

EL MUNDO CLASICO, DICOTOMÍA EN PROYECCIÓN *

Toda teoría epistemológica no es, en su esencia, más que un intento de reducción de multiplicidades a unicidades. Ya sea por la constatación de una identidad en la recurrencia de determinados fenómenos, ya sea por un procedimiento de selección de aquellos que se nos manifiestan como más importantes por su idoneidad o relevancia respecto a los objetivos propuestos.

Si ya en el primer medio cabría introducir una cierta limitación por el posible subjetivismo, es bien patente que, en el segundo caso, el criterio que apliquemos en la drástica eliminación de lo accesorio o no pertinente ha de verse indefectiblemente condicionado por la escala de valores que hayamos seguido.

Escala de valores que puede llegar a ser alterada por los cambios que en nosotros provoquen el tiempo, en su curso, y la variación del orden de nuestras experiencias y motivaciones especulativas.

* * *

La Filología clásica, tal como la hemos recibido configurada desde la llamada Ciencia de la Antigüedad, se nos presenta como un todo básicamente unificado y coherente. Unificación y coherencia que han tenido que lograrse, necesariamente, orillando todo aquello que no parecía tener trascendencia para su inclusión como uno más entre los esquemas arquetípicos que habían de definir el mundo y el pensamiento antiguos.

* Conferencia pronunciada en la Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, el 14 de noviembre de 1975.

Y ni siquiera se presintió —¿cómo hubiera sido ello posible en la confiada seguridad del positivismo?— la inmediata duda de que entre las marginaciones hubieran quedado retazos y girones de datos, hechos, testimonios e indicios, cuya importancia venía sólo oscurecida por el prisma del momento histórico en que se vivía. Importancia que habría de manifestarse más tarde cuando, al cambiar los condicionamientos de lo que Toynbee ha llamado el marco intelectual de la Historia, llegara a hacerse diáfana necesaria una más justa valoración de todo ese magma caótico e informe que se había preterido, y su espontánea y armoniosa incorporación a un sistema de paradigmas más amplio y sugeridor que el anteriormente establecido.

A este respecto, Ortega —que fue introductor de Toynbee entre nosotros, a nivel ensayístico— decía que si la Historia de Roma terminaba donde Mommsen la dejó, en Julio César, era porque el horizonte de las experiencias individuales y políticas de su tiempo sólo podía entender la Roma ascendente de la época republicana, y que la Europa de entonces, nuestra Europa triunfante e indiscutida de entonces, no estaba en condiciones de comprender, no podía sencillamente ver, lo que había sido el vasto y entresijado proceso de descomposición del Imperio Romano. Y así los estudiosos se detenían a las puertas del Bajo Imperio como región tenebrosa, de dudas y oscuridades, en la que no se aventuraban a penetrar.

Ortega fue, es cierto, ante todo —quizás, incluso, fue tan sólo— un sembrador de inquietudes. Un gran sembrador de maravillosas inquietudes. Y quizás en el símbolo del arquero que lanza al aire las flechas de su repleta aljaba se encuentran a la vez la promesa y el límite del alcance de su obra fecunda. No se trata tanto de dar en el blanco imaginado. Igual que los descubridores navegantes supieron señalar sobre la igualada superficie del mar las sendas que los vientos y las corrientes habían preparado para las naves, así Ortega en el uno y otro y otro más caminos que sus flechas van dejando marcados en el aire, nos señala un continuo repertorio de sugerencias abiertas a la inquietud de nuestras meditaciones.

Porque es bien cierto que los hechos que hoy para nosotros cobran nueva importancia, y nos sentimos obligados a integrar en nuestra propia concepción del mundo clásico, habían ya en gran

parte sido conocidos —aunque distintamente interpretados— en los tiempos anteriores.

Nietzsche atestigua todo un conocimiento de torturados y laberínticos abismos dionisiacos cuando la Filología decimonónica estaba empeñada en montar el gran entramado de una Grecia serena, racionalista y olímpica, regida por el signo luminoso del Apolo panhelénico de Delfos.

Así se originaba un concepto del Clasicismo que, como secuela inmediata e inevitable, se opondría a un Barroco, incluso en esa teoría —tan sugestiva, por otra parte— de su balanceo pendular oscilatorio en los períodos de la Historia: Mundo Antiguo y Edad Media, Renacimiento y Contrarreforma, Neoclasicismo y Romanticismo. Teoría que hoy día, sobre todo en lo que a Grecia y Roma se refiere, pocos seguidores no estarían dispuestos a matizar.

El pathos, el sentimiento desbordante de las tragedias de Séneca —que no en balde revivieron en la mejor producción de los dramaturgos isabelinos—, el movimiento convulsivo y agónico del Laocoon-te, la exuberancia y arrollador torbellino de las comedias de Plauto, los destellos fulgurantes que cruzan en la noche del pensamiento oscuro del filósofo efesino, el delirio desenfrenado de las Bacantes, o la frase restallante y quebrada de Tucídides, y ese contrapunto precisamente barroco, maravillosamente orquestado, como nosotros mismos hemos definido el estilo de Tácito, el más grande entre los clásicos latinos¹, nos indican que aquel ideal propuesto en la preconizada evolución de un Caos a un Cosmos, hacia un orden de serenidad, de contención y de medida, no podría ser rigurosamente mantenido sin dejar reducidas Grecia y Roma no sólo a abstracciones carentes de verdadera vida, sino, más aún, sin real correspondencia con los propios hechos y evidencias en que debe fundamentarse la Filología.

Imaginación desbordante e imaginación en equilibrio, la condena de la hybris y el límite transgredido, el lenguaje que fluye lento y armonioso o el quiebro irregular de la braquilogía, la antítesis y el anacoluto, son, por un igual, componentes capitales para la justa interpretación del Mundo Antiguo.

¹ «El género literario, clave del estilo de Tácito», *Revista Española de Lingüística*, 4, 1974, pp. 197-206.

Mundo Antiguo que, hasta muy recientemente, ha venido significando primordialmente —eso no hay más remedio que admitirlo— Mundo Griego.

Roma, a pesar de sus propias aportaciones, que en el terreno de la organización política y de la creación del Derecho y del ordenamiento jurídico siempre le han sido reconocidas, nunca fue para los filólogos de la Ciencia de la Antigüedad —y para alguno todavía de los de hoy día— más que el heredero afortunado, feliz epígono de una Grecia suprema y exclusiva.

Pero aquí también una nueva visión de los hechos ha prevalecido y cada vez más, paulatinamente, va cobrando consistencia positiva todo lo que de contribución original Roma ha significado no sólo dentro del conjunto del mundo clásico, sino como elemento imprescindible y decisivo en la formación de la cultura occidental, que si bien tuvo —como se ha dicho y repetido— su primer soplo de vida en los inicios de la época arcaica griega, no llegó a su cabal formulación hasta que en el momento de la conjunción de las dos culturas antiguas se concreta ya lo que ha de ser el sentido orientador del Humanismo.

Abundando en esta misma idea, en nuestro estudio sobre Tácito, antes citado, hemos dicho: «En el caso particular de la lengua latina, la huella omnipresente de la tradición helénica —herencia que en un momento u otro todo tratadista de las letras latinas se siente en la obligación de sopesar —condiciona sin duda alguna desde los temas hasta las formas de expresión de la creatividad artística... Es totalmente cierto que mucho de Virgilio puede explicarse— y bien que se ha explicado— como producto de la cultura y de la tradición grecorromanas o como contribución a unos ideales propuestos a su momento histórico, pero más cierto es aún que hay en él todo un contenido ulterior —y aquí, en cambio, la explicación nunca se acaba de apurar— que le hace rebasar todo cuanto podía caber en los paradigmas de su tiempo, nuncio de una nueva sensibilidad, y de una nueva actitud ante la vida, ante la emoción y ante el hombre, por las que ha podido ser llamado Padre de Occidente».

Apolo y Dioniso, Clásico y Barroco, Grecia y Roma, nos van ya situando en la perspectiva de las consideraciones que nos proponemos desarrollar, y que no pretenden tanto recoger algunos rasgos del mundo clásico que merecen, creemos, ser expuestos a luz más destacada, como subrayar que esos rasgos aparecen, de manera persistente y constante, montados sobre ejes bipolares, de incidencia equivalente, actuando de par a par.

Sería aquí tentación demasiado fácil presentar estas oposiciones en secuencia dialéctica, y decir que si el mundo clásico no llegó a formular su síntesis integradora, nos ha legado precisamente esos dos componentes en invitación abierta y permanente para que cada época, y nosotros mismos, procedamos a nuestra propia e incommunicable síntesis personal.

Pero las palabras no basta sólo con que sean bellas, y digan algo atractivo. Hay un mínimo sentido ético que nos obliga a tratar de acercarnos a la verdad.

Lo cierto es que tanto Grecia como Roma no sintieron, a lo que parece, incomodidad excesiva en la confrontada convivencia de doctrinas y actitudes de escuelas, radicalmente contrapuestas para algunos, pero que para otros fueron tan sólo dos medios, diferentes, sí, pero igualmente posibles, igualmente tentativos y, quizás, igualmente ineficaces, como modelos de adecuación de conducta y de forma de pensar.

Estoicismo y epicureísmo, por ejemplo, hicieron sentir el eco de su presencia en toda la historia del pensamiento romano, a través de aquellos de sus puntos doctrinales que más incisivamente respondían a unas inquietudes o a unos ideales, muchas veces no sólo compaginables, sino incluso complementariamente exigibles para una misma mentalidad.

El sentimiento de la angustia, de la provisionalidad de la vida, que Lucrecio había desarrollado en toda la profundidad y dramatismo de su contenido y con toda la belleza que la forma poética le podía prestar, había calado profundamente en una sociedad a la que los avatares de la política contemporánea hacían sentir la incertidumbre y la poca estabilidad de los favores de la fortuna. Pero, a su vez, esta precariedad de la condición humana podía, para algunos espíritus enteros y valientes, abocar espontáneamente a una reacción positiva de confianza en la propia dignidad del hombre,

en su capacidad de esfuerzo y de lucha, y a través de ese esfuerzo y de esa lucha, dar la medida de su *uirtus* personal.

Del Virgilio de las *Églogas* y de las *Geórgicas* al Virgilio de los últimos cantos de la *Eneida*, hay toda una línea continua que, arrancando de la necesidad del trabajo ímprobo para imponerse a la Naturaleza

labor omnia uincit improbus

llega hasta el triunfo final del mérito y del valor:

*Stat sua cuique dies. Breue et irreparabile tempus
omnibus est uitae. Sed famam extendere factis
hoc uirtutis opus.*

Y en un terreno más estrictamente filosófico, tanto Panecio y Posidonio como Plinio mezclaron los principios de las dos escuelas, alternando la cosmología estoica con un panteísmo de origen divino totalmente epicúreo, los dos primeros, y rechazando la providencia y el antropomorfismo el último, aunque es estoica su concepción de la divinidad única que rige el mundo.

No otra cosa muy diferente es lo que había también ocurrido entre la oposición de platonismo y aristotelismo.

Parten, en su planteamiento, las dos escuelas, de una postura básica fundamentalmente distinta. E incluso, en muchos aspectos, contrapuestas, ya que algunas teorías de Aristóteles son, en principio, réplica directa y no encubierta a las platónicas, pues llegar a superarlas había sido el propósito que le guiara en su inicio.

Pero también es cierto que, apenas ambos filósofos fueron continuados por sus discípulos, la divergencia radical que presentaban en su origen, fue paulatinamente borrando sus más agudas aristas y, finalmente, sus doctrinas quedaron de hecho indistintamente incorporadas a esa *koiné* del pensamiento helenístico en la que neoplatonismo y neoaristotelismo, junto con la tradición sofística y el neopitagorismo, coexistían como común repertorio en el que cada pensador podía encontrar aquellos principios o actitudes que más adecuados parecieran a su personal postura.

Así no es infrecuente que un mismo autor presente comentarios o tratados que deberían en rigor caer en más de una de estas denominaciones de escuelas de la Filosofía.

Porfirio, por ejemplo, discípulo de Plotino, a la vez que editaba la obra de su maestro neoplatónico, escribió una biografía de Pitágoras y también un comentario a las *Categorías* de Aristóteles que, a través de la traducción latina de Boecio, fueron su medio de difusión en la Filosofía de la Edad Media.

Jamblico, a la vez que representante del neoplatonismo, y como consecuencia de pertenecer a la rama siria de la escuela, se inclinó a las prácticas mágicas y teorizaciones místicas, escribiendo una vida de Pitágoras y una extensa recopilación de sus doctrinas.

Y en Atenas, los rectores de la Academia platónica abundaban por un igual en los comentarios de tendencias aristotélicas y en la fidelidad a su propia doctrina.

* * *

Logos y Mito. Con la contraposición de Logos y Mito se ha querido marcar una evolución desde las primeras etapas del desarrollo cultural de los pueblos, en las que predominarían la intuición y el mito, y las etapas ya más evolucionadas en las que haría su redentora aparición el logos, o conocimiento racional e intelectual.

Petición de principio, que nace, en primer lugar, de la confusión entre un resultante concretizado como es el acervo de narraciones y leyendas que encierra la Mitología griega y latina, y el principio de operación cognoscitiva por el que aquel repertorio mitológico ha tenido su origen. Y en segundo lugar, debido también a la demostrada incapacidad de que cada época adolece para apreciarse críticamente a sí misma, para juzgarse en propia visión histórica.

Nos parece ahora a nosotros, estamos de ello firmemente convencidos, que vivimos en una indiscutible edad racional, de puro razonamiento intelectual, y a lo más llegamos a aceptar la pervivencia en nuestros esquemas mentales actuales de algunos restos, más o menos marginados, más o menos compartidos, de imágenes míticas de ese pasado desaparecido.

Pero lo que no somos capaces de distinguir, es lo que hay de mítico en nuestras propias formas de pensamiento y de cultura.

Haría falta, para ello, un desdoblamiento impersonal y desapasionado de nuestras propias vivencias, y también un alejamiento a

perspectivas inespaciales y atemporales que no parece factible se llegue a conseguir.

Nuestros mitos y nuestros fantasmas son para nosotros realidad tan viva que no acertamos a distinguirlos de las otras formas de realidad que nuestro entendimiento percibe, y es por ello que podemos permitirnos esa media sonrisa de superioridad, satisfecha y acomodaticia, con que seguimos los relatos fabulosos que pueblan las literaturas griega y latina. Y otras literaturas, a las que también cuesta encajar en la adjetivación de primitivas.

Pero ya la misma frecuencia y reiteración con que los temas y personajes mitológicos han sido —y siguen siendo— fuente de inspiración u objeto directo de obras de expresión artística debería habernos puesto sobre aviso, y hacernos comprender que tales relatos míticos no pueden haber sido sólo ocasional pretexto de embellecimiento y de adorno literario, sino que los autores clásicos —y los autores modernos— encontraron y encuentran en ellos, precisamente por la rica capacidad sugeridora de la evocación mítica, un auténtico medio de conocimiento poético que, sobrepasando la escueta realidad de su contenido, los convierte en índices reveladores de las formas de sensibilidad y de cultura de los pueblos que los acuñaron o los han hecho suyos.

Pues, efectivamente, se puede hablar con toda propiedad y rigor epistemológicos de un principio de conocimiento proporcionado por la relación simbólica que subyace en la formación del Mito.

La naturaleza simbólica del Mito viene dada por la peculiar relación de signo y significado que está en la base misma de su función específica. Y ello es cierto tanto si se acepta como si se prescinde de la posible realidad de su contenido, sea ésta una realidad de suceso ocurrido históricamente, o sea también la realidad tautegórica de su propia existencia como mito.

El símbolo, la metáfora, la alegoría y el mito, son escalones ascendentes de un tipo de conocimiento que todo a lo largo del mundo antiguo ha tenido una posible coexistencia con el conocimiento discursivo racionalista.

Y así en cada momento, en un mismo momento y en un mismo autor —recuérdese el problema, para algunos insoluble, que representa el uso, no ocasional y esporádico, sino de posición de principio, del Mito en Platón— aparecen Logos y Mito, según se trate,

en un caso, de establecer relaciones de causa y efecto, o según se trate, en el otro de establecer relaciones de analogía.

* * *

Queda finalmente —última en nuestro temario de hoy— la grande, la arriesgada, la inconmensurable, la inescapable posible dicotomía, que en realidad ha hecho ya presentir su aparición en más de uno de los puntos hasta aquí tratados.

Decimonónico, pero también rabiosamente reciente, es el milagro griego como creación *ex nihilo*.

La honestidad de la labor filológica, sin embargo, no dejó nunca de entrever, y cada vez va señalando con más importante evidencia, los orígenes diversos de que proceden los distintos elementos a partir de los cuales ese milagro griego pudo realizarse.

La incorporación, verdadera integración asimiladora, de los substratos culturales, étnicos y lingüísticos con que los invasores indoeuropeos entraron en contacto en las dos penínsulas y en las islas del Mediterráneo, no ha encontrado nunca oposición grave para ser aceptada.

Meillet incluso señalaba, como cualidad muy destacada, la abierta receptividad que los pueblos indoeuropeos han demostrado para reaccionar, adaptándose, ante los estímulos recibidos de otros pueblos diferentes, y asimilar, incorporándolo, todo cuanto de positivo encontraban a su paso. Y así, la flexibilidad del tipo indoeuropeo es contabilizada —contrariamente a lo que sucede con otros grupos étnicos más cerrados— como factor esencialmente contribuyente a la vitalidad y esplendoroso futuro de la raza.

Roma, también, y sus filólogos con ella, no sólo no encuentran inaceptable, sino que han convertido incluso en motivo de glorificación preclara, en su contacto con la cultura griega, la aceptación admirativa de todo cuanto aquel pueblo, vencido, pero culturalmente superior, le brindaba. Y a la grandeza de esa aceptación, se debe el también, y justamente, llamado milagro romano.

Pero para la Ciencia de la Antigüedad —y en ella todavía estamos— lo auténticamente occidental, que es lo auténticamente griego, nació precisamente en el momento de la Grecia arcaica cuando, en su contacto con el mundo oriental, al enfrentarse a

estímulos exóticos y extraños, el espíritu griego despertó en una reacción defensiva y excluyente, que no podía recibir nada como no fuera substancialmente alterado.

Así, hemos estado diciendo al mundo que nuestra civilización occidental —evidentemente superior— con ningún otro pueblo, con ninguna otra cultura, tenía contraída deuda originaria.

¿Y si las cosas no hubiesen sido tan sencillas y radicales? ¿Y si hubiera habido otros pueblos que, antes que los griegos, y próximos y en contacto con ellos, hubieran conseguido algún logro científico que supusiera un intelecto desarrollado y capaz de razonamiento analítico?

Porque, en pleno pensamiento mítico —puesto que «por vez primera, los jonios dieron ese salto sobrecogedor al logos racionalista»— caldeos y egipcios llegaron a conocimientos científicos aún hoy sorprendentes y admirables. En astronomía, geometría, arquitectura, medicina, meteorología, consiguieron resultados tan notables que implican necesariamente un gran esfuerzo de abstracción, y la capacidad de establecer el principio de relación entre las causas y sus efectos y el de coordinación entre fenómenos de apariencia diversa.

Faltaría, pues, preguntarse, con todo rigor, pero también con todo desapasionamiento, en qué medida Oriente, junto con Grecia, puede entrar a formar parte no sólo de la base de que se partiera, sino también de la continuidad y desarrollo del perfeccionamiento de nuestro espíritu.

La literatura griega tiene su primera manifestación en los dos —dos también aquí— grandes poemas homéricos: la *Iliada* y la *Odisea*.

Poco importa ahora si su composición final fue obra de un mismo autor o de autores diferentes. Se trata, en todo caso, de la consolidación formal de toda una tradición de poesía oral. De dos tradiciones orales, de muy diferente perspectiva.

Poema, uno, de civilización joven y aguerrida, lanzada a la valiente empresa de la conquista de una ciudad más allá de los mares.

Poema, el otro, de madurez sabia, prudente y precavida, cansada ya algo de la lucha, experta y conocedora de los mil vericuetos de la vida, en ese largo retorno al hogar que es la larga búsqueda

de las raíces de uno mismo, para encontrar finalmente reunidos a la vez el claustro materno que se abandonó y la propia sepultura.

Si las influencias orientales que se han señalado para la primera obra, centradas mayormente sobre el ciclo micénico, permiten pensar en la existencia de un fondo común épico mediterráneo que habría tenido su primer origen en los mitos babilónicos e hititas, pero ya largamente sedimentados en una reelaboración por la cultura micénica, en el segundo caso, tanto el relato principal como los episodios complementarios, sugieren una relación más directa e inmediata con el mito oriental, sobre todo por el propio tono de su simbolismo, que se ha querido entroncar incluso con las doctrinas del orfismo.

En la contribución que presentamos a nuestro último Congreso Internacional², estudiábamos precisamente cómo en la obra de un poeta, astrónomo y astrólogo del siglo I, Manilio, se prolongaba toda la tradición de las grandes cosmogonías místicas orientales que ya en el misticismo órfico de los siglos VI y V a. de C. habían propuesto al naciente hombre occidental un camino hacia la Divinidad a través del olvido propio y de su fusión con el orden del mundo, doctrinas que asimismo más tarde habían de informar toda la especulación cosmogónica de la Stoa y de los epicúreos.

En *La tentation de l'Occident* dice André Malraux que Grecia concibió al hombre individualizado frente a la Naturaleza, mientras que en el pensamiento oriental Hombre, Dios y Naturaleza se confunden con el ritmo mismo del Universo. Una vasta y perfecta armonía existe entre todas las cosas creadas y esta armonía cósmica se identifica con el modelo eterno que las ordena.

«Una Naturaleza perfecta y penetrante circula en todas las naturalezas; una Realidad que todo lo abarca contiene en sí todas las realidades», dice el budismo del Zen.

Y por ello todas las realidades, por encima de su concreta diversidad, se integran en una unidad superior que permite superar el dualismo de la contradicción. El Uno contiene lo Múltiple y lo Múltiple está contenido en el Uno.

La doctrina del Taoísmo tal como llegó a quedar formulada entre los siglos IV y III a. de C., principalmente por los Maestros Lao

² «Grecia y Oriente en la obra de Manilio», comunicación al VI Congreso Internacional de Estudios Clásicos, Madrid 1974.

y Chuang —recogiendo una larga tradición de siglos anteriores—, se basa sobre todo en el principio de la identidad universal que permite aprehender la unidad fundamental de los contrarios.

«El concepto de belleza implica el de fealdad, así como el concepto del Bien implica el concepto del Mal», decía Lao, principio que Chuang Tzu ampliará:

«El verdadero sabio rechaza todas las distinciones de esto y de aquello... Separación es lo mismo que construcción: construcción es lo mismo que destrucción. Nada está sujeto ni a construcción ni a destrucción pues estas dos condiciones se juntan en el Uno. Sólo el hombre verdaderamente inteligente comprende este principio de la identidad de todas las cosas»³.

Pero precisamente tales formulaciones encuentran sorprendente coincidencia en el pensamiento de los filósofos jonios, tal como se desprende de algunos de los fragmentos cósmicos de Heráclito:

«Escuchándome no a mí sino al Logos, es propio del sabio reconocer que todas las cosas son una», frag. 50: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

«Las cosas tomadas juntas son Totalidad y no Totalidad, algo junto y algo separado, dentro del tono y fuera del tono; pues del Todo proviene el Uno y del Uno proviene el Todo», frag. 10: συλλάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον· ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

La identidad de la Naturaleza y del Hombre con el principio divino ordenador del Universo, que informa todo el pensamiento común del Taoísmo, está expuesta en conceptos de correspondencia paralela no sólo entre los autores presocráticos, sino también en los de los períodos clásico y tardío, tanto en los griegos como en los latinos, y más aún, habrán de encontrar eco más tarde en los místicos medievales, e incluso en los poetas metafísicos posteriores, como también en nuestro San Juan de la Cruz.

«No preguntes si el principio está en esto o en aquello; está en todos los seres...», dice Chuang, el Maestro.

Y el hombre, al fundirse con el Universo, se identifica también con su principio creador.

³ Chuang Tzu, *Musings of a Chinese Mystic*, Londres 1906; también *Chinese Philosophy in Classical Times*, editado por E. R. Hughes, Londres 1943.

De ahí que Posidonio, cuya doctrina cosmogónica estuvo tan influida por la armonía de un universal concierto, declarara la naturaleza divina del hombre.

Es el hemistiquio de Arato: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἕσμεν que tan singular fortuna tuvo recogido por San Pablo, y del que San Jerónimo comenta: *Hemistichium «Ipsius enim et genus sumus» in Phaenomenis Arati legitur, quem Cicero in latinum sermonem transtulit, et Germanicus Caesar, et nuper Avienus, et multi quos enumerare perlongum est.* Así como volverá a aparecer más tarde en otros comentaristas de las Escrituras.

Como encontró también expresión en el tratado cosmogónico de Manilio, en unos célebres versos cuya inspiración mereció el recuerdo de Goethe:

Quis caelum posset nisi caeli munere nosse,
et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est?

Pero había sido, sin duda, la escuela pitagórica la que primero sistematizó, en doctrina coherente, estas tendencias orientalizantes a las que el mismo Platón se sintió proclive, así como a ciertos atisbos de orfismo y de pitagorismo también, y que por ello mismo se señalarán más acusadamente en el neoplatonismo posterior. Así como la herencia pitagórica en la Magna Grecia habrá de aflorar más tarde en más de un pasaje de Virgilio y en las doctrinas recogidas por sus comentaristas y escoliastas, primer fundamento de los poderes mágicos y sobrenaturales con que la tradición le gratificara.

La corriente de orientación mística que, procedente de Oriente, vemos enlazar con el origen mismo del pensamiento griego, nunca llegó a verse afectada por una total interrupción.

Prevalente y manifiesta en algunos momentos, soterrada y latente en otros, cultivada por un grupo selecto de convencidos adeptos los más, tuvo en el mismo Varrón, en Nigidio Fígulo sobre todo, en Cicerón y en Salustio incluso, una bien clara repercusión en el mundo romano del siglo I a. de C.

La crisis religiosa que es característica de esa época no podía menos que provocar una inclinación hacia la astrología, la magia y el ocultismo, que se reflejarán, con igual intensidad pero bajo aspectos diferentes, en todos los niveles de la sociedad.

Si Catón cree necesario prohibir a su *uilius* la consulta de ningún «*haruspicem, augurem, hariolum chaldaicum*», Cicerón nos cuenta que la gran figura del estoicismo, Panecio, se lamentaba de ser, con sólo un par de excepciones, el único estoico que negaba condición de verdadera ciencia a la Astrología.

El estoicismo, por otra parte, con su concepción del mundo regido por un ser divino, era apto para inducir, en algunos pensadores, una anticipación del Dios único, personal y todopoderoso, del cual podríamos quizás ver un reflejo en dos famosos versos de Valerio Sorano, aunque no fue ciertamente éste el sentido con que los recogiera Varrón y los reproduce San Agustín, en su *Ciudad de Dios*:

Iuppiter omnipotens regum rerumque deumque
progenitor genetrixque, deum deus, unus et omnes.

En los siglos siguientes, en todo el mundo grecorromano, se generalizó un tipo de sincretismo doctrinario —al que ya hemos aludido anteriormente— del que constituye uno de los primeros ejemplos notables el sistema metafísico de Filón, tratando de aunar ciencia y religión en un conglomerado de tradiciones judaicas, misterios orientales y elementos estoicos, neopitagóricos y platonizantes.

La religión astral, que conciliaba panteísmo y monoteísmo en una mezcla de teorías estoicas y neoplatónicas con aportaciones orientales, particularmente egipcias y caldeas, ofrece una vertiente científica que podría ejemplificar el *Tetrabiblos* u *Opus Quadripartitum* de Ptolomeo —de mayor difusión, en la época, que su propia *Sintaxis matemática*, llamada luego *Almagesto*— y otra vertiente teológico-filosófica que es la que informa las doctrinas del Hermetismo. Doctrinas que, no obstante el carácter de esoterismo oriental bajo el que se presentan, guardan un estrecho paralelismo con creencias griegas populares y elementos de la filosofía estoica y neoplatónica.

El gnosticismo, asimismo, de hondas raíces en el antiguo mazdeísmo persa, envuelve en una atmósfera mística elementos neoplatónicos y judeo-cristianos. Y aunque combatido por los Padres de la Iglesia, no dejó de influir marcadamente en las especulaciones filosóficas y teológicas de los siglos posteriores.

Pues la variadísima floración de las diferentes tendencias espirituales que vemos cobrar consistencia en esta época tardía habrían de tener una incidencia notable en la conformación de todo el pensamiento posterior medieval, trascendencia que, poco subrayada hasta ahora, no llegará nunca a ser suficientemente puesta en su merecido relieve.

* * *

La cerrada contraposición entre Edad Media y Mundo Clásico había venido casi naturalmente sugerida no tanto por la fuerte solución de continuidad que se ofrecía materialmente entre las dos épocas —solución de continuidad que, por otra parte, afectaba en realidad a nuestro conocimiento de los hechos y no precisamente a los hechos en sí mismos —como porque los esquemas arquetípicos que tanto de la una como de la otra la Ciencia —histórica y filosófica— había hasta ahora establecido, no habían podido contar con los recientes estudios que sobre nuevos aspectos del mundo cultural greco-latino, y particularmente de los siglos tardíos, van siendo ya más numerosos cada día.

Estudios que no sólo han alargado, de hecho, la duración histórica del mundo antiguo —al ampliar hasta un período más dilatado nuestro conocimiento del mismo—, sino que, al enfocar una mayor atención hacia hechos anteriores poco, mal o nada conocidos y dotarles de nuevo valor significativo, permiten ir estableciendo, en cierta medida, entre mundo clásico y mundo medieval una línea ininterrumpida.

Plotino, por ejemplo, rebasando las doctrinas de Platón, admite un principio ultratrascendente, no conocible ni pensable, del cual derivan, en un plano inferior, el ser pensante y el mundo platónico de las ideas.

Aportación coincidente con las tendencias místicas del neoplatonismo, y que en el siglo v recogerá el Pseudo-Dionisio en su formulación de la incognoscibilidad de Dios, oculto en la luminosa tiniebla de un silencio que sólo puede escucharse en el secreto, y cuyos misterios, absolutos e inmutables, sólo pueden ser alcanzados en la culminación de la vía mística.

Como ya antes había dicho Filón que a lo más a que puede llegar el alma es a comprender que el Ser de Dios es incomprendible y a ver que precisamente es invisible.

El carácter originariamente oriental de la inspiración de estas doctrinas hace tanto más significativo el hecho de que el traductor de las obras de Dionisio al latín fuera Juan Escoto, al que la tradición —puesto que su vida es muy poco conocida— le supone viajando en su juventud por Asia Menor y entrando en contacto con el pensamiento griego, árabe y caldeo.

Así vamos viendo cómo el sentido teológico que se presenta polarizando —cuando no centrando en forma excluyente: «Edad Media teocéntrica»— el pensamiento medieval tiene una abundante e intrincada relación derivativa con respecto a elementos de la Clasicidad, tardía, sí, pero que, a su vez, en muchos casos remontan en forma continua hasta tiempos muy antiguos.

Como, por otra parte, no sólo no dejan de estar presentes, sino que pueden incluso haber sido de capital trascendencia en la preparación de la posterior eclosión del renacimiento científico, una serie de nuevas orientaciones que en cierta manera cambiarían por completo el signo tradicional de la oposición Edad Media y Mundo Antiguo.

Ha hecho mucho hincapié Curtius, en su magistral estudio sobre las Literaturas europeas y la Edad Media latina, sobre el carácter medieval de Marciano Capella por su uso de la alegoría. Pero de los nueve libros de ese gran precursor de las enciclopedias medievales, sólo dos tienen carácter alegórico, y los restantes, con el Trivium y el Quadrivium, exponen con todo rigor las doctrinas, algunas muy exactas —acepta los antípodas, como Plinio, mientras que San Agustín los negaba todavía, y describe a Venus y a Mercurio girando alrededor del Sol en un sistema geoestático mixto— de Geometría, Aritmética y Astronomía.

El mismo Boecio, más conocido por su *Consolación por la filosofía*, tradujo al latín la obra aritmética del neopitagórico Nicómaco y se dedicó preferentemente a las cuatro artes liberales más estrictamente científicas.

Dice, precisamente, Pierre Duhem en su *Historia de las doctrinas cosmológicas de Platón a Copérnico*, que la Ciencia moderna nace cuando la Teología medieval al individualizar por completo la Divi-

nidad respecto al Mundo —contrariamente a lo que, como hemos visto, sucedía en todas las cosmogonías del pensamiento antiguo— deja el estudio de la Naturaleza abierto a la posibilidad de un tratamiento independiente y libre.

Efecto secundario, si se quiere, subproducto de la mayor entidad que a Dios se atribuye, pero que doctrinalizado desde los primeros momentos del medioevo, preparó de modo efectivo el camino a pensadores tan trascendentales como Roger Bacon —metido en la cárcel, sí, porque, a lo que parece, eso es lo que la Edad Media hacía con los que se atrevían a pensar por su cuenta, pero al fin y al cabo no otra cosa hizo la ilustrada Atenas con Anaxágoras y con Protágoras, y a Sócrates le dio a beber la cicuta —que dio sólida fundamentación al razonamiento inductivo a partir de la experimentación científica. Y otros, cuya contribución al progreso del método científico ha sido indebidamente menos reconocida, como Pedro de Marincourt, nuestro Ramón Llull, el inquietante Arnau de Vilanova, Robertus Caput Grossus —Robert Grosse Teste, canciller de Oxford, de quien Bacon aprendió a unir el razonamiento matemático con la observación experimental—, el propio Alberto Magno.

* * *

La Alegoría, que en la Edad Media acaba por dar lugar a un repertorio de figuras, tópicos y narraciones tan estereotipados y fosilizados como puedan serlo los de la Mitología griega y latina, tiene —como ya antes hemos dicho—, al igual que el Mito, una base de relación comparativa que, por medio del principio de la identidad y del isomorfismo, puede convertirse en un medio efectivo de conocimiento intelectual.

Este principio, en lugar de atribuirle a la ligera la calificación peyorativa de «primitivo» frente al razonamiento discursivo, nos aparece —si ampliamos un poco el campo de nuestra perspectiva— dotado de igual trascendencia cualitativa.

La dialéctica sobre la que se ha formado el pensamiento occidental, ha venido operando —hasta muy recientes tiempos— sobre las dos coordenadas de los principios de contradicción y de causalidad. Ahora bien, este último principio —como, más de seis siglos atrás, había ya observado agudamente otro de los postuladores del

método inductivo, Guillermo de Occam— inserta la relación de dependencia que se establece entre causa y efecto en un orden de secuencia temporal, en el que la Ciencia, pues, queda condicionada por el valor que se dé previamente a la noción de Tiempo.

Que esto pueda obedecer a razones de repercusión mayor que las dimanadas de la pura exigencia científica, y llegar a trascender incluso al terreno de la Antropología, nos lo ha sugerido a nosotros mismos, en varias ocasiones⁴, la consideración de las lenguas indoeuropeas en su trayectoria evolutiva.

Así, en rápida visión, podemos seguir cómo, desde la génesis de una primera formación verbal a partir de una incipiente acepción conceptual de sentido impersonal y pasivo en el período pre-flexional del indoeuropeo, la sucesiva serie de oposiciones verbales que se van estableciendo están orientadas hacia el desarrollo de la relación existente entre la acción ejercida y su autor agente, y así el verbo activo acaba imponiéndose en el estadio de consolidación gramatical del sistema. Y, en su continua evolución, rebasado el predominio aspectual, llega, ya en las lenguas derivadas, a una segunda conquista trascendental —comparado con las lenguas de otras tipologías— que es la categorización de todo el conjunto de relaciones temporales en que puede encuadrarse la acción verbal.

Trayectoria en la que —siguiendo a van Ginneken— podríamos ver el indicio de determinadas características psicológicas de esta comunidad de hablantes, a saber, el sentido de la individualización y de la capacidad de acción libre del sujeto, frente a la pasividad meramente receptiva que reflejarían otras estructuras lingüísticas. No en balde, tal como aparece reflejado en la perspectiva de otras posiciones culturales, el mundo occidental se identifica primordialmente por el signo de la Acción⁵.

En la Gramática china no existe la categoría temporal en el verbo. El ayer, el hoy y el mañana vienen expresados por medio

⁴ «Categorización, categoría, realización», *Revista Española de Lingüística*, 2, 1972, pp. 389-406; «Interaction of Linguistic Levels», *Proceedings of the XIth International Congress of Linguists*, Bolonia 1972-1974, pp. 307-313.

⁵ «The object of the editors of this series is a very definite one. They desire above all things that, in their humble way, these books shall be the ambassadors of good-will and understanding between East and West, the old world of Thought and the new of Action», nota editorial a la obra *Chuang Tzu, Musings of a Chinese Mystic*, antes citada.

de recursos léxicos, pero no se ha sentido la necesidad de someter a disciplina gramatical su incidencia en la acción verbal. Ésta, de por sí, queda indefinida en una situación de indiferencia respecto a la noción de tiempo.

No puede menos de parecer consecuencia necesaria e inevitable que la dialéctica oriental tenga su punto de partida en el principio de la identidad y del isomorfismo. Principio que establece sus relaciones en un orden que no es tanto sincrónico, en su sentido más estricto, como indiferente e independiente de la sucesión de los hechos en el pasado, el presente o el futuro.

Que este principio dialéctico pueda no tan sólo no ser desdeñable, sino incluso ser enormemente sugestivo, sólo ha empezado a entreverse cuando, a partir de la dialéctica hegeliana, el principio de causalidad, así como el de contradicción, han sido, y fundamentalmente, puestos en entredicho. La síntesis, en Hegel, sin embargo, tampoco escapa a esa involucración sobre el eje temporal a que antes aludíamos.

Jung —cuya preocupación por el mundo oriental es bien conocida—, a través de sus teorías sobre el arquetipo, ahondaba en el valor cognoscitivo de la simbología por una relación de solidaridad que puede establecerse entre hechos situados en niveles homologables aunque distintos.

Pero éste es el principio de la identidad y armonía universal que, a partir de una procedencia oriental, hemos visto cómo llegaba a los filósofos de Jonia para, a través de ellos, pasar a Platón y al neoplatonismo y a las cosmogonías del estoicismo, hasta alcanzar la espiritualidad tardía y la mística medieval.

«El camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo», ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ δυτή Heráclito nos decía, y en el Corpus Hermeticum volveremos a encontrar: «Como es abajo, es arriba», así como el símbolo del círculo hermético repite el ξυὸν ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου «el principio y el fin en el círculo son comunes», de Heráclito, que Porfirio comentaba: «no hay en el círculo principio ni fin, pues cada punto puede ser considerado a la vez principio y fin».

Un planteamiento epistemológico en el que dos elementos, aparentemente opuestos, dejen de mirarse contradictoriamente y coexistan, influyéndose recíprocamente pero independientemente en toda

relación temporal, no precisa —excluye, en cierta manera— la síntesis que marcaría la cesación del proceso dialéctico operativo de las primitivas tesis y antítesis.

Esta es la línea en que se sitúa la más reciente teoría científica, de un universo ilimitado pero finito, de un espacio curvo donde la recta ya no es la distancia más corta entre dos puntos, de entropía y de antimateria, de geometrías no euclidianas, para la que el tiempo no es más que una dimensión que puede ser rebasada y en la que una cosa puede ser a la vez ella misma y su contraria.

La reconsideración de algunos supuestos del mundo clásico, en la aplicación de un principio de dicotomías polarizadas en un sentido complementariamente unitario, no sólo explicaría más de un pretendido y discutible eclecticismo de buena parte de los autores antiguos, sino que su creciente vigencia, por las tendencias cada vez más acusadas del sincretismo doctrinario tardío, haría más lógicamente aceptables las oscuras e invencibles contradicciones de la Filosofía, mística sobre todo, medieval. «Maestro de las contradicciones», se ha llamado precisamente a Escoto Erígena.

He aquí, pues, que todavía, en nuestros días, el mundo clásico puede ofrecernos un nuevo y sugeridor paradigma de ejemplaridad dialéctica que no consiste tanto en la aproximación al concepto desde diferentes posturas metodológicas como en la operación cognoscitiva que a través de una diversidad de manifestaciones permite al intelecto remontarse a la aprehensión de una superior, y de otro modo inalcanzable, realidad.

EULALIA RODÓN