

LA EXPERIENCIA DE LA INMORTALIDAD COMO *TÉLOS* ESPECÍFICO DE LA FILOSOFÍA GRIEGA¹

Iñaki Marieta Hernández
Universidad de La Laguna

RESUMEN

Si lo específico de la filosofía para los griegos es la experiencia teórica, cuyo contenido lo constituye la necesidad que rige los destinos del ser, el fin que persigue dicho acto teórico es trascender la finitud para la que parece estar proyectado «lo en devenir». Así, la experiencia de la inmortalidad se convierte en el *télos* específico de la filosofía griega, haciendo que ésta remonte su genealogía hasta las experiencias estáticas de los chamanes griegos.

PALABRAS CLAVE: Athanasía. Anángke. Theoría. Télos. Áskesis.

ABSTRACT

«The experience of the immortality as specific *télos* of Greek philosophy». If the specific of philosophy for the Greeks is the theoretical experience of which content is constituted by the necessity which rules the destinies of being, the goal which such a theoretical act pursues is going beyond finity for which the change seems to be projected. This way, the experience of immortality becomes the specific *télos* of the Greek philosophy, making this one get over its genealogy up to the static experience of the Greeks shamans.

KEY WORDS: Athanasía. Anángke. Theoría. Télos. Áskesis.

*La heroización y con ello el ἀθανατίζειν, el convertirse en inmortal,
no fueron para el pensamiento griego pensamientos inimaginables.*
H.- G. Gadamer²

ANTECEDENTES PREFILOSÓFICOS EN LA EXPERIENCIA GRIEGA DE LA INMORTALIDAD

Nada más extraño al espíritu homérico que encarnan los héroes protagonistas de la *Iliada* y la *Odisea*, que la esperanza en la inmortalidad, en el sentido de algún modo de subsistencia substancial tras la muerte. Con el fin de los días del ser vivo que es el hombre, designado así como ἐφημέρος, acaba también aquello que de valor tiene la existencia para Aquiles, Odiseo, Menelao, Agamemnon, Áyax, Patroclo o Héctor. En ese sentido Píndaro recoge el sentir homérico en lo relativo



al valor de la existencia del hombre cuando escribe: «¡Seres de un día! ¿Qué es cada uno? ¿Qué no es? El hombre es el sueño de una sombra»³.

A lo que aspira el héroe homérico es a vivir plenamente su existencia, disfrutando de los placeres que ofrece la vida, así como a perdurar en la memoria de sus semejantes por la gloria y la fama alcanzadas en sus hazañas guerreras. Para aquellos hombres llenos de vitalidad, la muerte es el peor de los males, y lo que ocurra después de la vida no tiene valor y sólo un interés negativo. Prueba de ello es la respuesta de Aquiles al elogio que de su gloria en el mundo de los muertos hace Odiseo cuando lo encuentra en el Hades:

No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron.⁴

Sin embargo, a pesar de la turbación que producen en el hombre los interrogantes que abre la muerte, la concepción vital y trágica de la existencia que caracteriza el ἦθος del héroe homérico, no queda paralizada en su vitalismo por la muerte, sino que más bien ocurre lo contrario: puesto que hemos de morir y que todo lo que de interesante y placentero tiene la existencia desaparecerá con la muerte, muramos con valor, dejando así testimonio de lo que define el ideal del guerrero heroico: el deseo de gloria y fama que al perdurar en la memoria de los hombres a través de la transmisión oral realizada por aedos y rapsodas les haga ser como dioses, inmortales.

Esta arrogancia y orgullo (ὑβρις) que muestran los héroes de la épica homérica, nos sitúa en una época en la que el «hombre» no estaba aún aterrorizado por siniestras conjeturas acerca de un posible más allá donde se premia a los «buenos» y castiga a los «malos». Un terror que imposibilita todo vitalismo, haciendo que el ser vivo que es el hombre enferme hasta negar la propia vida en beneficio de un salvífico más allá, fundado tan sólo en la proyección del miedo a lo desconocido. Para la *psicología* homérica, lo que pervive en el Hades tras la muerte carece de sentimiento y razón (ἀφραδής), y nada permite suponer que en esas condiciones, ἡ ψυχὴ pueda disfrutar de algún tipo de privilegio *post mortem*:

Así habló, y tendió los brazos hacia él, pero no lo pudo tocar; el alma, como el humo, bajo tierra se desvaneció entre leves susurros. Aquiles se levantó atónito,

¹ A la base de este escrito está nuestra «Lección magistral», leída el 29.X.2002, para la plaza de profesor titular de «Historia de la Filosofía I» de la Universidad de La Laguna.

² «Historicidad y verdad (1991)», en *El giro hermenéutico* (trad. A. Parada), Madrid, Cátedra, 1998, p. 204.

³ *Pítica* VIII, vv. 94-96 (trad. E. Suárez de la Torre), en *Obra completa*, Madrid, Cátedra, Letras Universales, 1988, p. 211.

⁴ *Odisea*, XI, vv. 488-491 (trad. E. Crespo Güemes y J. M. Pabón), Madrid, Espasa, BLU, 1999, p. 1299.

dio una palmada y dijo estas lastimeras palabras: «¡Ay! También en las mansiones de Hades es algo el alma y la sombra, aunque la inteligencia no se conserva (ἀτὰρ φρένες οὐκ ἐνὶ πάμπαν): pues ha sido el alma del mísero Patroclo la que toda la noche ha estado presente ante mí llorando y gimiendo, y me ha dado detallados encargos; prodigioso era el parecido.⁵

La pervivencia del alma en el Hades no tiene, para el pensamiento religioso que recogen los poemas de Homero, ninguna significación positiva⁶. De nada le sirve al héroe homérico, depositario de la ἀρετή, comportarse de modo ejemplar a la espera de alguna recompensa tras la muerte. Si no es que elegido por los dioses es enviado a los campos Elisios, evitándose así el trance de la muerte, para disfrutar de una especie de jubilación de los trabajos de la guerra.

[...] De otra parte, cuanto a ti, Menelao, retoño de Zeus, tu destino no es morir allá en Argos, criadora de potros; los dioses te enviarán a los campos elisios, al fin de las tierras, donde está Radamantis de blondo cabello y la vida se les hace a los hombres más dulce y feliz [...].⁷

Habrà que esperar al orfismo para que la concepción dual del hombre se corresponda con un más allá donde se premia y castiga según el comportamiento en la existencia corpórea. Así, según cuenta el mito órfico de Dioniso-Zagreos, «Zeus quiso poner el gobierno del mundo en manos de su hijo Dioniso; pero los malvados Titanes sedujeron al niño, le descuartizaron y devoraron sus miembros. Del corazón, que Atena salvó y entregó a Zeus, fue creado el nuevo Dioniso. Zeus fulminó a los Titanes con su rayo reduciéndolos a cenizas, de las cuales fue creado el hombre»⁸, compuesto de una parte divina correspondiente a las cenizas de Dioniso, y una parte mortal correspondiente a las cenizas de los Titanes. Según esta concepción órfica del hombre, la parte divina que es el alma, está destinada a la inmortalidad, si observa los mandamientos del credo órfico⁹, mien-

⁵ *Iliada*, XXIII, vv. 99-108 (trad. E. Crespo Güemes y J. M. Pabón), Madrid, Espasa, BLU, 1999, p. 861.

⁶ «La concepción homérica acerca de la existencia de las almas en el otro mundo, como sombras o simulacros, es producto de la resignación, no de la esperanza. El hombre esperanzado no hubiera sabido representarse, como efectiva y real, una situación en la que ya no existe para él, tras la muerte, ni la posibilidad de seguir actuando, ni un reposo de los trabajos de la vida, sino un afanoso ir y venir, una marcha errabunda sin objeto, una existencia, sin duda, pero despojada de todos los contenidos valiosos por los que merecen el nombre de vida», E. ROHDE, *Psiqué* (trad. S. Fernández Ramírez), Labor, Barcelona, 1973, t. I, p. 87 (vid. Jan N. BREMMER, *El concepto del alma en la antigua Grecia*, (trad. M. Gutiérrez), Siruela, Madrid, 2002).

⁷ *Odisea*, IV, vv. 560-569, (trad. E. Crespo Güemes y J. M. Pabón), Madrid, Espasa, BLU, 1999, p. 1075.

⁸ M. P. NILSSON, *Historia de la religión griega* (trad. M. Sánchez Ruipérez), Gredos, Madrid, 1970², 1946¹, p. 32.

⁹ V. A. BERNABÉ y A. I. JIMÉNEZ CRISTÓBAL, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2001.



tras que el cuerpo, la parte mortal producida con las cenizas de los Titanes, se considera «la ‘tumba’ (*sêma*) del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad» hasta que llegue el momento de su liberación, según el *Crátilo*¹⁰ de Platón. En ese momento

el alma ha logrado liberarse del crimen titánico, la culpa primordial por la que ha debido experimentar su estancia en el mundo mortal. Dicha expiación supone la liberación del alma de los vínculos corpóreos. Esta prueba se supera gracias a la iniciación, los ritos de purificación y régimen de vida al que los iniciados están sujetos durante su existencia terrena.¹¹

Este modo de religiosidad, el orfismo, radicalmente antihomérico si nos atenemos a la experiencia vital y trágica de los héroes de Homero, tuvo en Grecia un gran éxito¹², perpetuándose a través del pitagorismo en el pensamiento de Platón, y estando ya presente en Píndaro. Así lo recoge un fragmento del poeta de Cinoscéfalas, en el que el alma aparece como algo divino, y por lo tanto inmortal, frente al cuerpo que es arrastrado por la muerte:

El cuerpo de cada uno se une al séquito de la muerte poderosa, y después aún queda una imagen viva de nuestra vida, pues ésta es lo único que procede de los dioses. Esa imagen duerme cuando actúan los miembros; sin embargo, mientras dormimos, con frecuencia en los sueños nos muestra la decisión futura sobre los placeres y sobre los sufrimientos.¹³

Es evidente, como dejan entender los testimonios citados, que un cambio de valoración, y por lo tanto, de mentalidad espiritual y religiosa, se produjo en Grecia desde Homero hasta la aparición en el siglo VII a. C de los primeros filósofos jonios que, aun teniendo intereses intelectuales diferentes a los de los líderes religiosos, no fueron impermeables a la atmósfera religioso-espiritual que vivió Grecia en su evolución histórica.

En lo que sigue intentaré mostrar en la obra de algunos filósofos cómo la problemática que se genera en torno a la experiencia de la inmortalidad pervive de una manera muy singular, que denominamos con la expresión de «inmortalidad intelectualista». Pues pienso que lo que persigue la filosofía griega es, en último término, una cierta experiencia de la inmortalidad, al margen de la religiosidad convencional y del culto, por medio de un conocimiento de la Necesidad, Ἀνάγκη, cuyo sentido impregna el ser del cosmos, del que el hombre forma parte activa a través de la contemplación, θεωρία, la experiencia cog-

¹⁰ *Crátilo*, 400c (trad. J. L. Calvo), Madrid, Gredos, 1987r.

¹¹ A. BERNABÉ y A. I. JIMÉNEZ CRISTÓBAL, *op. cit.*, p. 107.

¹² *Vid.*, E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, (trad. M. Araujo), Madrid, Alianza Universidad, 3ª ed., 1983, cap. V. Los chamanes griegos y el origen del puritanismo.

¹³ Píndaro, *fr.* 131 b (*trad. cit.*), p. 400.

nitiva por excelencia para los griegos. El pensamiento filosófico griego responde a una serie de cuestiones que, desde los Milesios hasta Plotino, constituyen el intento por dar cuenta de la perfección de la naturaleza, intuitivamente captada, y con ella del universo, así como de la posibilidad para el hombre de alcanzar la excelencia si presta atención a los signos con que la naturaleza le invita a significarla teóricamente, prometiéndonos de este modo una experiencia cuyo contenido no es otro que la inmortalidad, *télos* específico de la filosofía griega.

GRECIA Y LA FILOSOFÍA

Lo que imprime el carácter a la filosofía, en cuanto modo específico de conocimiento, está determinado por el hecho de que germinó y se desarrolló en el seno de la cultura y civilización griegas. Pues aun cuando el surgimiento de la filosofía «es un accidente en la historia de la humanidad»¹⁴, el vínculo existente entre Grecia y la filosofía trasciende el orden de lo accidental. Así, los filósofos que aparecen en suelo griego responden en su modo de afrontar el problema del conocimiento acerca de la existencia a unas específicas posibilidades que la cultura y la civilización griegas ofrecían de manera eminente frente a las colindantes civilizaciones teocráticas: condición lingüística, política y religiosa fundamentalmente. El reconocimiento de estas especificidades, especialmente la lingüística, hacen que Émile Benveniste afirme que «la structure linguistique du grec prédisposait la notion d' 'être' à une vocation philosophique»¹⁵. Lo cual no sólo vendría a certificar la dimensión *alezeica* e inmanente de la filosofía griega, en cuanto que es en la materialidad lingüística donde se encuentran los elementos posibilitadores de la actividad conceptual propia de la filosofía, sino a permitir, por vez primera, que el pensamiento se libere del cerco teocrático al que parece estar sometida toda actividad espiritual, cuando ignora la apertura que posibilita el hallazgo cognitivo que es la filosofía. Así, la filosofía surge en Grecia como lo más opuesto a todo saber revelado.

En este específico contexto espiritual, los filósofos griegos ofrecen una respuesta al problema acerca del valor y del sentido de la existencia, en la que el uso del lenguaje al liberarse de la invocación y de la analogía mágica como medios para entrar en contacto con lo invisible y ausente, se legitima a sí misma mediante el uso lógico-argumentativo del *lógos* que conduce a la visión contenida en el conocimiento de lo inmortal, cuando este conocimiento es consciente del funcionamiento intrínseco del propio *lógos*.

¹⁴ Miguel CANDEL, *El nacimiento de la eternidad. Apuntes de filosofía antigua*, Barcelona, Idea Books, 2002, p. 11.

¹⁵ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale, 1*, París, Gallimard, Col. Tel, 1966, p. 73.



LA INMORTALIDAD COMO *TÉLOS* DEL MODO ESPECÍFICO DE CONOCIMIENTO QUE ES LA FILOSOFÍA

Los testimonios filosóficos que vienen a corroborar la tesis arriba expuesta los encontramos ya en el fragmento de Anaximandro. El filósofo de Mileto comprendió la necesidad lógica del *ápeiron*, en cuanto unidad que trasciende la pluralidad de lo sensible y de las cualidades en las que se agotan los elementos simples, así como la justicia ontológica que se deriva de tal necesidad; concluyendo de ello que la raíz ontológica del mal reside en la existencia misma de cada singular en cuanto singular, cuyo justo pago por la deuda contraída al existir, es su *lógica* disolución en el *ápeiron* imperecedero del que surgió por puro afán individual. Esta comprensión del problema de la existencia, en cuanto aparente sin sentido de la multiplicidad individual, condenada a la disolución, y que para los griegos se asimila al problema ontológico, pues la lengua griega no distingue entre ser y existir, así como la teoría que la sostiene, hacen que Anaximandro al experimentar filosóficamente, ateniéndose por lo tanto a la racionalidad lógico-argumentativa, la necesaria eternidad del *ápeiron* llegase a tener experiencia de la inmortalidad. Pues es por el conocimiento de lo eterno, en cuanto característica *atemporal* de la unidad que al trascender la multiplicidad de lo sensible define para Anaximandro lo esencial del saber filosófico, como el filósofo llega a tener experiencia del ser inmortal. Logrando así trascender la contingencia con que el devenir instituye los límites de cada existencia singular, someténdola al movimiento y al tiempo, y pudiendo, por lo tanto, acceder al ámbito en el que Ἀνάγκη, la Necesidad, rige los destinos del conocimiento filosófico, y Ἀθανασία, la Inmortalidad, el afán gnoseológico del filósofo.

Es Parménides, no obstante, quien trata, el primero, la cuestión de la inmortalidad como *télos* por excelencia del modo específico de conocimiento que es la filosofía. Así, frente a la tesis de K. Reinhardt, para quien Parménides sólo se interesó por conocer el ser y por la fuerza que para ello le proporciona la lógica¹⁶, podemos interpretar el «Proemio» del *Poema* de Parménides como una clara exposición del deseo de inmortalidad que mueve el afán cognitivo del filósofo, aunque no según el modo y el estilo que mueven al hombre religioso, al hombre del culto¹⁷. Pues es en el «Proemio» donde el viajero, conducido por las doncellas Helíades, accede a la visión de la diosa que le revela un conocimiento de otro orden del que contienen las opiniones de los mortales. El contenido de esta revelación queda expuesto en los fragmentos que componen el resto del *Poema*, donde no sólo se informa al iniciado del saber verdadero, fuente de toda certeza, sino también de las múltiples opiniones en las que viven ignorantes los mortales; ignorancia que viene a dar razón de su finitud y mortalidad. Pues somos mortales por ignorancia, según

¹⁶ K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916 (cf., W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, 1ª ed. inglesa, 1947, 1952¹, Madrid, p. 93).

¹⁷ Cf., W. JAEGER, *op. cit.*, p. 99; 101.





se desprende del *Poema* de Parménides, y apunta Hesíodo en su *Teogonía*, cuando las Musas Helicónides tratan a los mortales de «pastores agrestes, tristes oprobios, vientres tan sólo»¹⁸, y no al revés, como el pensamiento no-filosófico se esfuerza en hacernos creer. Así, en una concepción unitaria del ser, como la de Parménides, cada ente singular está integrado en la totalidad, gracias a la unidad que por trascender la multiplicidad sensible y en cuanto entidad lo hace ser; de modo que la comprensión de la necesidad de tal integración permite situar las expectativas del sujeto individual en relación con la finitud, en un límite en el cual se puede llegar a establecer una relación de conocimiento con lo inmortal que define al ser.

Todo esto nos lleva a la conclusión de que si el *Poema* de Parménides no estuviera prologado por el discutido «Proemio», la cuestión de la inmortalidad como *télos* del saber al que aspira el filósofo sería tratada de modo muy diferente a como lo hacemos. Pero el hecho de que en un documento de la importancia filosófica del *Poema* de Parménides, aparezca un texto como el que contiene el «Proemio»¹⁹, nos obliga a considerar el fin al que aspira el saber de quien filosofa, identificándolo a la experiencia y vivencia de la inmortalidad²⁰.

Por su parte, Empédocles considera que «es la aproximación a la divinidad por medio del conocimiento que se tiene sobre ella lo que constituye el saber más importante y el que conduce a la felicidad»²¹, tal como recoge el siguiente texto: «Venturoso el que logró un tesoro de pensamientos divinos e infortunado aquel a quien sólo le interesa una oscura opinión sobre los dioses»²². Empédocles se consideraba una divinidad, actuando más allá de la competencia lógico-argumentativa que caracteriza a la filosofía, ejerciendo de taumaturgo, de chamán, o de hombre político.

Yo, dios inmortal para vosotros, mortal ya no, camino entre todos recibiendo honores, como es natural, ceñida mi cabeza con ínfulas y con verdes coronas. Cuando llego a las ciudades florecientes las mujeres y los hombres me veneran y me siguen a millares, inquiriendo por dónde va el sendero provechoso.²³

Con la anécdota de su desaparición al arrojarse al Etna, se querría certificar su condición inmortal, pues un dios no puede suicidarse.

Otro documento que corrobora lo que venimos diciendo son los fragmentos de Heráclito, coetáneo de Parménides, quien en su libro dejó testimonio

¹⁸ *Teogonía*, vv. 22-26 (trad. Vianello de Córdoba), México, UNAM, 1979.

¹⁹ Acerca de la importancia del «Proemio» en el *Poema* de Parménides, la opinión de W. JAEGER, en *La teología de los primeros filósofos griegos* (pp. 96-97, de 1947), es un apoyo importante para la tesis que defendemos.

²⁰ Para todo lo que tiene que ver con el *Poema* de Parménides, *vid.* los *Études sur Parménide*, publicados en dos tomos bajo la dirección de P. AUBENQUE, París, VRIN, 1987.

²¹ A. BERNABÉ y A. I. JIMÉNEZ CRISTÓBAL, *op. cit.*, p. 92.

²² *Ibidem*, p. 92; [31 B 132 D.-K.].

²³ Fr. 112 V. 4-9 DIELS.



filosófico de la relación de contradicción que vincula la esencia de las cosas a la realidad única del cosmos. Un modo de entender la realidad como equilibrio de fuerzas opuestas que por un momento nos permite asistir al espectáculo de las apariencias a través de las que se manifiesta la profundidad del ser. Desde esta perspectiva heraclitana, más sapiencial que filosófica, en cuanto lo específico de la filosofía lo encontramos en la actividad lógico-argumentativa, la inmortalidad se identifica con lo mortal, los dioses con los hombres y la vida con la muerte, como si Heráclito retara al simple sentido común que todo lo ve claramente separado, como un esto, un eso o un aquello. Así lo recogen algunos de los fragmentos del libro que Heráclito ofreció a Ártemis en el templo de Éfeso y del que sólo los restos nos permiten intuir la grandeza de su pensamiento, para el cual «los inmortales mortales, los mortales inmortales, viviendo ‘éstos’ la muerte de aquéllos, y de la vida de aquéllos estando ‘éstos’ muertos»²⁴, o este otro fragmento en el que Heráclito dejó escrito, «los hombres dioses, los dioses hombres: pues razón la misma»²⁵. Sin entrar en el detalle de estos textos, queda patente la voluntad de su autor al tratar la relación entre mortal e inmortal, entre hombres y dioses, en una dimensión que trasciende la dialéctica que recoge el primer fragmento, para presentar en el segundo fragmento al *lógos* común por cuyo conocimiento nos situamos más allá de las descripciones semánticas con las que se pretende definir tanto lo visible como lo invisible, sin advertir que las palabras no pueden, por sí mismas, captar la dimensión inmediata de la realidad, allí donde reside el misterio de la naturaleza que sólo el enigma es capaz de expresar. Hay que tejer pues una red de significantes para aprehender algo de lo inmediato: el significado. Red que no hace sino reproducir, en la medida de sus posibilidades, esa otra red en que se agota el *lógos* común. No serán estas palabras las que hagan justicia al pensamiento de Heráclito y a su concepción de la inmortalidad como fin específico de la aventura filosófica, pero sí pensamos haber mostrado el sentido *lógico* en el que hay que viajar para acceder al más allá inscrito en los opuestos, y de este modo, al conectar con la esencia del *lógos* y comprender la razón que anima al universo, trascender la individualidad que nos impide «ver» la necesidad por la cual podemos devenir inmortales.

El gran confirmador de la perspectiva que expongo es, no obstante, Platón, quien sintetizando elementos de otros pensamientos y filosofías: órficos, pitagóricos, heraclíteos y socráticos principalmente, lleva a cabo una reflexión acerca de la inmortalidad, central en su pensamiento, y que aún sigue viva en la filosofía²⁶. Pero si Platón confirma nuestra tesis, principalmente en el *Fedón*, cuando afirma que quienes filosofan buscan la inmortalidad²⁷ a través del conocimiento de lo perma-

²⁴ DIELS-KRANZ 22 [12] 62 (trad. de A. García Calvo).

²⁵ DIELS-KRANZ 22 [12] Sub 62 (trad. de A. García Calvo).

²⁶ El texto de G. CARCHIA, «Escucha y contemplación: Sobre la metafísica griega de la forma», recogido en *Retórica de lo sublime* (Madrid, Tecnos, 1994), es un claro testimonio de la tesis que venimos defendiendo en nuestro escrito, en este caso referida a Platón.

²⁷ *Fedón*, 64 a-b; 82 c-d.

nente e idéntico que son las Ideas, y la suprema que es la de Bien, según el principio gnoseológico por el cual lo semejante conoce a lo semejante²⁸, principio ontológicamente fundado, primero por Parménides, cuando escribe que «ser y pensar es lo mismo», y luego por Aristóteles cuando afirma que «la ciencia en acto y su objeto son la misma cosa»²⁹, el mismo Platón reconoce en el *Fedro*:

el nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna (ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἐνὸς λόγου λελογισμένου); [pues] no habiéndolo visto ni intuido satisfactoriamente (ικανῶς), nos figuramos a la divinidad, como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por toda la eternidad (τὸν αἰεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα). Pero, en fin, que sea como plazca a la divinidad, y que sean estas nuestras palabras.³⁰

A pesar de que Platón es el filósofo por excelencia para quien el fin que persiguen quienes filosofan se asimila a la inmortalidad, nuestra posición es crítica en relación al potente artefacto metafísico que el dualismo platónico impuso a Occidente, y que desde Aristóteles hasta Heidegger ha sido ampliamente criticado. En esa dirección crítica al dualismo platónico, y puesto que la tesis que aquí defendemos se separa del edificio metafísico platónico, en la medida en que la inmortalidad en la que pensamos no es de orden trascendente sino inmanente, pues no es una inmortalidad que escenifica su triunfo sobre la muerte en la extensión de una eternidad sin límites, sino que la pensamos determinada por el conocimiento de la temporalidad en la que realizamos nuestra experiencia vital, temporalidad psicológica y subjetiva, que no obstante se trasciende trágicamente en el conocimiento de lo que de necesario conlleva todo lo que existe, por existir, y que nos pone en el trance de experimentar lo que de inmortal, por necesario, tiene todo lo que es en cuanto que es; en esa dirección pues, vamos a elaborar una pequeña *historia* griega de esta posición, con el fin de mostrar el alcance filosófico de su contenido, a saber, que hay una experiencia gnoseológica de la finitud y de la muerte, no mediada por el culto sino por el razonamiento y la comprensión trágica de sus resultados, que nos hace inmortales y que tal experiencia es el fin específico del modo de conocer que se denomina filosofía.

Un texto de la *Ética a Nicómaco* resume la intención que guía nuestra comprensión de la eminencia que caracteriza a la filosofía griega como modo específico de conocimiento, dice así:

Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, sien-

²⁸ *Vid.*, *Odisea*, XVII, 218; *Fedón*, 67b; *Banquete*, 195 b-c; *Lisis*, 214a; *Leyes*, 716 b-c; *Gorgias*, 510b; *República*, 329a; *Ética Nicomáquea*, IX 3, 1165b 16-17.

²⁹ *De anima*, 431a 1 (trad. T. Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 1983.

³⁰ *Fedro*, 246 c-d (trad. E. Lledó Íñigo), Madrid, Gredos, 1986.



do mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos (*ἀθανατίζειν*) y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente (*κατὰ κράτιστον*) que hay en nosotros, pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad.³¹

Este texto de Aristóteles, muestra a su vez la radical diferencia en la concepción de la experiencia de la inmortalidad que separa al pensamiento tradicional, temeroso de los dioses y de su envidia de la felicidad humana (*φθόνος*), del pensamiento filosófico que, liberado de las trabas que imponen las creencias irracionales, se siente capaz de acceder mediante el ejercicio de la razón al ámbito prohibido de lo inmortal. Pues, tanto en Sófocles como en Píndaro, encontramos textos donde se expresa la que denominaríamos «doctrina antigua», según la cual el hombre no debe ignorar la infinita distancia que le separa de los inmortales. Ignorándolo sólo puede atraerse el enfado divino en forma de todo tipo de desgracias. Pues el hombre como mortal no puede desear lo que no le es propio, la inmortalidad. Así, Píndaro expresó la condición que conviene al mortal: «Menester es que la razón mortal sólo pretenda alcanzar de los dioses lo que le es oportuno, consciente el hombre de lo que a sus pies hay, ¡de qué suerte participamos! ¡Alma mía querida, no persigas una vida inmortal: agota el recurso factible!»³².

LA EXPERIENCIA TEÓRICA COMO ACTIVIDAD PROPIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA, MEDIANTE LA CUAL SE TIENE EXPERIENCIA DE LA INMORTALIDAD

Comenzamos esta pequeña *historia* griega siguiendo la dirección crítica señalada más arriba e iniciada por Aristóteles, especialmente en *Metafísica* XII y XIV, con los que consideramos los precursores griegos en experiencias de conocimiento estático³³, identificados con las figuras de Ábaris³⁴, Aristeas³⁵, Hermótimo³⁶, Epiménides³⁷, con las vidas de Pitágoras, con los escritos de Empédocles³⁸, así como las referencias a otras figuras de raigambre chamanística³⁹ que mediante sus genealogías espirituales nos permiten conectar con parte del origen del *pathos* filosófico⁴⁰.

³¹ *Ética Nicomáquea*, x, 7, 1177b 30-1178a 2 (trad. J. Pallí Bonet), Madrid, Gredos, 1998r4.

³² *Pítica*, III, vv. 59-ss. (*trad. cit.*).

³³ «Que está y, particularmente, que mira, paralizado por el asombro, la admiración, etc.». *Diccionario de Uso del Español*, María MOLINER, Madrid, Gredos, 1994 (19.ª reimpresión), p. 1224.

³⁴ *Vid.*, E. ROHDE, *op. cit.*, p. 363.

³⁵ *Vid.*, *Ibidem*, p. 364.

³⁶ *Vid.*, *Ibidem*, p. 364.

³⁷ *Vid.*, *Ibidem*, pp. 365-366.

³⁸ *Vid.*, E. R. DODDS, *op. cit.*, pp. 142-143.

³⁹ *Vid.*, E. R. DODDS, *op. cit.*, p. 138.

⁴⁰ *Vid.*, E. ROHDE, *op. cit.*, pp. 362-363.





Pues aunque lo que separa a esas figuras casi míticas, de rasgos chamanísticos, de los filósofos, reconocidos por su metodología lógico-argumentativa, es la distancia que separa lo racional de lo irracional, la lógica demostrativa de la emotividad persuasiva, si afinamos el oído y escuchamos lo que se dice cuando se habla del (1) modelo contemplativo de conocimiento que determina lo específico de la filosofía para los griegos, y (2) sabemos que la *contemplatio* latina traduce el griego θεωρία, que conecta con la ἐποπτεία de los misterios⁴¹, podemos comprender que (3) la visión de lo que se da a ver en el específico modo de conocer que es la filosofía debe (4) satisfacer un profundo anhelo del ser humano, común a los diferentes modos de conocimiento que se dieron en Grecia. Hasta el punto de que la visión y posesión de lo oculto, de lo otro de lo que nos ofrecen los fenómenos a través de los sentidos, es lo más buscado por los hombres de todas las culturas, y nada se le puede comparar en valor. No en vano Aristóteles afirma al comienzo de la *Metafísica* que «todos los hombres por naturaleza desean saber», donde *saber* traduce el griego εἰδέναι, infinitivo de οἶδα, perfecto [segundo con sentido de presente] de εἶδω (ver), raíz de εἶδος que Platón convertiría en uno de los términos centrales de la filosofía.

Así pues, podemos afirmar que en la experiencia cognitiva que más interesa al hombre, aquélla en la que se da a ver el fondo y el sentido de la existencia, sólo cambian los modos de preparación para el acceso a la visión y al saber. En ese sentido la filosofía se distingue de todos los demás modos de conocimiento por ser aquél en el que el iniciado es autónomo en los medios que elige para llevar a cabo su experiencia *teórica*, y en última instancia *epóptica*⁴². Y esto es así porque el filósofo no puede engañarse a sí mismo, defraudando a la argumentación y a la necesidad que, como hilo de Ariadna, atraviesa la deducción, en beneficio de la emotividad y de la contingencia de cada situación singular. Pues la condición de posibilidad para alcanzar la categoría de filósofo en el mundo griego pasa por un «conocimiento de sí mismo», cuya consecuencia inmediata consiste en «llegar a ser el que se es».

Sin esta ἀσκησις, la experiencia *contemplativa* se devalúa en mero intelectualismo, convirtiéndose lo que se da a ver en la visión en mera subjetividad, más o menos coherente, que ya nada tiene que ver con el contenido que hace de la θεωρία la experiencia de conocimiento filosófico por excelencia para los griegos. En ese sentido, «quien está afectado por este *pathos*» —escribe Giorgio Colli, según el cual el mundo en que vivimos es una apariencia, una ilusión, con la consistencia de un sueño o, en términos sin énfasis, una representación— «tiene tendencia a la contemplación, porque intuir significa contemplar; y contemplar es distanciarse del fondo de la vida. Quien está inmerso en ella no puede

⁴¹ Tanto el término θεωρία, como ἐποπτεία, remiten a ὄραω.

⁴² Para G. COLLI la «'idea' [de Platón] alude a la visión epóptica de quien alcanza el grado supremo de la iniciación; así pues, en la noche de Eleusis, no sólo agitó su antorcha, sino que también alcanzó a 'ver'» *op. cit.*, p. 242.



sentir su ilusoriedad»⁴³. Que los antiguos griegos, así como los hindúes, estaban afectados por el *pathos* de lo oculto, nadie lo pone en duda, pues de lo contrario difícilmente podríamos explicar la existencia de la sabiduría y filosofía griegas.

La contemplación, con su mirar atento, traspasa todas las formas con las que la φύσις reviste sus fuerzas, haciéndolas *cósmicas* y expresando, de este modo, el orden autónomo que lleva en su seno; lo que le permite alcanzar teóricamente lo oculto que, sin embargo, al estar presente como ἀρχή en todas las manifestaciones físicas, se convierte para el νοῦς en el contenido mismo de la visión. Razón por la cual, tanto el ejercitar como el dar cuenta de esta atenta experiencia de la mirada, la contemplación, y el explicar este específico modo de visión-conocimiento, constituyen lo propio de la filosofía y el modo por el que el ser vivo dotado de *lógos* puede salvar, en el sentido de dar cuenta, la finitud y la contingencia de lo fenoménico, a la que en un primer momento parece estar destinado.

Así, Platón, en el *Teeteto*⁴⁴, mediante la anécdota de Tales y la muchacha Tracia, nos enseña que el fin general en la vida del filósofo es la contemplación, y en la *República*⁴⁵ confirma esta tesis al sostener que los verdaderos filósofos son los que gustan de contemplar la verdad (ἀλήθεια). Porque el alma del filósofo, tal como Sócrates se lo hace saber a Simmias y a Cebes en el *Fedón*,

debe poner en calma las pasiones, seguir al razonamiento y, sin separarse en ningún momento de él, contemplando lo verdadero, divino y que no es objeto de opinión, y alimentado por ello, [...], vivir así mientras viva, y que, una vez que su vida acabe, llegar[á] a lo que es afín a sí misma y tal como ella es, liberarse de los males humanos.⁴⁶

Tal es el programa filosófico que Platón propone en sus diálogos a todos los que aspiran a través de la contemplación, mediante la identificación con el contenido de lo contemplado, a la inmortalidad que se desprende del conocimiento eternizante de las Ideas.

Sin embargo, debido a la excesiva intelectualización de la filosofía se olvida que para acceder a la identificación de la facultad de conocer con el contenido eminente del conocimiento, la verdad, oculta para los sentidos, y causa de inmortalidad para el filósofo, la ἄσκησις de la que hablábamos más arriba es condición necesaria, sin la cual la consecuencia *teórica* no tendrá lugar. No es pues un capricho de Platón, ni en general de los griegos, si la dimensión práctica del conocimiento condiciona, inexcusablemente, el potencial de la mirada contemplativa. Insistimos en este punto porque, a veces, el pensamiento teórico parece que pudiera prescindir del elemento *ascético* o práctico-comportamental,

⁴³ *Ibidem*, pp. 38-39.

⁴⁴ *Teeteto*, 173e-174b.

⁴⁵ *República*, 475a.

⁴⁶ *Fedón*, 84a-c (trad. L. Gil Fernández), Madrid, Tecnos, 2002.



para dedicarse exclusivamente a desentrañar los secretos que esconde la naturaleza. Nada más lejos del espíritu de la filosofía griega. La carga ética y moral del pensamiento de Platón está presente en toda su obra: no en vano su teoría de las Ideas converge en la de Bien, el cual, sin embargo, «no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)»⁴⁷, dotando de valor al resto de las Ideas y convirtiéndolas así en algo más que la pura esencia que las constituye como paradigmas invisibles de lo sensible. Hasta el punto de que para acceder a la contemplación de la verdad, y poder seguir así el proceso de inmortalización, hay que estar purificado de todo lo sensible⁴⁸, de toda la ignorancia sensual que impide a nuestras almas acceder a «la llanura de la Verdad (τό ἀληθείας πεδίον)» descrita en el *Fedro*⁴⁹. En ese mismo diálogo, Platón certifica la eminencia filosófica de la contemplación, presentándose como el primero en haber descrito el contenido de lo contemplado. Pues,

a ese lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto —ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla—: porque, incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser (οὐσία ὄντως οὐσα), vista sólo por el entendimiento (νοῦ), piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, precisamente, tal lugar. Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser (ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν), se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, hasta que el movimiento, en su ronda, la vuelva a su sitio. En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro —en eso otro que nosotros llamamos entes—, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser. Y habiendo visto, de la misma manera, todos los otros seres que de verdad son, y nutrida de ellos, se hunde de nuevo en el interior del cielo, y vuelve a su casa.⁵⁰

Este texto de Platón nos pone ante la evidencia de que hay algo, una presencia oculta para los sentidos del cuerpo, a lo que sólo tiene acceso contemplativo el νοῦς, piloto del alma, y aquello que en nosotros participa de la inmortalidad que define a lo divino, y sin lo cual no podríamos captar ningún conocimiento se-

⁴⁷ *República*, 509b-c (trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano), Madrid, Clásicos Políticos, CEC, 1981, t. II, 217.

⁴⁸ *Fedón*, 83a-b; 65 a.

⁴⁹ *Fedro*, 248b-c (trad. cit.).

⁵⁰ *Ibidem*, 247c-248a.

guro y firme, como son las Ideas. Pues sólo lo semejante conoce a lo semejante. Y puesto que «el alma» —escribe Erwin Rohde— «es, en efecto, muy parecida a la divinidad, es también divina»⁵¹.

Explicar la presencia de lo invisible, las Ideas, en lo visible, los fenómenos, es la tarea del filósofo, porque sólo el filósofo, tras la *ἄσκησις* previa, está en condiciones de contemplar lo realmente real, sin quedar obnubilado por el exceso de luz que se desprende de ello. Además de ser quien mejor puede expresarlo, aunque para ello, ocasionalmente, tenga que recurrir a los mitos que, a través de un decir transversal, hacen comprensible aquello para lo que el *lógos* racional es incompetente. Pues el *lógos* no puede dar cuenta ni de sí mismo, sin caer en *peticiones de principio* que lo deslegitiman en su poder explicativo, ni de todo un dominio del ser cuya absoluta singularidad lo hace irreconocible para el *lógos*, quedando, dicho ámbito del ser, excluido de lo que tiene valor ontológico, y que Platón, en el *Sofista*⁵², denomina *φαντάσματα*, simulacros.

De la misma opinión es Aristóteles, para quien

la actividad de la mente (ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια), que es contemplativa, parece ser superior en seriedad (σπουδῆ), y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad.

[...]

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él [...] Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana [...].⁵³

Esta caracterización del *νοῦς* como eminentemente contemplativo viene a confirmar nuestra tesis de partida en un pensador del siglo IV a. C., como es Aristóteles, y la confirma no sólo en su dimensión teológica, sino gnoseológicamente, que es lo que intentamos destacar en relación con la específica actividad teórica de la filosofía griega, pues para Aristóteles «la ciencia en acto y su objeto son la misma cosa»⁵⁴, lo que significa que el carácter universal y necesario que determina a todo objeto científico, en cuanto *epistémico*, alcanza también al acto de conocimiento de dicho objeto y por supuesto a quien lo realiza, en cuanto poseedor de un entendimiento agente. Con lo cual la inmortalidad es la consecuencia inmediata para quien llegue a tener experiencia teórica del contenido del objeto de conocimiento científico. En ese sentido no es de extrañar la *epistemofilia* de los griegos, y en particular de Aristóteles.

⁵¹ E. ROHDE, *op. cit.*, p. 501.

⁵² *Sofista*, 236c-d.

⁵³ *Ética Nicomáquea*, x, 7, 1177b 19-32 (*trad., cit.*).

⁵⁴ *De anima*, III, 7, 431a 1 (*trad., cit.*).

Pues bien, —escribe Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*⁵⁵— si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz.[...] Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad, y aquellos que pueden contemplar más son también más felices no por accidente, sino en virtud de la contemplación. Pues ésta es por naturaleza honorable. De suerte que la felicidad será una especie de contemplación.

Este texto de Aristóteles da la medida de la máxima importancia que para los griegos, desde aquellos primeros chamanes, lo más eminente del conocimiento lo constituye la visión, como la teoría y lo teórico, «donde resuenan *théa*, la mirada, y *horân*, ver (teatro, espectáculo)», escribe Heidegger en *Nietzsche II*⁵⁶. No obstante, la etimología del término θεωρία propuesta por Heidegger, cuando en el ensayo sobre *El nihilismo europeo* se ocupa de «El ser como *idéa*, como *agathón*, como condición»⁵⁷, se queda en el umbral del contenido etimológico de este término fundamental para la filosofía y para toda la cultura occidental. Porque el θέα, de teoría, no sólo dice la mirada, sino el objeto de contemplación, el espectáculo, y más aún, aquello que hace que algo tome el valor de espectáculo para la mirada, para la visión que desarrolla ὄραω-ῶ. Y esto es así porque una de las posibles etimologías de θέα se encuentra precisamente en su relación con este otro término fundamental que es el de θαῦμα, y que Aristóteles considera el motor mismo de la actividad filosófica, «pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν)»⁵⁸. De modo que lo que se da a ver en la θεωρία, no es ciertamente cualquier cosa, sino algo admirable (θαυμαστός), objeto maravilloso o monstruoso, que nos deja estupefactos, y en el que se está actualizando todo el potencial mágico que hace posible el milagro de las formas y de los fenómenos, tanto en la φύσις como en el ámbito *técnico*.

Ahora bien, ¿cómo explicar la acuidad de semejante visión, sin caer en la rememoración representacional de lo que ya hemos experimentado sensiblemente? Si Platón fue quien *teorizó* esta cuestión a través de su teoría de las Ideas, viniendo a confirmar el lugar común según el cual «los griegos tenían una especial predisposición óptica, [que] eran de 'tipo visual'», Heidegger mismo se ocupa en desmantelar esta pseudo-explicación cuando escribe: «Los griegos no han ilustrado la relación con el ente por medio del ver porque eran de 'tipo visual' sino que, si se quiere emplear esa expresión, eran de 'tipo visual' porque experimentaban el ser del ente

⁵⁵ *Ética Nicomáquea*, x, 8, 1178b 20-ss (trad., cit.).

⁵⁶ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, (trad. J. L. Vermal), Barcelona, Ediciones Destino, 2000, p. 181.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 181.

⁵⁸ *Met.*, A, 2, 982b 11-12 (trad. V. García Yebra), Madrid, Gredos, 1982².





como presencia y consistencia»⁵⁹. Los griegos experimentaban el ser del ente, según Heidegger, como παρουσία, estado presente de una cosa, por lo que si el ser se agota en presencia, es lógico que los griegos fuesen del «tipo visual», pues es lo que tenemos presente lo que se nos da a ver. Sin embargo, en el ámbito gnoseológico, el carácter de presente del ser impone la restricción por la cual el conocer se limita a la representación, olvidando con ello que *el ser* no puede ser aprehendido tal como lo son los entes, que ellos sí se agotan en pura presencia, pues son siempre lo que tenemos delante. Hay algo pues que, aun siendo, y siendo máximamente ser, no se agota en presencia; lo que queda es lo oculto, lo cubierto, lo velado, un resto de ser que no es ente porque el ente es potencia, por claro, evidente y perceptible; resto que no obstante está determinando la presencialidad de lo ente. Si esto que acabamos de intentar describir, pues no puede ser más que un intento en la medida en que lo reconocemos como lo otro que la presencia, y por lo tanto lo otro del ente, no es por sí mismo algo del orden del θαῦμα, de lo admirable, como aquello que mueve a filosofar según Aristóteles, constituyendo el objeto propio de la más alta experiencia teórica, no vemos qué otra cosa podría aspirar a ocupar su lugar. Siendo también evidente que esto que intentamos describir no es la divinidad, τὸ θεῖον, ya que la divinidad está presente como cualquier otro ente experimentado en la presencia que posibilita la visión, aun cuando sea el más eminente de todos los entes. ¿Pero qué visión podemos tener del ser si es lo otro de la presencia que constituye la entidad de lo ente? ¿Qué es pues el ser? Si es algo que puede ser al margen de la presencia, ¿cómo llegar a tener experiencia *teórica* de lo impresentable por oculto?

CONCLUSIÓN

Tal como ocurre con el innumerable beckettiano, la contemporaneidad filosófica consiste en volver a dar cabida al silencio⁶⁰, en el sentido activo del término griego σωπή frente al pasivo de σύγή, como expresión positiva de una admiración para la que todos los nombres no son sino la marca, la huella de lo indecible, del fondo abismal en el que hunde su potencia el significado, y que sólo la expresión del enigma es capaz de rescatar. Y eso los griegos fueron los primeros en experimentarlo y en darle forma lógico-argumentativa en el modo específico de conocimiento que es la filosofía hasta alcanzar su consecuencia teórica por excelencia, la inmortalidad. Pues en el θαῦμα, no sólo nos solicita lo maravilloso y admirable, como expresión *cósmica* del ser natural, sino también lo monstruoso (τὸ τέρας), lo siniestro, que la tradición premoderna ignoró u ocultó, identificándolo al mal, dejándolo de ese modo actuar a sus anchas, pues sólo *actúa* lo que ignoramos.

⁵⁹ HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 182.

⁶⁰ Vid., I. HASSAN, *The Literature of Silence*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1967.

Hubo que esperar a la Ilustración y a su consecuencia más duradera, el pensamiento crítico en todas sus formas, para renovar la teorización de lo maravilloso y admirable, también en cuanto monstruoso, demoníaco y siniestro, en relación al mundo griego y a su experiencia *teórica* del ser, para que los hombres, que antes estaban incomunicados bajo el peso de la ignorancia pre-ilustrada y pre-crítica, pudieran llegar a ser conscientes de la dimensión teológicamente incuantificable del ser y comenzar así una nueva relación *teórica* con el ser. Nueva relación que no hace sino conectar con el estilo más genuino en que los primeros griegos experimentaron el conocimiento teórico, de un modo no separado de la *práxis* ni de la *poiésis*, condición *sine qua non* para tener experiencia de la inmortalidad.

Pues «l'avenir» —escribe Jacques Derrida—, «ne peut s'anticiper que dans la forme du danger absolu. Il est ce qui rompt absolument avec la normalité constituée et ne peut donc s'annoncer, se *présenter*, que sous l'espèce de la monstruosité»⁶¹.



⁶¹ *De la grammatologie*, París, Les éditions de Minuit, 1967, p. 14.