

**GRECIA FUNDANTE:
EL ÁMBITO DE LA LIBERTAD***

Jorge Eduardo Rivera C.

Este trabajo intenta mostrar que una de las raíces de nuestra actual manera de sentir eso que llamamos “la dignidad humana”, es la forma peculiar como el pueblo griego experimentó la libertad de la propia existencia. Según el autor, la forma que cobra la experiencia de la libertad en Grecia —y, desde entonces, en Occidente— viene determinada por el conocimiento filosófico del ser en cuanto tal, al que se llega en Grecia mediante el descubrimiento casi sobrehumano de Heráclito y Parménides, a saber, el descubrimiento del ser como la unidad radical de todas las cosas. Merced a ese descubrimiento —con el cual los griegos dan un paso decisivo en la historia de la libertad— el hombre se adueña “pensantemente” de aquello en que de un modo “natural” se mueve toda la existencia humana. Esto hace posible una nueva manera de vivir la autoposición que es constitutiva del ser humano, es decir, una nueva manera de ser libre. En Grecia, el hombre llega a ser libre proponiéndose como fin individual lo que es de naturaleza universal.

JORGE EDUARDO RIVERA C. Doctor en Filosofía en la Universidad de Heidelberg. Profesor titular en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso.

* Texto de la conferencia pronunciada el 23 de abril de 1991 en el marco del ciclo “Sobre la dignidad del hombre”, organizado por el Centro de Estudios Públicos.

Muchas cosas que hoy parecen obvias y evidentes no lo fueron acaso alguna vez, y gran parte de lo que ahora se nos presenta claro como el sol estuvo envuelto en otro tiempo en la oscuridad. No nos ha sido dado a los hombres poseer la verdad de una vez y para siempre, ni disponer de ella como si fuera un objeto dócil a nuestro arbitrio. Si hay algo que nosotros, hombres de hoy, podamos y debamos aprender de Grecia es justamente que la verdad no se nos entrega desde un comienzo, que ella tiene su “momento justo”, su *kairós*, y que viene calladamente, cuando menos lo pensamos.

Hoy hablamos de la dignidad humana como si se tratara de una cosa tan evidente como las estrellas, de algo que desde siempre hubiera estado allí para orientar, poner en marcha o detener las acciones de los hombres. Hoy la dignidad humana es, sin duda, un sol en nuestro cielo. No siempre lo fue. Hubo una noche larga en que sólo fugazmente y en raras ocasiones tomaba el hombre conciencia no sólo de su grandeza, sino de eso que hoy llamamos su “dignidad”, su “inviolabilidad”: esa curiosa condición que nos hace guardar ante el hombre una esencial distancia, porque en alguna forma lo sentimos y experimentamos como algo sagrado.

Esto que hoy nos parece evidente tiene una larga y difícil procedencia. Si nos detenemos a escudriñar ese horizonte no es por curiosidad ni por un simple prurito de saber, sino porque al volver de este modo al origen, quedamos en situación de reencontrar mejor nuestro presente, y esto quiere decir encararnos al porvenir. Nuestra idea y sentimiento de la dignidad humana tiene sus raíces —entre otras cosas— en el mundo griego y en su experiencia de la libertad, posibilitada por un descubrimiento prodigioso, que es el tema de estas líneas.

¿Qué es lo que sucede en Grecia? ¿Qué cosa nueva adviene a la historia con este pueblo inquieto y creador como ningún otro? Si tuviéramos que elegir una sola palabra para definir y caracterizar al pueblo griego, ella tendría que ser, sin duda alguna, *eleuthería*, libertad. *Eleuthería* significa “ir donde se quiere”, capacidad para autodeterminarse, para darle forma a la propia existencia. Lo que llama la atención en Grecia desde un comienzo y con fuerza siempre creciente es una vigorosa “voluntad de libertad”. Ella se muestra desde los tiempos en que Homero hablaba del *eléutheron êmar*, del día largo de la libertad, y se convierte en gesta heroica durante las Guerras Médicas, en que el único móvil de la lucha será la salvación de esa libertad griega a que aluden las palabras de Esquilo:

ô païdes Hellénon, îte
eleutheroûte patríd', eleutheroûte dè

paídas, gynaikas theôn te patróion héde
 thékas te progónon. Nûn hypèr pánton agón.
 Oh hijos de los helenos, arriba,
 libertad a la patria, libertad a los hijos,
 a las mujeres, las moradas de los dioses ancestrales,
 las tumbas de los progenitores. ¡Es la hora del combate!¹

Esa voluntad de libertad del pueblo griego se manifiesta también en los tiempos finales del helenismo, cuando los filósofos llegan incluso a concebir la libertad como la esencia misma del hombre. Se podría decir, por consiguiente, que un estremecimiento de libertad recorre la Hélade de un extremo al otro en el espacio y en el tiempo.

Y entonces nos preguntamos: ¿de dónde les viene a los griegos este impulso? ¿De dónde surge esa voluntad y ese único propósito? Cuando en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* aborda Hegel el estudio de Grecia, nos dice estas certeras palabras:

He aquí el reino del Occidente, del espíritu que desciende dentro de sí, del espíritu humano. Aquí está el espíritu primero: el hombre descubre en sí mismo lo independiente del albedrío, lo objetivo, y lo ratifica. El principio de la libertad autoconsciente lleva consigo la fijación de un fin que es en sí de naturaleza universal, no un apetito particular; y que ese fin sea fijado de tal modo que, siendo universal, sea a la vez fin subjetivo del individuo, que sea sabido y querido por éste y por él realizado, de tal suerte, que el individuo sepa que su propia dignidad consiste en la realización de este fin.

Entre los griegos nos sentimos de inmediato como en casa, porque estamos en el terreno del espíritu [...]. Aquí es donde por vez primera el espíritu, suficientemente maduro, se recibe a sí mismo como contenido de su querer y de su saber; pero de tal modo que el Estado, la familia, el derecho y la religión son, a la vez, fines de la individualidad, la cual sólo es individualidad mediante aquellos fines [...]. Vemos, pues, aparecer aquí por vez primera el espíritu juvenil, que sólo es libre, sin embargo, en cuanto que sabe hacerse libre. No es libre por naturaleza; para serlo necesita transformar la naturaleza, apropiársela y elaborarla para sus fines.²

Se diría que este afán de libertad, tan propio de Grecia, viene de una destinación de este pueblo a la luz. En cierto modo, Grecia es la luz: un exceso de luz. Ya desde el siglo VIII, pero muy especialmente desde fines

¹ *Los Persas*, pp. 402-405.

² *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 4ª ed. (Madrid, 1986), pp. 399-401. En la cita se ha corregido y completado en varios pasajes la traducción de José Gaos.

del siglo VII a. C., esta luz excesiva impele a los griegos a proyectarse por todo el Mediterráneo y, más allá, hacia los pueblos que lo circundan. No se trata sólo de la gigantesca empresa de la colonización, sino también de un afán por conocer, de una especie de necesidad de saber cómo viven los demás hombres. De Solón nos cuenta Heródoto que recorría los pueblos *theoríes heíneken*, es decir, movido por el afán de *ver* lo que pasaba con los demás.

El comienzo de la filosofía

Ahora bien, ese interés por conocerlo todo llevó a esos hombres inquietos a preguntarse cómo entendían los demás pueblos las mismas cosas de que hablaban los mitos patrios. Unos hombres increíblemente audaces echarán mano un buen día de los mitos del Mediterráneo oriental para explicarse el origen de todas las cosas. Y así, por ejemplo, la tierra ya no será para Tales de Mileto esa cosa sólida y definitivamente firme, circundada por el río Okéanos, que ella había sido para sus antepasados, sino más bien un disco flotante sobre las aguas, a la manera de una balsa. Y esas mismas aguas no serán para él la fuente soterraña que mana de la tierra o la lluvia que se desliza del firmamento, sino el abismo insondable, origen misterioso de todo lo que hay, tal como lo concibieron Babilonia y Egipto en figura de un dios.

Cuando, casi sin darse cuenta de lo que hacía, Tales tomaba para sí los mitos de otros pueblos, es decir, en el momento de cometer ese acto de increíble atrevimiento que consiste en dejar los mitos propios y reemplazarlos por otros ajenos, y ello por puro afán de saber, en ese mismo momento se había puesto en marcha para siempre, en forma larvada pero eficaz, eso que después se llamará la filosofía. Porque los mitos son precisamente aquello que no se elige. Son el suelo en que se está sin advertirlo, son lo sólido, lo que es de todos y de siempre, son la tierra que se pisa. Elegir los mitos, elegir la forma de entender las cosas de la vida, la historia y los dioses, es el acto más temerario que puede realizarse, un acto de pura libertad. Con seguridad, Tales no pudo medir sus verdaderas dimensiones, así como tampoco supo bien lo que hacía el hombre que descubrió un día la posibilidad de producir a voluntad el fuego.

Puesto ya sobre esta vía, el hombre griego va a descubrir con celeridad y creciente asombro algo enteramente nuevo. Generación tras generación verá abrirse ante sí insospechadas dimensiones de la realidad. Primero, esa totalidad viviente, más allá de cada una de las cosas, especie de magna madre generadora de donde brotan y provienen y a la que van a

parar, en definitiva, todas ellas, ese fondo último y viviente que el griego va a llamar con una palabra que significa algo así como la “emergencia” o el “emerger” —la *physis*— y que para entendernos podemos traducir por “Naturaleza”, siempre que comprendamos esta Naturaleza como lo que los medievales llamarán mucho más tarde la *natura naturans*. La Naturaleza generante, fondo siempre único y siempre nuevo del que las cosas emergen por una especie de acto vital que las engendra y las hace ser.

Un estremecimiento creador sacudió a la Hélade entera, partiendo de las costas de Jonia hasta llegar a las de la Magna Grecia. Con increíble celeridad la nueva forma de pensar fue adueñándose de muchas de las mejores mentes jóvenes: Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Jenófote, Heráclito, Parménides. En poco más de un siglo, la filosofía había conquistado el mundo griego de un extremo al otro.

El descubrimiento del ser

Es el momento decisivo. Hacia fines del siglo VI y comienzos del V a. C. va a producirse el descubrimiento máximo de la historia. Este no habría sido posible sin aquella aventura pensante que había tenido lugar a lo largo del siglo VI. En efecto, esa misma *physis* que hasta entonces fuera el objeto de toda clase de investigaciones, esa *physis* que el genio de Jenófanes identificara con el dios único, allende todas las figuras divinas de los poetas, queda vista y comprendida de pronto por dos mentes casi sobrehumanas como “lo que es”, como lo “siente” o lo “ente” o —diríamos hoy— como “el ser”. Esos hombres geniales se llamaron Heráclito y Parménides. Vivía el uno en Jonia, en el extremo oriental de la Hélade, y el otro en las costas occidentales de Italia, al otro lado del Mediterráneo.

¿Qué es lo que propiamente descubren estos hombres? Lo que ellos descubren lo expresamos nosotros hoy con palabras simples, aparentemente claras y precisas. Decimos que Heráclito y Parménides descubren el ser. Pero la pregunta que inmediatamente se nos viene encima es cómo es posible descubrir el ser. ¿Acaso los hombres, antes de ellos, no veían las cosas que son? ¿No “sentían ser” —digámoslo así— el sol y la tierra, y el cielo sobre sus cabezas? No cabe la menor duda de que eso que nosotros llamamos el “ser” estaba a la vista de los hombres antes de Grecia y, mucho más que eso: los hombres son precisamente hombres *porque* habitan ese ámbito abierto del ser en el que todas las cosas se les muestran. Sin la visión del ser, el hombre desaparecería entre los demás animales.

¿En qué consiste entonces el descubrimiento hecho por Heráclito y por Parménides, el descubrimiento de Grecia? Estos hombres sienten de

pronto como que vinieran saliendo de una terrible oscuridad. Sienten que el mundo en el que se movían y las opiniones públicas que compartían carecían de última firmeza. Sienten que todo lo habitual y corriente era ambiguo e inestable. Es decir, sienten que frente a eso que ahora poco a poco se empieza a despejar para ellos, todo lo anterior no era más que un evanescente parecer, algo así como cuando nosotros advertimos, al despertar, que el ensueño en que nos movíamos no era sino eso: un puro sueño, carente de verdad.

Lo que estos hombres descubren es lo que desde entonces empezará a llamarse “la” verdad *he alétheia*. Se trata de un curioso descubrimiento, en virtud del cual todo lo anterior va a aparecer, a la luz de lo así descubierto, como un ocultamiento, como una oscuridad. Lo que estos hombres descubren es “la luz” del ser (esto es, la luz que es el ser mismo). Con nuestros ojos corporales vemos siempre las cosas en la luz, pero muy pocas veces advertimos a la luz en sí. Sin las cosas en que ella choca y a las que ilumina, la luz no sería para nuestros ojos diferente de la oscuridad. Lo que de la luz nos aparece habitualmente no es la luz pura, sino la luz en el espejo de las cosas, la luz refractada en la múltiple y variada superficie de las cosas. Vemos las cosas “en la luz”. Pero no vemos la luz que ilumina las cosas. Pues bien, lo que en Grecia sucede es, análogamente, que de pronto el ser humano ha empezado a darse cuenta de la luz del ser en la que desde siempre veía las cosas. A esta luz, que ahora sale de su ocultamiento, es a lo que entonces van a llamar la *alétheia*, la verdad. Una luz *sui generis*, por supuesto. Uno piensa, al recorrer los caminos de Grecia —recuerdo haber sido cegado, cuando conducía mi automóvil por un largo camino en dirección a Olimpia— que, como si fuera poca la luz invasora y fulgurante de esas tierras de cielos claros y límpidos, ahora repentinamente se les abría a los ojos griegos una luz nueva, una luz superior, frente a la cual aquella otra no era más que pura oscuridad.

Platón expresó esto que estoy diciendo, cien años más tarde, en el llamado Mito de la Caverna:

Imagínate unos hombres en una morada subterránea en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende a todo lo ancho de la caverna. En ella están desde su infancia, encadenados de piernas y cuello, de tal modo que no pueden moverse del lugar ni mirar en otra dirección que hacia aquella que tienen por delante, porque las ataduras les impiden volver la cabeza. La luz de un fuego encendido a lo lejos sobre una altura brilla detrás de ellos. Y entre el fuego y los prisioneros, un camino elevado, a lo largo del cual hay un muro semejante a los que los titiriteros levantan entre ellos y el público, y por encima de los cuales hacen ver sus prodigios.

Imagínate ahora, a lo largo de este muro, a unos hombres que transportan toda clase de objetos que sobrepasan el muro, y figuras de hombres y animales en madera o piedra y toda clase de materias. Por supuesto que entre los portadores que desfilan unos hablan y otros callan.

—Extraño cuadro —dijo— y extraños prisioneros esos de que hablas.

—Semejantes a nosotros —le respondí— Porque, en primer lugar, ¿piensas tú que en esta situación hayan visto de sí mismos y de sus compañeros otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que se les enfrenta?

—¿Podría ser de otra manera —me dijo— si están forzados de por vida a mantener inmóvil la cabeza?

—¿Y no pasa lo mismo con los objetos transportados?

—¿Qué duda cabe?

—Y si pudieran hablar unos con los otros, ¿no piensas que creerían nombrar los entes mismos al nombrar las sombras que veían?

—Necesariamente.

—Y si hubiera un eco que devolviera el sonido desde el fondo de la prisión, cada vez que uno de los transeúntes hablara, ¿no crees que tomarían su voz por la voz de la sombra que desfilaba?

—Sí, por Zeus...

—No cabe duda —contesté— que a los ojos de esos hombres las sombras de los objetos no serían otra cosa que lo verdadero mismo.

—Necesariamente —dijo.³

Este cuadro describe con rigor extraordinario la situación anterior a la filosofía y al descubrimiento del ser. Una especie de condición de vida que podríamos llamar de lo obvio, no problemático e indiscutido. No es que allí no se discutiera ninguna cosa, que todo fuera cierto y claro y que en todo ello reinara un perfecto acuerdo. En tal caso no estaríamos sobre la tierra, y Platón no nos estaría describiendo una situación real y verdadera. El mismo Platón nos hablará, poco más adelante, de los “honores y alabanzas” que se daban en la caverna los unos a los otros y de las “recompensas acordadas al que discernía con ojo más penetrante las sombras pasajeras, recordando más exactamente las que solían pasar primero o al final o juntamente, y de ese modo era el más diestro en adivinar lo que iba a suceder”.⁴ No se trata, pues, de que todo para todos fuese igualmente obvio.

Pero, en medio de estas diferencias y pese a ellas, había allí algo indiscutido, algo que era el suelo común que todos pisaban, la convicción radical de su existencia: aquellas sombras sobre la pared de la caverna y los ecos venidos desde su fondo les eran a ellos —nos dice Platón— los

³ *República*, libro VII, 514a-515c.

⁴ *Ibídem*, 516 c-d.

“entes” mismos y lo “verdadero”. Claro está que al hablar así, Platón usa términos que no habrían tenido sentido alguno dentro de la caverna, puesto que sólo lo tienen en virtud del ser ya descubierto, es decir, una vez que ha empezado a acontecer la *alétheia*, el desocultamiento de la luz. Platón está hablando desde la filosofía, y no puede hablar en otra forma, porque cuando la filosofía ha nacido ya no se puede volver atrás: todas las cosas son comprendidas desde la nueva situación. En la caverna, nadie puede hablar de la caverna. El parecer no se muestra como parecer sino desde la verdad de la esencia, nos dirá Hegel veintidós siglos más tarde.

Las sombras y los ecos son el fondo mismo sobre el cual se apoya la existencia en la caverna, son lo sólido, lo confiable. Sobre este punto hay entre los prisioneros un consenso no adquirido, sino, por así decirlo, “natural”.

Pero ¿qué es lo que ocurre entonces? Lo que entonces sucede lo describe Platón como una cierta forma de violencia (*anankázesthai bíai-helkómenon*). Su intención en este texto es fundamentar una forma nueva de *paideia*, de educación, la que precisamente consiste en “dar vuelta” al “hombre entero” hacia otra dirección, una especie de “conversión”, como se dirá más tarde en el lenguaje religioso cristiano. Para la transformación que Platón tiene en vista en el diálogo de la *República*, no es suficiente proveer al ser humano con ciertos conocimientos todavía no habidos. Es necesario darlo vuelta hacia otra parte, cambiarle la dirección de su ser, para que, puesto en esa nueva dirección, pueda descubrir lo que hasta ahora jamás fuera visto ni visible. Para ello se requiere de una cierta violencia. Pero violencia no quiere decir en este contexto una violación del íntimo sentir del hombre, sino su completa transformación, el descubrimiento “interior” de lo que va a trastornar, desde dentro, la existencia entera. También en el Evangelio se habla de violencia en este sentido: “Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora —dice Jesús— el reino de los cielos padece violencia, y los violentos lo arrebatan” (Mt. 11, 12). Obviamente “los violentos” no son, en este contexto, los que hacen violencia a otros, sino los que se hacen violencia a sí mismos: los que están dispuestos a cambiar su propio ser.

Examina ahora cómo reaccionarían si se los liberase de sus cadenas y se los sanase de su ignorancia, y si todo ello ocurriese, por su naturaleza misma, en la forma siguiente. Cuando uno es desatado y forzado a levantarse repentinamente, a volver el cuello, a caminar, a alzar los ojos hacia la luz, todos estos movimientos lo harán sufrir, y el encandilamiento le impedirá mirar los objetos cuyas sombras veía antes. Yo te pregunto lo que podría responder si se le dijese que poco antes no veía más que naderías, pero que ahora,

más cerca ya de lo ente y vuelto hacia lo más ente, ve con mayor rectitud; y si, en fin, mostrándole los objetos que desfilan ante él, se le forzase a responder lo que es cada uno de ellos, ¿no crees que se sentirá perplejo y que los objetos que veía antes le parecerán más verdaderos que los que ahora se le muestran?

—Mucho más —dijo.

—Y si se lo obligase a mirar la luz misma (*pròs autò tò phos*), ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía volviendo a las cosas que era capaz de mirar, y que las creería realmente (*to ónti*) más claras que las que se le muestran?

—Ya lo creo —dijo.

—Y yo le contesté: si se lo sacase de allí a la fuerza y se lo hiciese recorrer la ruda y escarpada subida, y no se lo soltase antes de haberlo llevado afuera, a la luz del sol, ¿no piensas que sufriría y se rebelaría al ser arrastrado de esta manera y que, una vez llegado a la luz, tendría los ojos encandilados por su brillo, no podría ver ninguno de los objetos que ahora nosotros llamamos verdaderos?

—No lo podría —dijo—, al menos no de inmediato.

—En efecto —dije yo— tendría que acostumbrarse si quisiese ver las cosas de arriba. Lo que al comienzo vería más fácilmente serían las sombras, luego las imágenes de los seres humanos y de las otras cosas reflejadas en las aguas; en seguida las cosas mismas; luego, elevando la mirada hacia la luz de los astros y de la luna, contemplaría de noche las constelaciones y el firmamento mismo con más facilidad que de día el sol y su luz.

—Sin duda.

—Por último, pienso, vería el sol, no en las aguas, ni sus imágenes reflejadas sobre algún otro lugar, sino que sería el sol mismo en su propia morada el que miraría y contemplaría tal como es.

—Necesariamente —dijo.⁵

Pues bien, la violencia de la que Platón habla en el texto no es algo inherente tan sólo a la forma de educación que él tiene en vista en este diálogo, sino algo esencial a la filosofía en cuanto tal. No en vano decía Hegel de la filosofía que ella es “el mundo al revés”. Cuando a fines del siglo VI o comienzos del V a. C. aquellos hombres geniales que se llamaron Heráclito y Perménides descubrieron desde las costas de Jonia o del mar Tirreno que no sólo hay las cosas que son, sino que esas cosas “son” porque hay algo que las hace “ser”, y que ese algo es lo más verdadero, lo más desencubierto y luminoso de todo “lo que hay”, estos hombres estaban haciendo violencia a su antiguo modo de ser, y con esa violencia inauguraban de un solo salto, sin continuidad posible con nada de lo anterior, un mundo nuevo, una nueva manera de entender todas las cosas, y una manera nueva de vivir.

⁵ *Loc. cit.*, 515c-516b.

El ser de las cosas mismas

Al abrirse el ámbito de la *alétheia*, no sólo se descubre la luz del ser como aquella luz en que desde siempre nos movemos cuando comprendemos las cosas como siendo tales o cuales y como siéndolo ellas mismas y por su cuenta, sino que este descubrimiento repercute, a su vez, en la comprensión de las mismas cosas ya antes comprendidas. Y entonces ocurre que ante los ojos asombrados del pensador se abre, dentro de cada cosa y como constituyendo su propio ser, el ámbito del “siempre”, de *aei ón*, es decir, de lo que está más allá de las vicisitudes del cambio y del movimiento. Las cosas no son —en su verdad— tan sólo ni primeramente lo que están siendo ahora o lo que eran antes o podrán ser después. Las cosas son radicalmente aquello en que el ahora, el antes y el después se repliegan en una unidad por detrás de esos “tiempos”, a la que los griegos llamarán el *aeí*, el siempre. Este siempre no es un ahora indefinidamente perdurante, o, si se quiere, un ahora *detenido* (un *nunc stans*), sino que es algo allende todo ahora, pero también allende todo antes y todo después. Raíz de su triple desenvolvimiento temporal, es algo único y compacto en las cosas, algo que nosotros siempre rozamos, pero que obstinadamente se nos escabulle como el agua entre las manos, según el decir de Heráclito. Los griegos de la filosofía clásica, es decir, a partir de Sócrates, llamarán a este fondo último y verdadero de cada una de las cosas, su *ousía*, su ser mismo, su entidad.

Comprender las cosas es comprenderlas en su verdad, en su ser, en su entidad. Si habitualmente no las vemos así es porque no hemos puesto nuestra mirada en el ser, en ese ser uno-y-diferente de donde todo lo que es toma su realidad y su verdad. Es porque, en vez de vivir en la *alétheia*, en el desocultamiento, vivimos en la *léthe*, en el olvido, en el “letargo”. Y es precisamente el despertar de este letargo, de este letal olvido que es la *léthe*, lo que Platón describe como una violencia liberadora.

La extrañeza originaria

Nos cuesta infinitamente representarnos el sentimiento de liberación que debe haber sobrecogido a esos hombres que crearon la filosofía cuando por primera vez se advenían a ese ámbito de lo abierto que es la *alétheia*. No se trata sólo de un gozo increíble, de un sentimiento de liviandad y de soltura, sino que se trata, al mismo tiempo, de una terrible perplejidad, de un dolor en el espíritu: de una especie de desazón ante lo nuevo que por lo pronto no se puede comprender. Es a esta perplejidad, a la vez gozosa y

dolorosa, a esta angustiosa desazón ante lo enteramente nuevo pero a la vez liberante, a lo que los griegos dieron el nombre de *thaumázein*, del asombro o extrañeza. Esta extrañeza es algo inédito, es la experiencia de lo incomprensiblemente otro. No se trata tan sólo de una “visión novedosa”, sino de una forma nueva de visión, de una nueva forma de ver y de existir. Comprendemos entonces por qué el prisionero liberado siente al comienzo que no ve nada. Esa nada misma es precisamente parte esencial de su descubrimiento. Nada es como antes. Nada es familiar. Nada es fácil. Se siente fuera de su casa, en desazón total. *Unheimlich*, inhóspito —inhogareño y terrible— llaman los alemanes a esto nuevo en que nada sirve de apoyo, en que nada nos resulta familiar. De esa nada, es decir, de esa extrañeza —no puramente intelectual, sino vital— nació, al decir de Platón y Aristóteles, la filosofía.

Porque esa nada desazonante es en realidad una noche más clara que toda luz. Y con ese alborear todo lo vivido antes se empieza a mostrar en condición de miseria, como una esclavitud de la que por fin el hombre se libera. Parménides llama a aquel estado original el estado de la *dóxa*. Cuando se descubre el ser, todo lo que no se muestra desde el ser y en la luz del ser, resulta un puro parecer: una delgada capa de parecencia sin solidez ni firmeza y sin confiabilidad. De allí las duras palabras con que el filósofo se refiere a los que viven inmersos en el “camino de la *dóxa*”: “errantes, bicéfalos [...] el desconcierto en sus pechos dirige al errabundo *noûs* [inteligencia]. Arrastrados, sordos, a la vez que ciegos, estupefactos, masas indecisas para quienes ser y no ser es lo mismo y no lo mismo [es decir, que no distinguen entre el ser y el no ser, porque no han descubierto el ser], y el sendero de todo es revertiente [es decir, vuelve al punto de donde partió, porque no va a ninguna parte].” (*Fragm.* 6).

Lo que Heráclito y Parménides dicen del ser

Veamos qué nos dicen Heráclito y Parménides del nuevo ámbito de existencia que entonces se les abre, esto es, qué nos dicen del ser mismo.

Por lo pronto, nos interesa fijarnos en la manera como lo dicen. En Heráclito se trata de frases breves, incisivas, recortadas como diamantes, a la manera de sentencias que resumen una visión insondable de las cosas. Se diría que Heráclito habla en estos *Fragmentos* con exclamaciones brotadas desde el asombro de su reciente descubrimiento. No hay aquí nada semejante al argumentar tranquilo y reflexivo del discurso cartesiano; ni tampoco, ni de lejos, nada que se parezca a un tratado —*more germanico*— sobre

un tema del que el autor tomara distancia. Heráclito queda personalmente envuelto en cada uno de sus aforismos. Sus sentencias resuenan como truenos en la oquedad del silencio y se disparan como rayos dirigidos por la mano de Zeus. En cada uno de estos escuetos pensamientos va envuelta la totalidad de lo descubierto. Como si cada vez quisiera decirlo todo por un lado nuevo. Estas sentencias no son nada semejante a la resolución dictada por un juez desde la frialdad de la altura. Son, más bien, sabiduría concentrada, precipitados de vida, especies de flechas cargadas de potencialidad. Estas frases incisivas y ardientes revelan la pasión del pensar, el estremecimiento ante lo descubierto. En Heráclito asistimos a la suprema fiesta del pensar. Como si fuera la iniciación en los misterios de un dios desconocido.

¿Qué nos dicen esos fragmentos? Como ya se insinuó, en todos ellos no se habla sino de una sola cosa, pero se habla de ella desde todos los lados posibles. Como si lo único que interesara fuera remachar lo mismo. Cada vez más a fondo. Cada uno de estos pensamientos habla del ser. Lo nombra de las maneras más diversas. El ser aparece como “algo unitario”, en el que todo lo que hay en el universo queda reunido. Su luz, como la del rayo, congrega todas las cosas, “todo lo gobierna el rayo” nos dice el fragmento 64. Pero este ser unitario no es un uno in-diferente que se alzara por encima de la multiplicidad de los contrarios sin ser tocado por ellos. Es el uno en que los di-ferentes se “encuentran”, acogidos y reunidos en su misma diferencia. A la manera como se juntan en la lucha los que se enfrentan y combaten. La lucha —*pólemos*—, nos dice en el fragmento 53, “de todas las cosas es padre, de todas rey”. Si las cosas no se unieran en su lucha, en su diferencia, jamás podrían en-contrarse, no podrían estar la una “contra” la otra. *Pólemos* todo lo engendra y sobre todas las cosas manda, porque ese *pólemos*, ese combate, es el ser por el que llega a ser todo lo que es y que, como la diosa Díke de Parménides, a cada cosa le señala su lugar propio: “a unos manifiesta dioses, a otros hombres; a unos hace esclavos, a otros libres”, se dice en el mismo fragmento.

Ahora bien, esta lucha de los que se enfrentan es, al mismo tiempo, la más bella armonía,⁶ la armonía de los contrarios: “Lo opuesto, concorde y de los discordes, bellísima armonía” (fragm. 8). No se trata, pues, de una lucha donde cada uno de los contrarios tuviera que eliminar y destruir al otro, sino de una lucha donde ambos se reconocen y en que cada uno re-fuerza al otro en lo que es. Esta armonía no es inmediatamente asible, es la armonía oculta más allá de todo lo visible, la armonía del ser: “La armonía invisible es superior a la visible”, dice el fragmento 54. Y en el 51 advierte Heráclito que la mayor parte de los hombres “no comprenden cómo lo

⁶ Armonía significa en griego: ensamblaje, ajustamiento.

divergente converge consigo mismo: armonía recíprocamente tendida como la del arco y la lira”.

Como reunidor de todo, el ser también es llamado *lógos*. Logos significa en griego “palabra”, pero significa, al mismo tiempo, el “decir”, esto es, no sólo la palabra en que el decir se profiere, sino también el “decir” de esa palabra. Y como decir, el logos es un modo de reunir y congregar. “El logos es en el hombre (de acuerdo con Heráclito) —escribe Xavier Zubiri— algo que dice ‘una cosa’ con ‘muchas’ palabras, y las muchas palabras sólo se convierten en logos por algo que hace de ellas un ‘uno’. Tomada la cosa desde lo que el logos dice, desde lo dicho, esto significa que cada una de las cosas expresadas por las palabras sólo es real cuando hay un vínculo que la sumerge en ese todo unitario, cuando es una emergencia de él. Y este vínculo constituye el ‘es’, que refiere cada cosa a su contraria. Por eso concibe Heráclito el logos como la fuerza de unidad de la Naturaleza, cuya estructura de contrariedad está sometida a plan y medida”.⁷

“No a mí, sino al logos escuchando —dice el más célebre de los fragmentos, el 50— sabio es decir junto con el logos que todo es *uno*”. Decir-junto-con-el-logos (*homologeîn*) es “entrar” en el decir del logos, hacerse uno con él. Y esto es a lo que Heráclito llama “escuchar”, *akoúein*. Escuchar quiere decir aquí “ser dócil al logos”, obedecer, en el sentido profundo de esta palabra, que quiere decir “acoger en sí” al otro en lo que tiene precisamente de otro. Cuando se acoge así al logos, se conoce la sabiduría, y ésta consiste en reconocer que “todo es uno”, que todas las cosas están reunidas en la unidad del ser. En el fragmento 1, que bien podría ser la continuación del 50, leemos: “Siendo este logos siempre, incapaces de comprender son los hombres antes de haberlo oído y después de oírlo por primera vez. Que aunque todas las cosas suceden (o son) según este logos, a inexpertos se asemejan pese a experimentar palabras y obras como las que yo expongo distinguiendo cada cosa según Naturaleza y explicando cómo es. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, a la manera como olvidan lo que hacen dormidos”.

En Parménides la cosa no es demasiado diferente. Aquí estamos ante un poema. Es posible, ciertamente, que la forma externa del *Poema* sea sólo la vestidura sagrada con que el filósofo solemniza su decir. Pero esto no nos importa mayormente. Lo que interesa es que, por encima de las formas, el *Poema* de Parménides es un canto en el que se celebra —como en toda poesía— lo naciente, lo prístino, que surge, por así decirlo, “por

⁷ Xavier Zubiri, “Sócrates y la sabiduría griega”, en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: [1ª ed.] 1944), p. 222.

primera vez” en la palabra poética. Lo que Parménides canta en su *Poema* no es otra cosa que el ser. Lo vemos surgir ante nosotros con la frescura de lo inaugural, brotando desde la nada.

Hay unas palabras de Parménides que han sido la *crux* de los intérpretes, y especialmente de los que vienen de la filología. Parménides hace decir a su diosa estas palabras, que son como el balbuceo de quien no sabe cómo decir lo nuevo que está allí delante:

hé mén hópos éstin te kai hos ouk ésti mé éinai (fragm. 2)

Muy libremente, podríamos traducirlo así:

en primer lugar esto: que hay el ‘es’ y que no hay el no-ser.

“Hay el ‘es’”. El texto griego dice simplemente: *hópos éstin*, “que es”. Y entonces los intérpretes se preguntan: ¿Cuál es el sujeto de este “es”? ¿Quién es el que “es”? Mi respuesta es: Nadie. Simplemente “es”. Al igual que “llueve” o “truenan”. Se podría decir también: “ocurre ‘es’”. “Sucede el ‘es’”. Nosotros, en español, tenemos para ello la expresión magnífica: “Hay es”. Estamos en pleno canto, en plena celebración. Se canta el “es” que acaba de surgir del ocultamiento, cual una Venus de las aguas del océano.

¿Y el no-ser? El no-ser está vencido. Como la oscuridad por la luz. El no-ser se ha ido. Se ha hundido en la oscuridad. “No hay no-ser.” ¡Qué palabra triunfal! ¿No será esto mismo lo que tal vez exclamara el prisionero liberado de la caverna cuando vio por primera vez la luz del sol y entonces recordó la oscuridad de su existir anterior? “¡Eso en que estaba antes era puro no-ser! ¡No era nada!”

Estas exclamaciones celebrantes muestran, en la misma extrañeza de su forma, el nuevo modo de vivir. Muestran la posibilidad de una nueva manera de comportarse, vale decir, en el lenguaje de todos los tiempos, que es también el de Parménides: un camino. *Peithoûs ésti kéleuthos* (*Aletheieî gâr hopedeî*): “He ahí un sendero de fidelidad. He ahí un camino seguro. (Pues al desocultamiento sigue)”. Este sendero se mueve en lo desoculto, en la *alétheia*, en lo firme, en lo sólido, en el “siempre”. Son palabras —no hay que olvidarlo— de una diosa: una indicación para los mortales, una enseñanza de vida, una intimación a ser.

Y más adelante: “Mira: lo ausente está a la vez presente para el *noûs*”. Cuando se han abierto los ojos del *noûs*, de la inteligencia pensante, lo ausente ya no es ausente. Es como si dijera: Mira, lo ausente está presente. El antes no está lejos, el después no hay que esperarlo. Todo está unido. Todo está presente. Nos encontramos en el ámbito del “siempre”.

Y entonces viene esa catarata de aclaraciones y fulguraciones que son el fragmento 8:

Lo ente es sin nacimiento, sin origen, sin destrucción. Es sólo uno, imperturbable, impasible. No era alguna vez, ni será, pues ahora es, todo junto. Uno solo, compacto, sin huecos ni vacíos. Indivisible, inseparable, induplicable. Porque es entero igual. No es más aquí, ni menos allí, sino enteramente pleno de lo ente. Es todo compacto. Lo ente confina con lo ente. Inmóvil en los límites de ingentes vínculos, sin principio, sin cesación. El mismo, en lo mismo permaneciendo, en sí mismo yace. No indigente. Nada es ni será fuera de lo ente. Perfecto por todas partes, cual la masa de bien redonda esfera, equilibrado del centro a las orillas. Incólume todo entero.

Hasta aquí Parménides.

¿Y la dignidad humana?

El lector se estará preguntando seguramente: ¿y qué tiene que ver todo esto, qué tiene que ver el descubrimiento del ser con la dignidad humana?

La respuesta se puede dar en pocas palabras: al descubrir el ser, el hombre inaugura una nueva forma de existencia, y ésta puede caracterizarse como “un modo peculiar de vivir la libertad”. La libertad, por su parte, es el fundamento de la dignidad del hombre. Es lo que tendremos que ver a continuación.

Pero, por lo pronto, una advertencia. Podría pensarse que todas estas vicisitudes de la historia de la filosofía —su nacimiento a partir de los mitos, el descubrimiento de la *physis*, y el desocultamiento, aún más asombroso, del ser de esa *physis*— son tan sólo una incumbencia de intelectuales, y que no atañen en nada a la vida de los demás hombres. Pero no es así, sino exactamente al revés. Ninguna de estas cosas es puro asunto de especialistas. Claro está que en un comienzo sólo tocan a unas pocas mentes, apartadas, muchas veces, de la muchedumbre, y concentradas en el puro pensar. Pero las ideas de los hombres tienen una tremenda fuerza expansiva. Se comunican a otros seres humanos, y terminan siempre por convertirse en propiedad común de todos. Esto sucede en forma especialísima con las ideas filosóficas. Seguramente pocas personas entre las que llamamos “el hombre de la calle” sabrían decirnos hoy quién fue Platón o cuáles eran las convicciones filosóficas de Aristóteles, o los pensamientos de Kant o de Nietzsche. Pero ese hombre de la calle se mueve, sin advertirlo, en el mundo creado por estos pensadores. Y hasta imagina que lo que él, con

absoluta espontaneidad piensa, es la “realidad misma”, que ha estado allí desde siempre. Todos hablan hoy de las “ideas”, de lo “universal” y de lo “singular”; se hace referencia a “lo real”, y se lo contrapone a lo meramente “ficticio”; se buscan “conceptos claros y distintos” para los propios pensamientos y para los ajenos; se desestiman ciertas cosas como naderías, y se aprecian otras como lo “sustancial”; se piensa —como lo más natural del mundo— que las cosas quizás no “son” tal como nos “aparecen”; se duda de la posibilidad de una “metafísica” o se cree en ella; se habla de “vitalismo”, de “valores”, de “existencia”, de “amor a la tierra”, se desdén el “escapismo fuera del mundo”; se sostiene que el hombre es el centro de todo lo que hay, etc. No hay nadie en el mundo de hoy que no esté impregnado hasta lo más íntimo de su ser por estos y otros pensamientos filosóficos, de los cuales muchas veces no puede darse razón, ni mucho menos explicar de dónde han venido.

Ese acontecimiento tan simple e imperceptible que tuvo lugar en Jonia y en Italia a fines del siglo VI y comienzos del V a. C., que es el descubrimiento del ser por Heráclito y Parménides, se adueñó rápidamente de muchas de las mejores cabezas del mundo griego. Al cabo de un par de siglos, estos pensamientos habían plasmado una “mentalidad” que constituirá desde entonces para el hombre una especie de “segunda naturaleza”. Ciertamente, la historia cambió en forma radical el día en que aquellos hombres geniales vieron y dijeron las cosas que nosotros hemos mencionado fugazmente en estas páginas.

El ser no se perderá jamás enteramente de vista. Pero no sólo eso. El ser estará interpelando desde entonces la vida de los hombres, y *todo* en esa vida humana será hecho apuntando hacia el ser o alejándose de él. El hombre ya no va a actuar nunca más “ingenuamente”, por así decirlo. No va a realizar sus acciones movido tan sólo por intereses individuales o colectivos, sino que lo que hará desde entonces lo hará “con vistas al ser”, es decir, con vistas a lo que las cosas, las cosas mismas y el universo en su totalidad, “son”.

No es que antes no se haya actuado mirando a las cosas. Pero esa mirada a las cosas se perdía enteramente en ellas. Se absorbía en las cosas que son, sin detenerse en el “son” de esas cosas, sin fijarse en aquello por lo que ellas son. Al no percibir el ser, no tenía “en vista” ese algo unitario que hay detrás de toda multiplicidad y diferencia. La historia del hombre consistía en las múltiples y variadas vicisitudes que tenían lugar en los distintos pueblos. Pero esa historia carecía de una unidad esencial. En rigor de términos, no había entonces, propiamente hablando, “una” historia, sino tan sólo múltiples acontecimientos azarosamente entrelazados.

Con el descubrimiento del ser, el hombre fija por vez primera la vista en aquello en que todo queda reunido y congregado, fija la vista en algo que había sido hasta entonces como el elemento inadvertido de su vivir —como el agua para el pez y el aire para el pájaro—. Por primera vez el hombre “toma”, digámoslo así, “por su cuenta y riesgo”, el ámbito mismo en el que se mueve. Al “agarrarlo”, ya no se contenta tan sólo con moverse en él, sino que lo hace suyo. Es decir, no sólo se “mueve” en ese ámbito, sino que ahora *se realiza a sí mismo* en la comprensión y en el sentir pensante del mismo. Lo que antes era ajeno al saber y al querer del hombre se convierte en parte esencial de su propio vivir. Antes no veía el suelo en que pisaba. Ahora lo advierte y lo asume responsablemente.

No es que el hombre pueda ahora “disponer” del ser a voluntad. El ser humano jamás dispone del ser, sino tan sólo —y apenas o a medias— de las cosas que son. Pero si no puede disponer del ser, sí puede corresponder a él. Esta correspondencia la hace y tiene que hacerla el hombre mismo. Al responder al ser, su “respondencia” es “suya”. Y esto significa que es un momento de su propio existir, una “parte” esencial de su ser. De esta manera el hombre toma entre manos, en una forma nueva e inédita, su propia existencia. Cobra un modo de libertad que antes no tenía. Al descubrir el ser, el hombre se ha apropiado expresamente de su relación al ser, y al hacerlo se ha liberado. Esta es la liberación de que hablaba Platón en el Mito de la Caverna. La violencia que el ser humano hace a su anterior modo de ser es la violencia hecha a una violencia que se padecía “por naturaleza”. Sólo haciéndose violencia a sí mismo podía el hombre salir a la libertad. Fue lo que realizaron por primera vez Heráclito y Parménides.

En algún sentido, el hombre siempre fue libre. Pero ahora, por así decirlo, lo es “reduplicativamente”. Es libre, en primer lugar, por el hecho de moverse libremente entre las cosas, eligiendo unas y desdiciendo otras. A esta libertad podríamos llamarla “libertad natural”. Pero el hombre es ahora libre —además— porque ha tomado entre sus manos aquello mismo que posibilita su libertad, esto es, el ser, ese mismo ser que pone las cosas a distancia de nosotros al hacerlas aparecer como siendo “por su cuenta” y, por consiguiente, como estando “frente” a nosotros, estándonos pro-puestas para que con ellas hagamos a nuestro arbitrio —dentro de ciertos límites— lo que queramos hacer.

Al abrirse el ser, se abre para el hombre el ámbito de su libertad. Esto es lo que la humanidad le debe a Grecia. Porque —para decirlo con palabras de Hegel— con Grecia llegamos “al reino del espíritu que des-ciende dentro de sí [...]. Entre los griegos nos sentimos como en casa [...]. Aquí es donde por vez primera el espíritu, suficientemente maduro, se recibe a sí mismo como contenido de su querer y de su saber [...]”.

Todo esto es ahora tan claro para nosotros que hoy día nos cuesta un trabajo infinito darnos cuenta de lo que hemos llegado a ser y desde dónde hemos llegado. Por eso decía al comienzo que lo que hoy nos parece claro como el sol estuvo en otro tiempo envuelto en la oscuridad. Si se tratara tan sólo de cosas de las cuales hemos llegado a enterarnos con el tiempo, sin que esta noticia tenga mayores consecuencias, esto, con ser un hecho impresionante, no tendría el alcance que tiene cuando de lo que se trata, más que de saber lo que antes ignorábamos, es de ser de una manera diferente.

Por eso, la meditación sobre Grecia no es una meditación cualquiera. Es la entrada en nosotros mismos para darnos cuenta de lo que somos gracias a este pueblo único. La forma como hoy vivimos la libertad no es algo simplemente “natural”, que siempre hubiese estado allí. Es una conquista, en primer lugar, de los griegos. Por supuesto, que no sólo de ellos. Porque en nuestra situación hay muchos otros ingredientes. Pero cada una de las nuevas aportaciones se inserta en la experiencia griega. Y en este sentido Grecia es de alguna manera lo fundante de nuestra existencia histórica.

Pero hay todavía un último aspecto que es necesario mencionar.

En el texto de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, decía Hegel que en Grecia “el hombre descubre en sí mismo lo independiente de su albedrío, lo objetivo, y lo ratifica. El principio de la *libertad autoconsciente* implica por sí mismo la fijación de un fin que sea en sí de naturaleza universal, no un apetito particular, y que ese fin sea fijado de tal modo que, siendo universal, sea a la vez fin subjetivo del individuo, de tal suerte, que el individuo sepa que su propia dignidad consiste en la realización de este fin”.

Un “fin de naturaleza universal” significa que el hombre realice su existencia con vistas a algo que está más allá de él, más allá de sus intereses particulares. La libertad, en su sentido puramente “natural”, consiste en poder fijar los fines de las propias acciones. El hombre es libre por “naturaleza” en la medida en que —dentro de ciertos límites— puede “querer” “lo que quiera”, pro-ponerse como fin de su acción el fin que quiera. En definitiva, este fin será siempre una “cierta figura de su propio ser”, que el hombre elige para sus acciones. En efecto, en cada una de ellas, el hombre elige el que quiere decir. Las cosas que el hombre quiere las quiere siempre con vistas a ser de una determinada forma, una manera que tiene que ser “elegida”. A esa manera o “figura de ser” por la que se quiere lo que se quiere es a lo que tradicionalmente se ha llamado el “fin” de las acciones.

Pero esa es sólo la libertad “natural”. No es la libertad adquirida cuya conquista Hegel les atribuye a los griegos. La libertad adquirida, la

que nos da nuestra propia dignidad, consiste en proponerse como fin no cualquier arbitrio o capricho que se nos venga en gana, sino —para decirlo en el lenguaje de Hegel— en querer lo que es “universal” y “objetivo”. Entre esas cosas universales y objetivas Hegel menciona el “Estado, la familia, el derecho y la religión”.

Ahora bien, esas cosas, y otras más, son “queridas” por el hombre en tanto que ellas muestran *ser* dignas de ser amadas, amables por sí mismas. En lo que es amable por sí mismo alcanza el hombre su verdadera grandeza, su dignidad propia. Ahora bien, la “medida” de lo grande y de lo digno de ser amado por el hombre es el ser. Al descubrir el ser, Grecia sacó definitivamente al hombre de su “subjetividad”, de la arbitrariedad. Gracias a la visión del ser, el hombre se comprenderá a sí mismo en forma universal y objetiva, es decir, se habrá liberado de sus ataduras “subjetivas”.

Y de este modo llegamos a comprender que quienes pusieron el ser ante los ojos de nuestro espíritu son también, en cierto sentido, los fundadores de la dignidad del hombre, como quiera que ellos abrieron el ámbito de su más esencial libertad. □