo mismo por parte de cada uno de ellos, da su *auctoritas* (la de cada uno) a los actos de alguien, para todos el mismo, cuya identidad (individual o colectiva) se define en el pacto; aplicando del todo la terminología que hemos introducido, a la cual pertenece ya el término *auctoritas*, lo que ocurre es que alguien pasa a ser el *actor* de cuyos

acta todos y cada uno somos *auctores*, pasa a ser (dicho dentro de la misma terminología) la «persona artificial» o «persona ficticia» que «representa» a cada uno y, en este sentido, a todos. La persona artificial así constituida es la *civitas*.

Dado que el pacto no presupone un orden civil o sistema de garantías, puesto que precisamente lo produce, ha de ser el pacto mismo el que comporte su propia garantía de cumplimiento, es decir: ha de ser, por parte de todos y de cada uno, renuncia a (esto es: autodesposesión de) la fuerza material que pudiera permitir a alguno medirse con la fuerza material surgida del pacto.

La persona artificial o persona ficticia surgida del pacto se llama también el «soberano».

Según todo esto, no cabe derecho alguno frente al soberano, pues el que yo tenga derecho a algo quiere decir que mi posibilidad de acceso a ello deriva de una regla, y es precisamente la exigencia de que haya reglas lo que nos ha llevado a deducir la figura del soberano y establecer su soberanía.

Tampoco cabe, pues, que el pacto sea revisado en contra del soberano. ¿Significa ello que una situación de poder dada debería durar eternamente? No, por lo que a continuación vamos a decir. Si un presunto soberano puede de hecho ser depuesto, entonces, por definición, él no es en verdad el soberano, ya que no es garante, y no debe olvidarse que la justa contrapartida de la obligación que a mí se me impone es la garantía que recibo de que bajo las mismas condiciones la misma obligación se impondrá también a cualquier otro (por eso hace falta la fuerza con la que nadie pueda medirse). Así, pues, la crítica a quienes han depuesto al que se suponía soberano se centra en algo bien distinto de que ellos supuestamente hubiesen omitido respetar una legitimidad. La crítica aduce más bien el que la eliminación del monarca se ha hecho como si se pensase que de alguna

manera la entidad soberana, la *civitas*, existe ya en todo caso (de modo que podría enfrentarse al presunto soberano, destituirlo, etcétera) o que hay algo así como un titular «natural» de la soberanía. Tal suposición implica desatención al acto por el cual se establece el «tiempo de paz» y, en consecuencia, es culpable de dejar el espacio del que se trata en un estado de guerra que, por ser la recaída desde lo que de entrada se supone una *civitas*, es «guerra civil». En el fondo este defecto radica en que hay algo que los «regicidas» tienen en común con el absolutismo regio, a saber: la pretensión de un sentido por así decir «intrínseco» de la legitimidad (difieren, obviamente, en quién tiene esa legitimidad).

Así, pues, también el que haya de tener lugar el pacto (con el carácter que le hemos atribuido) expresa no otra cosa que la condición de ruptura, negatividad y no-inmediatez que lo civil tiene.

14.5. (TEOLOGÍA)

La suposición básica y principal en lo hasta aquí dicho ha sido la que podemos formular en las varias maneras ahora siguientes: que el conocimiento capacita en el sentido de que capacita tanto para hacer algo como para hacer lo contrario, esto es: que precisamente la presencia de la cosa neutraliza la cosa, o, si se quiere decirlo así, que cualquier presunción de que la cosa misma orientase en esta o aquella dirección sólo puede deberse a ignorancia de la cosa; que no hay orientación de la conducta desde el ser mismo de las cosas; que la cosa no incluye de-cisión, no incluye cortar por aquí o por allí; que los fines se fijan en otra parte que en el conocimiento (esto es, en otra parte que en la presencia de las cosas); que no hay, pues, una «esencia» o «natura-

leza» de la cosa misma, puesto que ésta (la cosa misma) es tanto más incapaz de fijar límites cuanto más conocida es; la suposición, en definitiva, de lo de suyo i-limitado.

Todo esto no me hace efectivamente omnipotente (porque sólo es un «tanto más ... cuanto más ...»), pero quizá sólo se lo pueda pensar habiendo pasado por pensar una omnipotencia. Estamos quizá ya en cierta posesión de ciertas claves que deberemos recordar brevemente. La religión, fenómeno helenístico en principio, exigió la adopción de un concepto de *causa* que no podía ser ninguno de los aprendidos (siquiera fuese superficialmente) de la filosofía griega. No ocurrió esto en virtud de lo que de suyo dijese un texto «revelado», sino que, por ser la religión y la revelación lo que ellas son, la adopción de un texto como revelado implica interpretarlo de manera que, según él, cierto abismo ya no lo sea del todo, esto es, que lo de acá haya de no comportar ya principio independiente alguno: *ex nihilo fit*; para lo cual será preciso un concepto de causa que no podrá ser el de ninguna de las que en traducción del griego se llaman «causas», justamente porque ha de ser la causa a secas; ello incluso en lo finito, pues de Dios no cabe hablar directamente y habrá de disponerse de algún concepto desde el cual la analogía (o comoquiera que se llame la vía para poder hablar de Dios) pueda producirse; lo ente en general serán causas de efectos y efectos de causas; para designar el ser de lo ente en este nuevo sentido, se irá introduciendo en filosofía a lo largo de la Edad Media la palabra *ex(s)istentia*, la cual, en efecto, en su nuevo (filosófico) uso se declara como el *extra causas et extra nihilum*.

Ya se han expuesto otras veces las razones por las que, sin embargo, la Edad Media hubo de tratar de incorporarse nociones que eran uso o abuso de otras griegas. El propio Hobbes llama con frecuencia «Platón» o «Aristóteles» a

ciertos clichés que son a veces helenísticos, a veces tardoescolásticos, nunca griegos. Si lo que ocurría es que la i-limitación o a-esencialidad en el Helenismo y en la Edad Media todavía no se pensaba como el concepto de la verdad, sino precisamente como la no-verdad de lo que, sin embargo, es lo que hay, entonces es entendible que el balance (Occam) sea la recuperación, ahora polémica, del principio cristiano «Dios es omnipotente», ahora para formular mediante él la constatación de que no hay «esencias» o «naturalezas» (o sea: límites esenciales), porque el que las hubiese limitaría la omnipotencia de Dios. Por lo mismo (y seguimos en Occam), no hay demostraciones sobre y/o a partir de las esencias o naturalezas de las cosas, sino que, aparte de la expresión lo más sobria posible de la experiencia, lo que hay es la recepción inteligente de la Sagrada Escritura; a este segundo término pertenece toda la teología, y fuera de la exégesis de la Escritura nada puede decirse de Dios, su existencia, sus atributos; tampoco de cosas tales como un alma inmortal; etcétera. Al mismo lote (también Occam) pertenece el rechazo de todo poder coactivo en manos eclesiásticas.

También en Hobbes la omnipotencia de Dios, entendida ahora como la imposibilidad de poner límite alguno a la capacidad de decidir eficazmente, es idéntica con la i-limitación y la a-esencialidad. Así las cosas, nada de extravagante ni de caprichoso hay en que Hobbes considere a Dios mismo como «cuerpo»; se trata, en efecto, de la ilimitada capacidad de actuar en lo corpóreo y, por lo tanto, corpóreamente. Asimismo, todo lo que llamamos «alma», etcétera, no tiene lugar de otro modo que en términos corpóreos. También la percepción humana de que hay Dios, de cuanto de Dios y sus planes podemos saber, del alma y de todo lo demás en ese orden de cosas, es percepción corpórea, pues

es ni más ni menos que la fe (en las Sagradas Escrituras), la cual no es sino el que Dios, omnipotente, ha hecho que aquellos por él elegidos hayan presenciado unos hechos y/o recibido unas enseñanzas eficaces, o incluso que los mismos hechos y enseñanzas hayan sido tales que resultasen eficaces precisamente en lo que concierne a los elegidos.

Tal como ya se ha esbozado, Hobbes ve toda esta corporeidad como una recuperación de la virtud propia del cristianismo frente a su perversión por la introducción de clichés filosóficos «paganos» (los llamados —a menudo por Hobbes mismo— «Platón» y «Aristóteles»). Es de esos clichés de donde viene el hablar de «substancias incorpóreas» y cosas así. Por ejemplo, la noción de un «alma inmortal», «alma» que sólo una vez separada del cuerpo sería lo que en verdad ella es, convierte en absurda e incluso malévolamente la promesa característicamente cristiana de la resurrección, la cual en cambio es, desde luego no naturalmente explicable, pero sí entendible (y, por lo tanto, posible como promesa de la fe) una vez admitido que no se trata sino de recuperación de la continuidad del mismo cuerpo y que quien promete es la potencia corpórea ilimitada. Por otra parte, esa resurrección universal en un día final da pie a la única inmortalidad que Hobbes cree poder aceptar sobre base cristiana y escriturística, a saber: el que a los desde siempre elegidos la ulterior vida para siempre les será concedida en virtud de que, como elegidos, habrán estado en condiciones de cumplir y habrán cumplido, falta saber exactamente qué y de ello nos ocuparemos en la misma exposición, inmediatamente siguiente, en la que nos ocupamos también de la profunda relación que esto tiene con el conjunto de las concepciones de Hobbes hasta aquí expuestas. Digamos, antes, que los réprobos, en cambio, mantendrán después de la resurrección su condición mortal.

La asunción hobbesiana del relato bíblico emplea en varios puntos una noción de «pacto» que no es la misma que ha aparecido aquí a propósito de lo civil. Contempla, en efecto, el pacto que Dios hace con una comunidad determinada, la cual pasa así a ser su «pueblo», pacto que no se puede entender en los términos de la constitución de lo civil ya estudiada aquí en parte por nosotros, puesto que aquellos términos excluyen por definición que el soberano sea parte en el pacto. Esto es así hasta tal punto que Hobbes tiene que admitir que Abraham estaba ya de antemano autorizado para pactar en nombre de su comunidad en virtud de una constitución de ésta (todo lo rudimentaria que se quiera, pero que sólo puede entenderse a partir de lo civil), y que Moisés pactó con el apoyo actual de la comunidad, apoyo sostenido y/o restaurado en cada momento por los «milagros» que evidenciaban la verdad de su comunicación con una potencia (por supuesto corpórea) superior. Posteriormente, los israelitas quieren tener un soberano como el de cualquier otro pueblo y Dios mismo acepta su propia deposición al permitir que se nombren reyes (Saúl es el primero). No seguiremos todas las vicisitudes del pacto. Pero sí hemos de decir cuál es al respecto el significado del tramo específicamente cristiano del relato. Jesús se hace evidente muriendo; su resurrección es ciertamente fundamental para dar el peculiar carácter de esta muerte, pero no es retorno alguno; por el contrario, resucita para ascender a los cielos, esto es, para que no quede otra presencia que la ausencia misma, y ello vale para todo lo que queda del «ahora», es decir, hasta después de la universal resurrección aludida, por lo tanto sin ningún plazo, remitiéndose simplemente a después del final de todo y sin ninguna otra referencia a ello que la promesa constituida por la fe.

Ya se ha expuesto en su momento qué cabe entender por «ley de la naturaleza» y en qué peculiar sentido son obliga-

torias esas leyes. De esa peculiaridad se sigue, como se vio, que tal obligatoriedad no pueda depender de «pacto», ni en el sentido estricto del pacto constitutivo de lo civil ni en otros más laxos que han aparecido en el presente subcapítulo. Por otra parte, en la medida en que la situación es civil, esto es, en la medida en que se está en «tiempo de paz», la obligación dimanada de las leyes de la naturaleza no es otra que la de obedecer la ley civil, esto es, al poder civil. Hemos expuesto cómo el sistema de ley de la naturaleza, ley civil y poder civil se fundamenta en la posibilidad para cada uno de hacer uso (en sentido amplísimo) de lo que (corpóreamente, por supuesto) hay, esto es, en la posibilidad de habérselas en el medio de la ilimitable e imprevisible potencia corpórea que es Dios; por lo tanto, es ese sistema de obligaciones, y no otro alguno, el que debe ser considerado «de derecho divino» (*iure divino*) e incluso «en virtud de Dios», algo bien distinto del «por la gracia de Dios» absolutista, aunque ambos en latín puedan decirse *gratia Dei*. Ya hemos indicado qué es lo que la teoría de Hobbes tiene que denegar al absolutismo. Y, en todo caso, el carácter «divino» que ahora acaba de aceptarse no tiene nada que ver con ningún «reino de Dios» o «de Cristo», expresiones que sólo podrían referirse a después del final de los tiempos y de la universal resurrección. Más aún: la esporádica aparición en el «Leviatán» de esos *iure divino* y *gratia Dei* con referencia a lo civil es precisamente polémica frente al uso de época de esas mismas expresiones para designar algo que en virtud de tales cualificaciones pretendiese eludir la obligación civil o condicionarla o estar por encima de ella; es como si Hobbes nos dijese que, puestos a atribuir carácter «divino» a algo, habría de ser en todo caso a lo civil, consistente precisamente en la ausencia de manifestación específica de lo divino, y ello porque esa ausencia es cosa de lo divino mismo.

Del empleo del relato bíblico que hemos visto se sigue, en lo que se refiere a la delimitación de poder civil frente a otros tipos de fenómenos, que la misma puede referirse a momentos cualesquiera del relato (de hecho se busca esa delimitación y se busca apoyarla en el propio texto bíblico); no es menos cierto, sin embargo, que la delimitación en sí misma o, si se quiere, la posibilidad y pretensión de lo civil puro tiene que ver en particular con el trecho de la ausencia, con eso que quedaría planteado a partir de la ascensión de Jesucristo y se mantendría hasta el final de los tiempos. Por eso Hobbes interpreta reiteradamente el evangélico «mi reino no es de este mundo» en el sentido de que no hay reino de Cristo hasta después del final de los tiempos y de la universal resurrección y, en particular, en el sentido de que ninguna presente iglesia es reino alguno ni puede reclamar coactivamente obediencia ni pretender determinar qué es lo que el poder civil debe o no debe imponer a sus súbditos.

La teología del «Leviatán» es en efecto teología incluso en el sentido de que pretende basarse en una revelación. Tiene interés, pues, para nosotros, aclarar cuál se considera ahora que es el contenido de esa revelación o los artículos (o, en su caso, el artículo único) de esa fe. Se trata de cristianismo en su inherente punto terminal: al episodio sensible salvador le es inherente desaparecer, o, lo que es lo mismo, el carácter único y singular del episodio comporta que definitivamente ya no; el —en efecto— artículo único de la fe, que «Jesús es el Cristo», esto es, la referencia al episodio singular, es a la vez la asunción de la constitutiva ausencia.

Cierta escisión que viene, no de Platón, como con frecuencia se dice, sino del Helenismo, a saber, la escisión entre lo verdadero y lo inmediato, ha llegado con Spinoza y Leibniz a una situación en la que ya no se trata de regiones de cosas, de escisión óptica (o «también» óptica), sino de escisión entre modos de presencia, de los cuales ciertamente uno es (o sería) el verdadero y ese uno no es el inmediato. Se trata de pensadores en los que la cosa en sentido fuerte, digamos la substancia, es uno-todo, sea porque la substancia es única, sea porque cada substancia es a su manera todo. Recordemos, pues, que este tipo de concepción de lo verdadero reclama también un cierto tipo de inmediatez, pues uno-todo, o la suposición del vínculo de todo con todo, comporta también que nada está en particular vinculado con nada en particular, lo cual es que simplemente nada esté vinculado con nada, esto es: el irremediable aislamiento de cada punto-instante fenoménico. Se provoca entonces un ulterior análisis, a saber: el de ese mismo irremediable aisla-

miento con vistas a averiguar si no podría ocurrir que en él, y precisamente en su mismo carácter de irreferencialidad, fuese donde hubiese uno-todo. Quizá no sea, pues, una casualidad ni un capricho el que algunos, con cierto detalle, hayamos interpretado en esta última línea a Hume⁴¹. En la medida en que esta interpretación sea válida, la inmanencia (frente a la escisión que acabamos de mencionar) ya no sólo sería óntica, sino también ontológica, lo cual abonaría la figura de Hume como el filósofo del *enlightenment*, pues se trataría, en efecto, de que ningún «allá» oprima («superstición») ni solivante («entusiasmo»).

Para entender mejor lo que acabamos de decir, tendremos que esbozar una remisión a algo ya de muchas maneras dicho, a saber: cómo la escisión misma tiene su origen en la «cuestión del ser», fórmula pedante, esta última, con la cual aludimos a algo que se ha descrito ya bajo muchas figuras (recuérdese: *nómos-pólis*, el intercambio «interno», el decir excelente)⁴². La cuestión misma (es decir: la Grecia arcaica y clásica, hasta Aristóteles inclusive) da lugar a (y esto ya es el Helenismo) la escisión de ser frente a inmediatez: «allá» y «acá». Hasta aquí no hemos mencionado nada que sea ello mismo religión. Pero la transcendencia no es posible sin alguna transgresión de esa transcendencia (ni aun la mera mención de un «allá» tendría sentido alguno sin una cierta violación del estatuto de «allá»). Así, pues, por muy «naturales» que sean los recursos (incluso todos y cada uno de ellos) que se empleen para reconocer la transcendencia, todo ello no sería posible si no subyaciese un golpe «sobrenatural» (es decir: prevaricador en relación con el estatuto

de «allá» y «acá»), golpe que ha de ser contingente por doble motivo: primero, por su mismo carácter de transgresión del estatuto (y, por lo tanto, de no debido, de gratuito), y, segundo, porque ha de ser presencia en lo inconsistente (en el «acá»). La contingencia, ciertamente, se mantendrá, pero, junto con ella, puesto que esos medios y caminos ocurren porque son «necesarios para» «la salvación», tendrá que estar determinado, al menos de suyo, qué precisamente es necesario en este último sentido, y con ello habrá de darse, con carácter excluyente, una determinación de la religión «verdadera».

La pretensión de exclusividad, a la que acabamos de llegar, es a la vez compromiso de autodisolución, pues aquello para lo cual no hay alternativa no es. Por de pronto, el cristianismo habrá de incluir en su campo de medios y recursos toda la sabiduría del mundo, pero, a la vez, habrá de hacerlo imprimiendo a ésta un determinado carácter; esto último no se deberá a que un texto sobrenaturalmente revelado imponga de suyo tales o cuales tesis; lo que ocurrirá será, más bien, que el hecho de que un texto se asuma como sobrenaturalmente revelado obliga a «hacerle decir» aquello que corresponde a esa función, por de pronto aquello que sea inherente a la posibilidad misma de la revelación, esto es, de lo sobrenatural. Así, pues, de acuerdo con la ya indicada transgresión de la transcendencia, lo otro con respecto a la verdad habrá, sin embargo, de no estar constituido desde elemento alguno irreductiblemente otro; de ello, pues, habrá de poder decirse que *ex nihilo fit*, expresión cuyo sujeto redundante es *ens creatum*. Ello requiere una noción de «causa» que no puede ser ya ninguna de las heredadas de la filosofía griega, puesto que ninguna de aquellas atribuía a la causa la entera responsabilidad de lo causado. Hará falta ahora un concepto de causa por así decir a secas; y no sólo

41 Cf. mi libro *Pasión tranquila (Ensayo sobre la filosofía de Hume)* (2009).

42 Cf. mi libro *La cosa y el relato (A propósito de Tucídides)* (2009).

para referirlo a Dios, ya que, fuese ello con o sin analogía, incluso la analogía requiere algún concepto en lo finito desde el cual efectuarse. Los entes en general y en cuanto tales serán entendidos como causas de efectos y efectos de causas, y para el ser en este sentido se introducirá (a lo largo de la Edad Media) una palabra que hasta entonces no desempeñaba papel alguno en filosofía, a saber: *ex(s)istentia*, *ex(s)istere*, cuyo nuevo uso, de acuerdo con lo que acabamos de decir, se explicará (en la Escolástica tardía) diciendo que el *ex* prefijo significa *extra causas et extra nihilum*.

El conflicto conceptual y semántico al que acabamos de referirnos llega incluso hasta el momento en que ya la presencia de la revelación se ha replegado hasta el carácter de mera admisión de su posibilidad (mientras que la filosofía en sí misma se obliga ya a convencer incluso a los infieles). Es, en efecto, en Descartes, meditación tercera, donde encontramos⁴³ el concepto *causa totalis*, el cual, si bien será el concepto que capacite para referirse a Dios, de entrada no se refiere a Dios, sino a cualquier ente en cuanto lo que acabamos de llamar causa «a secas» de algo; el que la *causa totalis* se llame también *causa efficiens* (que es también la traducción latino-medieval para una de las «cuatro causas» aristotélicas), aparte de dar testimonio del enorme embrollo conceptual producido, no es sino lo que corresponde a que el término correlativo de *causa* sea *effectus*.

El mismo Descartes, pero ahora investigando la cuestión de la *certitudo* (esto es, de la definición, o sea, del ser), distingue entre «que es» y «qué es» (base de la distinción entre lo que Descartes llama respectivamente «claro» y «distinto») y la ambigüedad se mantiene en cuanto a la relación

de la existencia con el «que es» ahora tratado, esto es, en cuanto a la inclusión (o no) de la cuestión del existir en la cuestión del ser. Tal problema recibirá tratamientos diferentes en Spinoza, en Leibniz y en Hume, y ello será fundamental a la hora de entender la diferencia entre las respectivas posiciones filosóficas.

Limitémonos aquí a contemplar qué nuevo aspecto adopta, a la luz de lo dicho, nuestra anterior afirmación de que la exclusividad y unicidad de la religión «verdadera» es un imperativo interno de autodisolución. Que Dios sea la causa total de todo (y nótese que ahora es imprescindible la aparente repetición que hay en «total» y «de todo») es —nos dice Hume— lo mismo que el que Dios no sea en modo alguno la causa de nada, pues significa que la causalidad divina nada discierne y, por lo tanto, nada significa. Lo cual es en el fondo lo mismo que lo siguiente, también de Hume: la noción de causa (o el principio general de causalidad) expresa el vínculo de todo con todo, el cual es lo mismo que la ausencia de cualquier vínculo particular de algo en particular con algo en particular; en otras palabras: el principio general de causalidad (el que los fenómenos hayan de estar exhaustiva y unívocamente ordenados en relaciones del tipo «si X, entonces Z») es válido precisamente porque toda relación determinada de causalidad (toda sustitución de las variables X y Z de la fórmula anterior por valores determinados) es incierta; y —siguiendo con Hume— esto último ocurre porque una relación de causalidad sería aquel tipo de relación de ideas que daría pie a un razonamiento con conclusión de existencia, lo cual no es posible, pues lo que pudiéramos llamar la idea de «X existente» es ni más ni menos que la idea de X, de modo que la existencia no añade nada al contenido-idea y, por lo tanto, no puede estar implicada en relaciones de ideas.

43 Cf. capítulo 13 de este mismo libro.

Quizá no esté de más recordar que la ineludible connotación de autodisolución, de desaparición y esfumarse, que venimos detectando en cada aspecto del Cristianismo, estaba ya en el sentido inicial de él, incluso en las peculiaridades del relato cristiano frente a otros⁴⁴; no es sólo que Jesús muera, sino que incluso su resurrección, más que un acto de gloria, es el modo de que no quede ni tumba ni cadáver. Y, por si a alguien le parece que con esto lo que estamos haciendo es movilizar interpretaciones de alemanes de entorno a 1800, citemos al respecto un testimonio tardocristiano digno de la mayor consideración; la oda de Fray Luis de León a la Ascensión de Cristo es hasta tal punto un canto de ausencia, de desaparecer y que no quede nada, lo es de manera tan excluyente, que no tardaron en crecerle cuatro liras suplementarias, manifiestamente espurias, que matizaban ese punto.

Todo lo que hasta aquí hemos dicho (y muchas más cosas que en la misma línea podrían decirse) comporta que la Ilustración no es sino el cumplimiento de la exigencia interna de autodisolución (de desaparición) inherente al Cristianismo. La Ilustración es, pues, el cumplimiento del Cristianismo, cumplimiento que consiste en desaparecer, porque tal era la naturaleza del Cristianismo ya desde su comienzo. La única vigencia del Cristianismo es (y es, ciertamente, mucho más que otras vigencias que se pretenden) la de cuán importante es para nosotros entender cómo y por qué el Cristianismo tuvo que tener lugar y cómo y por qué ese tener lugar es el desaparecer al que nos hemos referido.

44 Cf. mi libro *De Kant a Hölderlin* (1992), capítulo 3.6.

Los doce primeros capítulos de este libro han seguido mediante actuaciones exegéticas nuevas cierto vuelco constitutivo de la Grecia arcaica-y-clásica. El que sea un vuelco tiene que ver con que algo sólo se reconoce perdiéndose, fórmula que en sí misma, por separado, no dice nada, sino que es una manera de remitir a un conjunto bastante amplio de interpretaciones sobre interpretables diversos y de diversa naturaleza. Empleando la misma fórmula (y, por lo tanto, con las mismas restricciones acerca del valor que ella tiene) cabe decir lo siguiente: una vez que el vuelco ya no es vuelco, o que el resultado ya no es resultado, sino situación dada, quedan con ello planteadas otras cuestiones y otras exigencias; nos hemos conformado con poner de manifiesto esto mediante algunas interpretaciones que esbozan (capítulos 13 a 15) la vía por la que se llegará a conceptos como el de causa (en cuanto causa a secas o relación causa-efecto) o, lo que a la luz de lo dicho resulta ser lo mismo, de ser como existencia, y otros. Expresado ello en los particulares términos de

las nociones de causa y existencia, a lo que se llega es a la asunción de un principio universal de causalidad como el modo en que, desde las claves en este momento empleadas, aparece la pretensión de totalidad o de lo ente como uno-todo, de manera que, a la vez, para quien viene unos siglos después, es imposible no ver reflejada la vena nihilica de la noción de todo al percibir cómo el vínculo de todo con todo no puede ser reconocido sino como idéntico con el irremediable aislamiento de cada punto-instante fenoménico. Es, sin embargo, el momento de constatar que, más allá de lo que desde varios siglos después se puede (e incluso se debe) ver, a la pretensión de uno-todo, para poder pasar a mostrar el tipo de consecuencias que se acaban de sugerir, aún le falta desplegar algunas de sus posibilidades internas, cosa que hará «superando» (es decir: no entendiendo, pero en un «no entender» distinto del trivial) cierto escollo; el escollo será Kant, y esto ya requeriría (en alguna medida ya ha requerido y ha tenido) un tratamiento aparte.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

En cuanto a ediciones críticas de Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz y Hume, no añadiremos aquí nada, porque todo está dicho. Por lo que se refiere al «Leviatán», citemos la (bastante reciente) de Rogers y Schuhmann (2003). Para Píndaro, la edición básica sigue siendo la de Snell y Maehler (Teubner); por otra parte, incluye traducción inglesa la edición de W. H. Race (1997). En cuanto a Esquilo, la edición textualmente preferible con mucho sigue siendo la de M. L. West (Teubner); incluyendo traducción inglesa hay la de A. H. Sommerstein (2008). Para la Biblia hebrea (hebreo-araméa), el recurso habitual es Biblia Hebraica Stuttgartensia; es importante tener en cuenta la totalidad del aparato histórico-crítico.

PRÓLOGO	5
1. LA VERGÜENZA EN EL «GORGIAS», I	7
2. LA VERGÜENZA EN EL «GORGIAS», II	15
3. LA VERGÜENZA EN EL «GORGIAS», III	21
4. SOBRE EL «MENÓN»	29
5. ACERCA DEL «FEDÓN», I	37
6. ACERCA DEL «FEDÓN», II	41
7. ACERCA DEL «FEDÓN», III	45
8. NOTA SOBRE EL «PARMÉNIDES»	49
9. ARISTÓTELES, SOBRE DIOSES, ASTROS Y ESFERAS	53
10. MÁS SOBRE ARISTÓTELES	67
11. APÉNDICE PINDÁRICO	73
12. APÉNDICE ESQUÍLEO (<i>PÁTHEI MÁTHOS</i>)	85
13. REVELACIÓN Y CAUSALIDAD	97
14. PROBLEMAS DEL «LEVIATÁN»	115
15. ILUSTRACIÓN Y RELIGIÓN	133
EPÍLOGO	139
NOTA BIBLIOGRÁFICA	141