

El pensar filosófico en la relación salud-enfermedad

Prof.Dr.Héctor Jorge Padrón

Centro de Ciencias de la Salud B. Houssay. UNVM

1. El pensar filosófico en la relación salud-enfermedad

El contenido de este trabajo forma parte de un proyecto de investigación bajo nuestra dirección cuyo tema es *La cuestión de la salud-enfermedad en los Padres de la Iglesia, ecos y contrastes contemporáneos*¹. Nuestra reflexión parte del hecho -no deseado- de la presencia de la enfermedad en algún momento del curso de la existencia de cada hombre, de modo que la enfermedad se halla inevitablemente ligada a la condición humana. La evidencia muestra que ningún organismo es perfectamente sano². El Prof- Marcel Sendrail en su importante *Histoire culturelle de la maladie*³, escribe: “[la vie] est par essence un défi provisoire à la mort. Chacune de nos cellules ne se maintient qu’au prix d’une lutte permanente

1 Ver Héctor Jorge PADRÓN, Pedro Gustavo TRECCO y Héctor FERRERAS, *La cuestión de la salud-enfermedad en la Antigüedad Tardía -especialmente en los Padres de la Iglesia- y sus ecos y contrastes contemporáneos*. Centro de Ciencias de la Salud, I.A.P.C.H, UNVM, 2011-2012. Este proyecto se desarrolla en el horizonte transdisciplinario de la Dirección de Salud Universitaria (DSU, UNVM) en el que participan médicos especialistas, psicólogos, psicopedagogos, kinesiólogos, licenciados en educación física y enfermeros en un *Registro de la calidad de Salud* de la población universitaria de la UNVM y numerosas personas de la comunidad próxima a la UNVM.

2 Ver Jean-Cluade LARCHET, *Théologie de la maladie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991, Introduction, p. 7.

3 Ver Marcel SENDRAIL, *Histoire culturelle de la maladie*, Tolouse, 1980, citado por J.-Cl. LARCHET, *Théologie de la maladie*, *op.cit.* p.7

contre les forces qui tend à la détruire. Dès la jeunesse, nos tissus comprennent larges zones de dégradation et d'usure; dès la naissance s'y inscrivent les causes qui précipiteront leur fin [...] *La maladie forme la trame de notre continuité charnelle*. Même sous la masque de la santé, les phénomènes biologiques outrepassent à tout instant les frontières du normal. C'est, pour les médecins, un fait d'observation courante que des manifestations de caractère morbide se combinent aux actes vitaux les plus élémentaires⁴.

Todas nuestras enfermedades nos hacen sufrir, sea física sea psicológicamente. Todas estas enfermedades suscitan un sufrimiento *espiritual*, ya que en cualquier caso nos manifiestan que nuestra vida es *frágil*⁵.

Pero lo importante de ciertos hechos -toda enfermedad es uno de ellos- es que hacen posibles algunas *cuestiones* que pueden alcanzar una universalidad suficiente para el pensar filosófico. Más aún, el *hecho* de la enfermedad en el hombre constituye una verdadera *interpelación* viviente y profunda que se inscribe en una experiencia ontológica que, muchas veces, no sólo es lacerante sino crucial, ya que a través de la *irrupción* del hecho de la enfermedad la vida entera de un hombre se convierte en una cuestión total, ya que de un modo u otro su existencia se experimenta confrontada con la muerte.

Ahora bien, conviene insistir en que la experiencia de la enfermedad y su aparecer como una verdadera *interpelación* para cada uno, presupone la realidad antropológica del ser *persona* y, entonces, *protagonista* de la propia enfermedad, independientemente de los múltiples *padecimientos* que ésta pueda traer consigo en términos de dolor y sufrimientos diversos, así como de las terapéuticas que la Medicina contemporánea *proponga* para el caso de cada *paciente*. El horizonte puramente *naturalista* de una cierta

4 Ver M. SENDRAIL, *Histoire culturelle de la maladie*, op.cit. p. 2. (Las cursivas son nuestras).

5 Ver el bello libro de José Luid DEL BARCO, *La vida frágil*, EDUCA, Buenos Aires, 2000.

Medicina actual tiene por resultado una paradoja trágica: por una parte, la objetivación de la enfermedad hasta convertirla en una entidad *en sí y por sí*, por otra, el *eclipse* de la *persona que sufre*. Se asiste, entonces, a un desarrollo del *análisis* de la enfermedad, su diagnóstico, su pronóstico, sus tratamientos, y todo esto en términos de la objetividad científico-tecnológica más severa posible, la cual atraviesa los diversos planos de la investigación experimental, clínica, y el mismo *acto médico* de la asistencia al enfermo. Y mientras todo esto ocurre, la persona que sufre experimenta niveles de un desamparo y una soledad indecibles y absolutamente reales.

Pero el proceso en curso es más hondo y más grave, el horizonte *naturalista* y *cientificista* de una cierta Medicina actual promueve la *desapropiación* de la enfermedad del enfermo y la convierte en un asunto *exclusivamente médico*, es decir solamente científico-técnico que tiene éxito, o no. No interesa -en esta óptica- de cuál modo el paciente puede *vivir* su enfermedad a *título personal* y esto significa necesariamente como una experiencia de su persona en la búsqueda de sentido, más allá de su eventual curación, su cronicidad prolongada o su muerte.

Ahora bien, a través de su larga historia, la Medicina existe en el contexto de una época y una cultura determinadas. Así, por ejemplo, en la época y la cultura contemporáneas, con su conocida exaltación de la vida biológica, del cuerpo humano en el ejercicio de sus sentidos y sus placeres correspondientes, tanto en el orden somático cuanto psicológico, hace que el hecho de la enfermedad y la secuela de dolores o sufrimientos que suelen acompañarla, se experimente como un escándalo y se rechace el dolor y la enfermedad a través de la institución de la *analgesia* como valor de una cultura a través de sus sistemas de *divertissement* (*panem et circenses*), de educación y sobre todo de política, ya que se pasa de la analgesia a la *anestesia* como finalidad social⁶. ¿Qué es, en suma, lo que se busca a través de estos *dispositivos* y otros análogos? Olvidarse de la propia condición siquiera temporalmente y, en límite,

6 Ver J.-Cl. LARCHET, *Théologie de la maladie*, op. cit. p.10.

instalar en la sociedad y la cultura la *ingeniería* de la ilusión y la desmemoria de sí mismo; escapar -por todos los medios posibles- a la enfermedad, al dolor y a la muerte que se considera *extraña* y *repugnante* respecto de la propia naturaleza humana y, sobre todo, vivir una vida sin trabas en una continua expansión y desarrollo de sí. Pero, ¿acaso es razonable pedir la realización de estos deseos a las ciencias y las técnicas disponibles y al proyecto de su continuo progreso. Quizá fuera prudente preguntarse en el horizonte *naturalista* y *cientificista* de una cierta Medicina actual, cuánto se pierde en el orden insustituible de la *calidad de lo humano* a través de algunos *logros* de la Biomedicina contemporánea y su cohorte tecnológica, no porque estos conocimientos y prácticas sean en sí mismos perversos, sino simplemente por la manera concreta y consistente en la que colaboran en el *eclipse* de *la persona que sufre* y entonces en la omisión del reconocimiento incondicional de su *dignidad* intangible.

La creciente consideración que merece la Epidemiología en el pensamiento médico contemporáneo, nos permite hacer avanzar nuestra reflexión hacia la consistencia de la relación *salud-enfermedad* en términos de una época y una cultura determinada como la nuestra, y hacia la posibilidad de ser pensada filosóficamente a la luz una historia precedente y prestigiosa. Dentro de una actual y muy vasta bibliografía sobre este tema nos referimos en especial al capítulo de Jochen Hörisch: *Las épocas y sus enfermedades. El saber patognóstico de la literatura*⁷. El trabajo de Hörisch nos interesa

7 Ver Jochen HÖRISCH, *Las épocas y sus enfermedades* in Wolfgang BONGERS y Tanja OBLICH (Comps.), *Literatura, cultura, enfermedad*, Editorial Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 2006, Cap. 2, pp. 47-72, espec. III, pp. 65-66: “El tiempo está desquiciado. Dado que este diagnóstico (fechándolo discretamente en el *Hamlet* de Shakespeare) tiene al menos cuatro siglos y sigue siendo joven y actual, tiene también momentos tranquilizadores: luego de crisis tremendas puede haber siglos de vida digna de ser vivida e incluso mejor (por ejemplo sin tuberculosis, dolores de muelas o muertos por el cólera) que durante y antes de los tiempos desquiciados. Botho

particularmente porque desde su contenido se abre una perspectiva *humanística* para la Medicina contemporánea a través de su perfil cada vez más bio-tecno-científico y; por otra parte, para las Humanidades, especialmente para la Filosofía que puede y debe *pensar* la relación salud-enfermedad en la rica y ambigua dimensión del *tiempo humano* (la historia, las épocas) y este hecho significa prestar mucha más atención a los testimonios de la literatura en este sentido preciso, como se da -entre otros ejemplos posibles- en la obra de Robert Musil, *El hombre sin atributos*, en el capítulo 16, intitulado *Una misteriosa enfermedad del tiempo*⁸, o bien en la obra de Thomas Mann, *La montaña mágica*⁹.

Strauss -y no es el único- repitió y siguió desarrollando de manera postmoderna el diagnóstico de Hamlet en su drama *El equilibrio*, de 1993. El tiempo, y con él nosotros, los contemporáneos, estamos fuera del equilibrio y con ello entregados a las pasiones en todos los significados de esta palabra. Sin embargo, Botho Strauss, aun con toda su insolayable crítica a su tiempo, ha dado forma también a un motivo reconfortante y dialéctico. Así como Hamlet intenta una *second order observation* [...] así también El equilibrio termina en desequilibrio. Este es motivo convencional. Pero luego *el desequilibrio termina en desequilibrio. La crisis vive su crisis*. Hay un buen motivo para que la inflacionaria palabra “crisis”, basada en un diagnóstico del presente, tenga un trasfondo claramente médico: “crisis” es, al mismo tiempo, un concepto de época y de la medicina”.

- 8 Ver Robert MUSIL, *El hombre sin atributos*, trad. vol 1, José M. Saénz, vol. 2, Feliu Formosa, Seix Barral. Biblioteca Fomentor, Barcelona, 2006, volumen 1, parte Primera, cap. 16. Una misteriosa enfermedad del tiempo, pp.59-63. Obviamente el tema puede investigarse en la totalidad de esta obra en dos volúmenes de 677pp y 867pp. respectivamente.
- 9 Ver Thomas MANN, *La montaña mágica*, trad. Mario Verdaguer, Plaza & Janés, Barcelona, 2001 2ª ed.

2. La cuestión del pensar en la relación salud-enfermedad de su tiempo

La cuestión que intentamos examinar aquí concierne a la posibilidad y la necesidad de que el pensamiento filosófico -vistas las condiciones de nuestra situación histórica actual- *asuma su apertura* hacia el ideal de la *sabiduría* y realice la tarea *terapéutica* que le es propia, en la medida en que el acto de pensar filosóficamente se constituye en *una forma de existir*¹⁰. Este fue el caso del pensa-

10 Ver Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Préface de Arnold J. Davidson, Paris, Ed. Albin Michel, 2002, pp. 292-293, donde el Autor trata el tema de “*la philosophie comme manière de vivre*”. Ver, también, en el mismo sentido aunque en el área de la filosofía medieval, Julius DOMANSKI, *La philosophie théorie ou mode de vie: les controverses du Moyen Âge et du début de la Renaissance*, Préface de P. Hadot, Friburgo-Paris, Ed. du Cerf, 1996, p. V. En el importante prefacio de P. Hadot se lee: “*nous insistions de la même manière sur le caractère psychagogique et thérapeutique de la philosophie ce qui nous conduisait également à nous interroger sur le sens que la philosophie Antique peut actuellement avoir pour nous*”. Es precisamente esta dirección en los estudios de la filosofía antigua e incluso de la filosofía medieval lo que impide juzgar los esfuerzos *serios, sostenidos y avalados* por una rica y diversa comunidad de estudiosos y eruditos como *mera arqueología* de la Historia de la Filosofía. La *repetición* persistente de un juico falso no lo convierte *eo ipso* en *verdadero*; en esta repetición se muestra más bien la presencia de *dos ignorancias inexcusables* en quienes sostienen la calificación de *arqueología* para la totalidad de sentido del pensamiento filosófico antiguo y medieval: por una parte, la ignorancia del verdadero valor de la *Arqueología* para la Historia y, por otra parte, la ignorancia que *se construye* sobre el significado del presente cuando se pretende *aislarlo* de la continuidad y creatividad de *la experiencia del sentido en la experiencia de la Historia*. Los antiguos primero y después la totalidad de los Padres y los grandes Maestros del pensamiento filosófico y teológico medieval, advirtieron que en la experiencia del pensar y de la cultura en cada etapa de la Historia se da el riesgo de *la enfermedad* y, conjuntamente, la posibilidad de *la curación* en los términos precisos de *la vida del*

miento antiguo y patrístico-medieval y su peculiar discernimiento y operación en su cultura e historia correspondientes.

3. Algunos de los síntomas de nuestra situación

Está fuera de nuestra intención señalar aquí de una manera siquiera aproximativa la lista completa de los *síntomas* consistentes -más o menos graves- que en su conjunto configuran nuestra situación contemporánea, sino relevar sólo algunos que parecen estar más estrechamente ligados a nuestro tema.

Hay un síntoma contemporáneo cuya evidencia puede ser compartida de un modo general y sobre el que sin embargo, quizá, no se insiste adecuadamente. El hecho de que, en el presente, el *acto de pensar filosóficamente* no se concibe a sí mismo como un *acto que involucre la totalidad de la esperanza* en su relación ineliminable respecto del *ser y de la realidad*. Aparecen sí, en cambio, una *multitud de expectativas* que se corresponden con una multitud de *objetivos*, de *resultados* que, a su vez, se abren hacia *otras expectativas*, hacia *otros objetivos* y *otros resultados*, y esto mismo -en principio- de una manera *indefinida*. El pensar y su esperanza constitutiva, entonces, *se curvan sobre sí mismos* e inevitablemente *se fragmentan* en una multitud de *esperas* que *devoran* aquellos *objetos* que *se proponen*. Este síntoma se percibe en una cultura que, ante todo, exalta la *diversidad*, la *diferencia* y que, además, se complace en una peculiar *crispación de lo individual* en el límite extremo de lo *idiopático*, lo exclusivamente propio como expresión de su rechazo a toda referencia razonable a las exigencias universales de la *totalidad de la razón* y la de los *mundos humanos* a los que puede y debe dar lugar. Esta singular *distrofia del pensar* pasa ahora a ser su signo y permite la aparición de *otros síntomas* concurrentes:

espíritu. Ver en este aspecto, André-Jean VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme* in *Études de Philosophie hellénistique*, Préface de P. Hadot, Vestigia, Pensée Antique et médiévale, 1993.

la *desesperanza*, el *cansancio histórico* y en el límite el *agotamiento*¹¹.

El pensar que en la *modernidad tardía* o si se quiere la *post-modernidad* ha renunciado a todo *epos*, a todo *gran relato*, lo ha hecho también respecto al *misterio* inagotable de la *interioridad* y a la realidad absoluta de lo íntimo y así, se declara a sí mismo y se hace pensamiento *débil* o bien se reduce deliberadamente a la *crítica* de un determinado modo de ser de la estructura de la racionalidad contemporánea, a saber: la *instrumental*, correspondiente al modelo de la racionalidad tecnocientífica.

Entre tanto y por otra parte, el acto de pensar se *limita* al ejercicio dialógico de todo tipo de *negociaciones y consensos* con objetivos exponencialmente mínimos, a fin de asegurar socialmente todo tipo de *acuerdos*, mientras que, en otro sentido, la hipótesis de la existencia humana pasa a ser *el conflicto, la violencia y, en el límite, el terror* como medios para *la experiencia del poder* a través de una multitud de rostros y niveles de efectuación en la realidad humana.

Otro síntoma sobre el que conviene llamar la atención es la *trivialización* -cada día más extensa- de aquello que, sin embargo, en cada caso puede ser *lo más terrible*. En efecto, la multitud de nuestros saberes científico-tecnológicos ha *crecido* en el siglo XX y en el lapso transcurrido del siglo XXI, en una medida incomparable respecto de la totalidad de la historia precedente. No obstante, es preciso advertir que estos *saberes numerosos* y los *logros* que han obtenido corresponden a los efectos de la revolución científico-tecnológica contemporánea y que, no obstante, cualquiera sea su prestigio y reconocimiento social, estos saberes *no están integrados* en una unidad ni epistemológica ni antropológica. En cambio, esta diversidad *tecnocientífica* actual muestra de manera inequívoca el *poder hacer* del hombre que se concibe a sí mismo como intencionalmente *indefinido*¹².

11 Ver Jorge PEÑA VIAL, *Heroísmo y Utopía (o de la Esperanza)*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos, 1997.

12 Ver H.J. PADRÓN, *Tecnociencia y ética* in “Acta Philosophica”,

Para intentar ver claro en la entidad y los efectos inmediatos de este *síntoma* señalado en relación con el poder creciente de nuestras *tecnociencias* contemporáneas, quisiéramos proponer -una vez más- la lectura de un texto precioso de T.S. Eliot en *Chorus from the Rock*:

La invención infinita y el experimento infinito llevan consigo el conocimiento del movimiento, pero no de la inmovilidad; conocimiento del lenguaje, pero no del silencio; conocimiento de las palabras, e ignorancia del Verbo; todo nuestro conocimiento nos acerca más a la ignorancia toda nuestra ignorancia nos acerca más a la muerte. Pero más cerca de la muerte, no más cerca de Dios.

¿Dónde está la vida que hemos perdido viviendo?

¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido con el conocimiento?

¿Dónde está el conocimiento que hemos perdido con la información?¹³

Conviene advertir que la enorme y la grave responsabilidad de la *palabra poética* en la realidad de la historia no consiste ni en *entretener* ni en *explicar*, sino en *ver y decir* -en términos de una *ultimidad* absolutamente *interior* a las cosas y a los hombres- una dimensión y significado de la realidad que no se manifiesta sino de *este modo*. En realidad, lo que ocurre es simple pero profundo: cada *palabra poética* genuina suscita no sólo una *sensibilidad* que

fascículo 1, volumen 5, 1996, pp. 103-114. En este trabajo intentamos mostrar que el carácter *operatorio* de las *tecnociencias* contemporáneas depende *históricamente* del carácter *operatorio* del proyecto de la *ciencia moderna*, *art. cit.* pp. 106-108.

13 T.S. ELIOT, *Chorus from de Rock*, tr. it. in T.S. ELIOT, *Opere 1904-1993*, edit. R. Sanesi, Milano, Bompiani, 1992, pp. 1229 ss, citado por G. REALE, *Raíces culturales y espirituales de Europa. Por un renacimiento del "hombre europeo"*, tr. esp. Marí Pons Irazazábal, Barcelona, Herder, 2055, p. 149, n. 21. La traducción española aquí es nuestra.

le es propia, sino una *inteligencia* no menos propia que añade una luz única al mundo y al lenguaje que los *exalta* en el orden nuevo de una *vigilia* y una *celebración* incomparables.

Un modo de ser generalizado de nuestra *trivialidad* y de la *trivialización de nuestra cultura* es proponer el *reportaje continuo* del mal, la *crónica* del mal, ahora en formato digital. Este fenómeno programado en su reiteración suscita otro no menos *trivializador*: la *anestesia profunda* de nuestra sensibilidad para lo *verdadero* y *hondamente humano*. De tal manera, nos vamos convirtiendo en *consumidores* de un *horror cotidiano*, cada vez más oscuro y más terrible, *como si nada*. Ésta es precisamente la conducta del hombre completamente *trivializado* en la figura del *homo videns* de la Televisión, que señalara oportunamente Giovanni Sartori¹⁴. En efecto, para este pensador italiano “todo el saber del *Homo sapiens* se desarrolla en la esfera de un *mundus intelligibilis* (conceptos y concepciones o teorías intelectuales) el cual mundo no es, de ninguna manera, el *mundus sensibilis*, el mundo percibido sólo por nuestros sentidos.

La cuestión es ésta: la televisión *invierte* el *pasaje* de lo sensible hacia lo inteligible y lo cambia en el *ictu oculi*, en un *giro* puro y simple hacia la visión de nuestros ojos...”¹⁵

Pero el desierto de la *trivialización del mal* -rigurosamente programada- *avanza* y *afecta* también nuestra inteligencia de la *palabra de la literatura* y de sus *visiones paradigmáticas* correspondientes, con independencia completa de las distintas ideologías.

14 Ver G. SARTORI, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Roma-Bari, 1997, espec. pp. 14-22. “[...] la televisión está produciendo una *permutación, una metamorfosis*, que afecta la naturaleza misma del *Homo sapiens*. La televisión no es solamente un instrumento de comunicación, es al mismo tiempo *una paideia*, un instrumento *antropogénico*, un medio que propone un *nuevo anthropos*, un nuevo tipo de ser humano”. (La traducción y las cursivas son nuestras).

15 Ver ID, *Ibid.*

Piénsese, por ejemplo, en la obra de George Orwell, titulada *1984*, iniciada en 1947. Esta novela es un inmenso *fresco* del mal político que se había instalado en la ex *Unión soviética*: el absolutismo totalitario de José Stalin. En el texto de Orwell -más allá de los excesos paroxísticos del lenguaje y los mensajes- se muestra el poder en su *metabolismo cruel y criminal* que no sirve a otra realidad que la del *propio poder*. Entre tanto, se produce la silenciosa y eficaz *abolición de cada hombre* en su identidad más concreta a través del *vaciamiento de su identidad, su libertad y su fidelidad a sí mismo*. Y tal como confiesa el protagonista en la novela: el hombre es reducido a ser una *larva* a través del cumplimiento riguroso de una *ascesis siniestra*, aquella que habría logrado que este hombre alcance a vencerse definitivamente a sí mismo *en la sustancia de su ser, su dignidad, su libertad*, tal y como lo exigía diariamente el *Sistema*. De tal manera, este *hombre abolido* se hallaba continuamente dispuesto a “confesarlo todo, a traicionar y comprometer a todos”. En suma: el *Sistema* había obtenido que -durante un enorme período de tiempo- el hombre llegara a “amar la nada”, personificada en el “Gran Hermano”.

Por otra parte e inmediatamente, es preciso reconocer que una de las formas más deletéreas de nuestra *trivialidad* consiste hoy en la *facilidad* con la que tendemos a *no pensar* y, por tanto, *olvidar* aquellas imágenes del horror político-antropológico del que más de una vez hemos sido testigos y que, en consecuencia, hubiera debido *educar nuestra memoria y nuestro corazón*. Ya que, en efecto, en la ex URSS, *sucumbieron y se envilecieron* millones de hombres, sin hablar de los que sucumbieron y se envilecieron en los países satélites de la URSS.

Una *trivilización de segundo nivel* consiste, después, en el silenciamiento de otros horrores no menos abominables y públicos y en la *apropiación* -pretendidamente histórica- *de la memoria* de los diversos *horrores humanos* y en la consecuente administración de la memoria a través de *lista* de los héroes, los inocentes y los culpables, efectuada por los *dueños intelectuales de la memoria del horror* para su *consumo masivo*. La pregunta inevitable es: ¿quién

consume esta malversación generalizada del *discernimiento de la verdad histórica y humana* a la vez? Se responde, *el hombre que ha descendido de sí mismo*, aquél a quien cita textualmente Konrad Lorenz -a partir de una frase de A. Huxley referida a los jóvenes (aunque hoy no sólo a ellos): “Dadme televisión y hamburguesas, y hacedme el grandísimo favor de dejarme paz con vuestras prédicas sobre la libertad y la responsabilidad”¹⁶.

Ahora bien, la posibilidad de este *descenso* -trágico- del hombre -joven o no- *respecto sí mismo* hoy se debe a *la forma de nuestra cultura y a la forma de nuestra educación*. En este sentido conviene recordar el testimonio de F. Nietzsche en su verdad: “¡Ay! Decía Zaratustra, yo he conocido nobles que perdieron *su más alta esperanza*. Y desde entonces calumniaron todas las esperanzas elevadas. Desde entonces han vivido insolentemente en medio de placeres breves y apenas se trazaron metas más allá de un día... Pero, por mi amor y mi esperanza, yo te conjuro: ¡no arrojes el héroe que hay en tu alma! ¡*Conserva tu más alta esperanza!*”¹⁷. Sería inútil pretender ignorar el tono y la intención *panerética* del texto de Nietzsche, en todo caso, aceptando toda su fuerza y sus consecuencias, queremos destacar un rasgo subyacente a *la traición* de los más nobles, y es que éstos son los responsables en la Historia de la instalación de una *nueva barbarie*¹⁸, silenciosa, profunda, indeciblemente cri-

16 Ver K. LORENZ, *La declinazione dell'uomo*, tr. it. Mondadori, Milano, 1984, p. 193.

17 Ver F.W. NIETZSCHE, *Kleineausgabe*, ed. Kröner, VI, 62; trad. esp. A. Sánchez Pascual, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1980, p. 75. (las cursivas son nuestras).

18 Ver Jean-François MATTÉI, *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, PUF, Paris, 1999, p. 28 Quizá, como declara el Autor de este libro fundamental: la barbarie hoy consiste en “le déclin d'un homme désormais replié dans la coquille su sujet et privé de toute véritable spiritualité”. Y añade Jan Patocka, “*La sucivilisation et son conflit interne*”, manuscrito de los comienzos de los años cincuenta, retomado en *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, trad. fr. Jérôme Milton, Grenoble, 1990, p. 129: “le manque d'un in fini authétique se manifeste comme une étrange infinitisation de positions

minal en su *no violencia* : la *barbarie* que se mimetiza en todos y cada uno de los pliegues y repliegues de lo cotidiano y que sostiene que hay que *abolir toda trascendencia* de lo *inteligible* y substituir su realidad por un repetido aunque constante *desfile de máscaras y simulacros*.

Piénsese, por ejemplo, en el texto de Aldous Huxley intitulado *Brave New World* que despliega un mundo y una sociedad humana en apariencia totalmente distintos del que mostrara George Orwell con su *1984*. En efecto, en A. Huxley muestra una sociedad *también totalitaria* pero planificada y estructurada no sobre el mecanismo del *terror*, sino sobre las formas del *racionalismo científico* y del *productivismo tecnológico* llevados a su máxima expresión y realización en función del Progreso entendido como un Absoluto. Esta sociedad está pensada y existe -en la ficción literaria- para resolver una enorme variedad de problemas humanos y, en sustancia, garantizar el bienestar y el desarrollo continuo. Esto significa que la ineliminable libertad y gratuidad de la búsqueda que constituye al *verdadero arte*, la búsqueda de *la verdad* a través de las ciencias y de la filosofía, la *autonomía propia del espíritu* y de los *sentimientos humanos* son considerados, en su conjunto, como *un mal*. Más aún, un vasto dispositivo de *ingeniería social* ha diseñado una red de condicionamientos y de controles que establecen la planificación de los nacimientos, así como las medidas genéticas anexas, una educación que comporta un adoctrinamiento sofisticado y eficaz que *modela* al hombre según las *demandas* variables del *sistema de la felicidad*. El proyecto consiste en una sociedad que, finalmente, se halle en condiciones de *darle todo* al hombre

humaines, éphémères, investies d'une signification absolue". Y J.-F. Mattéi, concluye: "Ce faux absolu a engendré les massacres que l'on sait" (*Ibid*, p. 29). Lo importante para nosotros en nuestro análisis es que "A la *barbarie de predation* succède ainsi la *barbarie de soumission ou de démission*: elle tende a ruines de l'intérieur la civilisation, privée du supplément d'âme qu'elle attendait en vain, parce que l'homme qu'elle produit n'este en vérité qu'une soustraction d'âme" (*Ibid*, pp. 26-27).

a condición de *vaciarlo* de su dignidad ontológica como *persona humana*. Así se entiende, claramente, que la verdad, la libertad de las ciencias y la búsqueda y realización de la belleza sean juzgados como *males* que hay que evitar¹⁹. Más aún, Dios no tiene lugar alguno en este absolutismo tecnológico y, en todo caso, se manifiesta como una “ausencia, como si no existiera en absoluto (...) Dios no es compatible con las maquinarias, con la medicina científica y con la felicidad universal”²⁰. Y aquél que todavía insistiera en afirmar que Dios se halla presente en todo lo que es “noble, bello, heroico”, habría que responderle que “La civilización no tiene necesidad absolutamente de *nobleza y de heroísmo*. Estas cosas son síntomas de *insuficiencia política*. En una sociedad convenientemente *organizada*, como la nuestra, *nadie tiene ocasión de ser noble o heroico*”.²¹

El espíritu humano a través de sus diversas creaciones históricas en la civilización y la cultura de cada época promueve una *atmósfera* diferente, es decir: un clima y un aire que condicionan la forma decisiva de nuestra vida, nuestra percepción y nuestro pensamiento. Nuestra época se caracteriza por lo que Nietzsche insistió es describir como *Nihilismo* más o menos completo.

En el seno de esta descripción habrá que recordar la *lección* del pensamiento de la Antigüedad, la cual no consiste en *un regreso acrítico a ciertas ideas del pasado, sino en el metabolismo espiritual de algunos mensajes de la Sabiduría Antigua* a fin de re-descubrir en la tarea inexcusable de *la creatividad* en nuestro presente y nuestro futuro- la sinergia personal entre la *inspiración* y la *realización histórica*. Esta *sinergia* es un acto de inteligencia histórica en el cual

19 Ver G. REALE, *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*, tr. esp. Sergio Falvino, Barcelona, Herder, 1996, pp. 11-12.

20 Ver Aldous HUXLEY, *Un mundo felice*, tr. it. Milano, Mondadori, 1933, reimpreso Mondadori, 1991, (incluye también *Regreso al mundo feliz*) p. 209.

21 Id. *Ibid*, p. 211. (Las cursivas son nuestras).

está presente de un modo necesario una *vis médica*²². En efecto, se trata no sólo de catalogar nuestros males presentes, sino de discernir filosóficamente sus *raíces* con el propósito de su curación. Ya desde Platón el pensar que tenía por objeto el *hólon*, el todo o totalidad, era inseparable del sentido viviente de la *cura*, el *cuidado* y la *curación* de la existencia del hombre en su significado y sus relaciones con el *cosmos*, con su *psyché* -su alma- con la *polis*, el Estado y la existencia política y, finalmente, con lo divino.

Dicho esto, conviene ahora volver, siquiera un instante, sobre la profundidad profética del pensamiento de Nietzsche respecto de su anuncio del *Nihilismo* y la lectura hermenéutica que realizara Martin Heidegger sobre este Nihilismo, así este último escribe: “[...] el Nihilismo no inicia solamente donde es negado el Dios cristiano, donde el cristianismo es combatido o donde es predicado un ateísmo vulgar tomando como base el libre pensamiento. Mientras miremos, exclusivamente, al *descreimiento* como separación del cristianismo y de sus manifestaciones, no iremos más allá de los aspectos extrínsecos y accidentales del Nihilismo. [...] Mientras interpretemos la expresión “Dios ha muerto” sólo como fórmula del *descreimiento*, no pensamos de un modo diverso al modo teológico-apologético, renunciando a *aquello hacia lo que mira* el pensamiento de Nietzsche y, propiamente, a la reflexión que tiende a *pensar* lo que ha sucedido con la verdad del mundo suprasensible y su relación con el mundo sensible”²³. En suma:

22 Ver SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, 8, 2, “Me he alejado no tanto de los hombres cuanto de las cosas y, sobre todo, de mis negocios [...] escribo cosas que podrían ayudar: confío consejos saludables a mis escritos, como si fueran *recetas útiles de medicina*; he experimentado la eficacia sobre mis heridas que, aunque no fueron curadas completamente, no obstante, *han cesado de extenderse*”. (Las cursivas son nuestras). Y añade en el mismo texto, más adelante: “[...] si quieres estar bien, *cuida en especial la salud de tu alma y, después, la del cuerpo, ...*” (*Ibid.*, 15, 1-2).

23 Ver M. HEIDEGGER, *Senderos interrumpidos (Holzwege)*, tr. it, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 1998.

“la afirmación nietzscheana “Dios ha muerto” significa, ante todo, que ha perdido toda consistencia y toda relevancia el mundo *metasensible* (*el mundo metafísico*) *de los ideales y los valores supremos, concebido como ser en sí, como causa y como fin*, como aquello que *da sentido* a todas las cosas materiales en general y a la vida de los hombres”²⁴.

La lectura de Nietzsche hecha por Heidegger -una vez más- puede ayudarnos a comprender la profundidad concreta de lo que ocurre: “[...]si Dios, en el sentido del Dios cristiano, ha abandonado su lugar en el mundo metasensible, su puesto existe todavía, aunque esté vacante. Esta región vacía del mundo suprasensible y del mundo ideal puede ser mantenida. Ésta requiere, entonces, un nuevo ocupante y la sustitución del Dios desvanecido. Por tanto, nuevos ideales son instituidos. Según Nietzsche (*Voluntad de Poder*, Af, 1021) esto sucede con la doctrina de la felicidad universal y con el socialismo, con la música wagneriana, esto es: donde quiera que el “cristianismo dogmático” haya sido reducido al mínimo. En conclusión: se obtiene el Nihilismo incompleto [...]”. Así entonces el Nihilismo *incompleto* sustituye ciertamente a los valores anteriores por *otros valores*, los pone en el lugar de los anteriores, es decir: en *el lugar ideal de lo suprasensible*. El nihilismo *completo*, al contrario, debe eliminar el lugar tradicional de los valores, lo suprasensible como región en sí y debe, por tanto, proponer valores en modo diferente, esto es, invirtiéndolos”²⁵.

Lo que Nietzsche llama Nihilismo *incompleto* es precisamente la morfología del *dominio* cuyo contenido es la sustitución de lo Absoluto y la procesión de sus máscaras seductoras pero terriblemente exigentes, ya que dependen de *la voluntad de poder*.

Ha llegado, parece, el momento de intentar hacer visible cómo y por qué sigue siendo no sólo *posible* sino además *necesario* -precisamente hoy- el *recurso* contemporáneo a la *Metafísica* como experiencia y conocimiento humanos. En efecto, escribe Aristóte-

24 Ver G. REALE, *La sabiduría antigua...op.cit*, p. 27.

25 Ver M. HEIDEGGER, *Senderos Interrumpidos, o.cit*, p. 206.

les en *Metafísica*, 1003 a 20-25: “Existe una ciencia que considera al ser en cuanto ser y las propiedades que le competen en cuanto tales. Esta no se identifica con ninguna de las ciencias particulares: en efecto, ninguna de las otras ciencias considera universalmente al ser en cuanto ser, sino después de haber delimitado una parte de este, cada una estudia las características de esta parte. Así sucede, por ejemplo, con las matemáticas”.

Como explica G. Reale, esto significa que “*las categorías generales que valen para lo entero del ser no coinciden con aquellas que valen para las partes. Y viceversa: las categorías que valen para las partes no pueden ser extendidas, eo ipso, a lo entero*”²⁶. De tal manera, aquí *se cura* la raíz del mal que configura al *cientificismo* que sostiene que los métodos de las ciencias particulares *deben ser* los de la filosofía y, en especial, los de la metafísica. Sin embargo, esto no autoriza a suponer que *la lógica de lo entero del ser debe valer también para las partes*. Ya que si es cierto que la metafísica se aboca a la problemática del absoluto, no es menos cierto que *no existe y no puede existir un conocimiento absoluto del absoluto*, ya que esta problemática permanece para el hombre dinámicamente abierta²⁷. Perfectamente consciente del problema, el Estagirita escribió: “Todas las demás ciencias serán mucho *más necesarias* que ésta (la Metafísica), pero *ninguna será superior*” (*Met*, 983 a 10-12). El olvido o el ocultamiento deliberado de la prioridad ontológica del ser, trae consigo un *reductivismo* ontológico en el que consiste, en suma, la exaltación injustificada de la razón científica a través del *cientificismo*, no de la praxis de la ciencia, en cada caso, genuina.

4. La filosofía antigua como “arte de vivir”

Marcel Conche, refiriéndose a Pirrón, efectúa unas consideraciones que poseen interés especial para nuestro tema: “La exigencia de Sabiduría indica lo que es esencial a la filosofía. Toda *teoría*,

26 Ver G. REALE, *La sabiduría antigua...op.cit*, p. 54.

27 ID, *Ibid*, p. 55.

efectivamente, debe hacerse creíble. Ahora bien, no hace creíble aquello que se dice, *agregando indefinidamente palabras a las palabras*. Hay que cambiar de plano, ofrecer una *experiencia viviente*, mostrar que se es filósofo en *el modo de vivir y de morir*. La filosofía está condicionada por el dilema de permanecer en meras palabras y, entonces, anularse finalmente en el *verbalismo*, o hacerse en una verdadera *Sabiduría* (una vida, una acción práctica).

Una doctrina o una teoría filosófica o es nada o en último análisis, es una *práctica de vida*; sus posibilidades filosóficas, consideradas en su misma verdad, son posibilidades de vida. La verdad de la Filosofía es la Sabiduría, y el filósofo que es *sabio* es aquel cuya vida sirve de *prueba*". Y Conche añade y precisa: "Un filósofo está muy lejos de ser un *intelectual*. Por otro lado, si consideramos la idea que existe actualmente del *intelectual*, debemos afirmar que en Grecia no existían intelectuales"²⁸. No existían *intelectuales* en el sentido contemporáneo de *ideólogos* o, mucho más modestamente, de *servidores* de una determinada ideología, en cuanto *operadores del poder* en los diversos niveles de la realidad humana, sacrificando en cada caso la realidad más concreta de cada persona en el altar de los diversos *universales abstractos* de la ideología dominante: el partido, la causa, el Progreso, la Modernidad, la tecnociencia, las prioridades del programa -y la lista sigue abierta y puede prolongarse mucho más. En este sentido, se entiende cómo y por qué la experiencia y el conocimiento propios de la *Sabiduría* pueden ser *liberadores* de múltiples servidumbres intelectuales y morales contemporáneas. Esto es así, precisamente, porque la Sabiduría comporta *la verdad* y ésta -según Aristóteles y su sucesor Teofrastos- *como la luz que siempre nos recubre y nos circunda*²⁹.

Parece, entonces, que cuando se pregunta: *¿de qué habla la*

28 Ver M. CONCHE, *Phyrron ou l'apparence*, Viller su Mer, Édition de Mégare, 1973, p. 25, n. 1, Ver además ID, *Ibid*, Paris, PUF, 1994.

29 Ver G. REALE, *La sabiduría antigua...* *op.cit*, p. 74, n. 7. Allí se indica que habrá que recordar que ya Platón, *República*, VI, 507d-508c, compara el Bien al Sol que hace visibles las cosas y videntes a los hombres.

filosofía? La repuesta no puede ser: habla de *teorías* que algunos filósofos elaboraron a través de la larga Historia de la filosofía, habla de unas *construcciones o sistemas* que, finalmente, se contraponen entre sí (con el inevitable escándalo de algunos por la *contradicción de los filósofos*); tampoco habla del *lenguaje*, cualquiera sea su necesidad y su prestigio filosófico para ciertos pensadores contemporáneos o para algunas corrientes de pensamiento analítico. La respuesta puede aparecer desconcertante para nuestros hábitos y categorías actuales del *nihilismo incompleto*, pero en todo caso, la filosofía no cesa de hablar de la *verdad* en los términos de Aristóteles y Teofrasto mencionados arriba: la verdad como *la luz que siempre nos recubre y nos circunda*, que son, precisamente, los términos en los que comparece el *ser* y la *realidad* como un *todo* en cada caso y frente a los cuales el pensar *se debe*, es decir: se recibe a sí mismo como don y como tarea inacabable. Ahora bien, si esto es así, es preciso dar aún un paso más.

5. La necesidad filosófica de la *conversión*

De la misma manera en la que frente a la profundidad decisiva e inocultable de cualquier experiencia humana, *ordinariamente* el hombre necesita ser *iniciado* por un sabio y un maestro para poder emerger con un saber genuino y verdadero, así también, quizá, necesitamos redescubrir la necesidad de una *periagoghé* filosófica frente a la densidad y variedad de los males y enfermedades que aquejan al hombre contemporáneo.

La denominada *conversión* aparece para la opinión común hoy como el término y el concepto que corresponden a un significado *religioso* y, en especial, cristiano. No obstante, el término y la metáfora que lo hace presente son de carácter *filosófico* y en consecuencia también religioso. Platón ha elaborado este tema en el libro VII de la *República*, exponiendo al mismo los presupuestos que la hacen posible³⁰.

30 Ver G. REALE, *La sabiduría antigua...op.cit*, p. 274.

Por su parte, la filología de Werner Jaeger ha enseñado a pensar esta operación del espíritu platónico en su célebre *Paideia*. “La naturaleza de la educación filosófica, por tanto, es realmente *conversión*, *-periagoghé-* en el significado espacial (“volverse”, “girarse”) y originario de esta palabra. Esto es: “girarse” de “toda el alma” a la luz de la idea del Bien, al origen del Todo. Este proceso, por un lado, es diferente a la experiencia de la fe del cristiano, a la cual el concepto filosófico de conversión fue, más tarde, transferido; la diferencia consiste en el hecho de que el conocimiento del filósofo está anclado en un ser objetivo. Sin embargo, por otra parte -tal como Platón lo entiende- este proceso está exento del intelectualismo que se le ha reprochado injustamente”³¹.

Jaeger señala que para Platón la *conversión* consiste en volver con toda el alma, es decir con la razón del hombre hacia la contemplación del Bien y hacia un vivir humano en la visión de este Bien. “La carta séptima de Platón muestra que la chispa del conocimiento se enciende solamente en *un alma* que, a través del trabajo de muchos años, se haya vuelto *afín*, lo más posible, a su objeto, esto es: *al Bien en sí*. La actualización viviente de esta *phrónesis* es una virtud que Platón distingue de la virtud *política* como virtud *filosófica*, ya que ésta se funda en el conocimiento consciente del principio eterno de todo bien. Las así llamadas “virtudes” (fortaleza, templanza, etc.) a cuya posesión se dirige la educación de los guerreros, aparecen en comparación con ésta afines, más bien, a las *virtudes del cuerpo* (fuerza, salud, etc.). Estas virtudes no existirían originariamente en el alma, sino que fueron creadas en ella a favor del hábito y con el ejercicio. La virtud filosófica o *phrónesis*, al contrario, es la única virtud comprensiva que Sócrates habría buscado a lo largo de toda su vida. Ésta pertenece a *la parte más divina del alma* del hombre que en él esta siempre presente, aun cuando su desarrollo dependa de *la justa dirección* a la que el alma se vuelva para su *conversión* total, esencial al Bien. La educación filosófica y la virtud filosófica que le corresponde se hallan en un

31 Ver W. JAEGER, *Paideia*, tr. it. Firenze, La Nuova Italia, vol II, pp. 512-513.

grado más alto de la educación y de la virtud porque son un grado superior del ser. Y si en el camino que el alma sigue en su esfuerzo por conformarse a la Sabiduría se da *un progreso* hacia un grado más alto de ser, es decir: hacia una perfección más alta, así, este camino se convierte en una real “asimilación a Dios”, según las palabras de Platón en el Teeteto³². Finalmente. Jaeger indica que el pasaje principal donde Platón habla de “conversión” es el de *República*, VII, 518 c-d. Como sabemos, no se trata de una expresión fija, el Maestro utiliza otras³³, pero en todas ellas se insiste en la misma imagen sensible, la imagen de quien gira la cabeza y surge sus ojos al bien Divino³⁴.

En *República* 518c – 519b, Platón discierne qué cosa sea la educación o *paideia* más allá de la opinión de algunos *profesionales* de la educación de su época. En efecto, niega -como sostienen aquellos- “que se pueda *poner un conocimiento aunque éste no exista en el alma, como si pudiera dar la vista a los ojos ciegos*”.

Para Platón, la educación o *paideia* y la *conversión* que ésta supone son en principio, un asunto de *nuestra mirada* y, sobre todo, de la *dirección justa* hacia la que hay que *volver o girar la mirada*. Así, declara que “el órgano con el que cada uno aprende es necesario *disuadirlo y girarlo* desde el devenir -con toda el alma- hasta que sea capaz de alcanzar la contemplación del ser y su supremo fulgor: la contemplación de lo que llamamos Bien”. Si esto es así, “no se trata entonces del arte de *dar la vista*, sino de aquel de ocuparse de *orientarla*, teniendo en cuenta que *ella ya la posee, pero no logra encaminarla* en la justa dirección *ni logra ver aquello que debería*”. La educación o *paideia* filosófica no consiste en dar la *mirada y el ver* a quien ya los posee, sino en persuadir a la mirada a girar en la dirección *justa* para que este *mirar* sea, efectivamente, *ver y ver el Bien* Absoluto, Indefectible.

A la pregunta ¿por qué la verdadera *paideia* debe ser propuesta

32 Ver W. JAEGER, *Paideia, op.cit*, vol II, pp. 513-514.

33 *El término metastrophé* y los verbos *peristréphesthai* y *metastréphesthai* .

34 Ver W. JAEGER, *Paideia, op. cit*, vol. II, pp. 512-513, n. 82.

en estos términos de la *justa dirección* de nuestra mirada? Se responde: porque Platón ha descubierto que, finalmente, el *hombre se hace semejante a lo que ve*. Lo propio del hombre es mirar hacia el Bien y, efectivamente ver el Bien. Queda claro que este ver del que habla Platón es el la inteligencia, la cual “está conectada con algo más divino”, “de modo tal que nunca pierde su poder, sino que se transforma en útil y provechoso o, en cambio, en inútil y dañoso a causa de esta *conversión*”. Y añade: ¿“O no has notado que el alma de los que llamamos malvados pero son inteligentes, *ve en modo penetrante y distingue agudamente las cosas* a las que se dirige en cuanto *no tiene la vista mala*, sino que, en realidad, *está sometida a la maldad*, al punto de que *cuanto más agudamente observa tanto mayores males produce*?”

La *conversión* de la que habla Platón consiste en el ascenso desde las meras *apariencias del devenir* hacia la *Verdad*; de aquello que efectivamente *encadena* y *grava* la propia condición humana dentro de un horizonte cada vez más estrecho y menos libre, hacia la libertad siempre nueva de la *Verdad*; *apartarse y elevarse* por sobre el desorden dentro y fuera de sí mismo, el cual simplemente *deviene*, para acceder a la *disciplina celeste* del *ver y ser* el Bien, la armonía y el orden que proceden de la *Justicia* como contemplación del Bien indefectible.

Frente a la morfología de los *males presentes* en sus características epocales intransferibles, podemos hacernos varias preguntas: ¿es *posible* proponer -con la mayor seriedad posible- la tarea del *pensar* que se llama a sí mismo y es rigurosamente *filosófico*? Si este fuera el caso, ¿cuál sería su *necesidad* hoy? Creemos que inspirados en la enorme y siempre actual *lección* de los Antiguos, la tarea del pensar filosófico es *posible* ya que como enseña Platón las cosas de los amigos -de la verdad- son *comunes* (*Fedro*, 279 b-c). Por otra parte, este pensar filosófico es no sólo *posible* sino -también de la mano de Platón- *necesario*, y esto como *instrumento terapéutico* que instala en la razón y la acción la exigencia universal del *mayor cuidado*. *Cuidado* del alma respecto de sí misma, a fin de hacerse lo mejor posible en orden a la contemplación del Bien; *cuidado*

del alma respecto de *todas las cosas* -internas y externas respecto de ella- a fin de conectarlas -por medio de su contemplación- con el Bien como Causa, Principio y Modelo viviente de la totalidad de sentido de la existencia humana.

Este *cuidado*, esta *vigilia enamorada del Bien* en la propia alma y en todas las cosas del *mundo humano*, es viable sólo a través de la *conversión*, la *periagoghé*, o dicho de otro modo: a partir de la continua *rectificación de nuestra mirada* que efectivamente está ordenada a *ver*, aunque no siempre *mira y ve* en la dirección *justa*, esto es: la dirección que nos lleva a *ver el Bien, contemplar el Bien y vivir* entonces con *el Bien como regla*. Pero aquí, justamente, es donde hay que hacer una advertencia fundamental dirigida a nuestros hábitos *constructivos* y a nuestra conocida *voluntad de poder y control* sobre nosotros mismos como *resultado*. El secreto de la *periagoghé* de la que habla Platón y en la podemos inspirarnos *todavía hoy* consiste en que no tenemos que *planificar, construir, sistematizar ni evaluar la performance ni calidad de nada*, sino ante todo *aceptar nuestra secundariedad* respecto de lo que *ya está y en lo que ya estamos*, a saber: “*la verdad como luz que nos recubre y nos circunda*”. En este sentido, no es de ninguna manera casual que el *Fedro* platónico concluya con la *oración* del filósofo (*Fedro*, 279 b-c). A través de sus cuatro *peticiones* se resume y expresa la exigencia solidaria y terapéutica de la filosofía de Platón, que puede y debe inspirar nuestro acto de *pensar hoy*: (1) buscar y alcanzar, en todo lo posible, la *belleza interior*, los *valores espirituales*; (2) en consecuencia, consolidar el arte de *subordinar lo exterior a interior* y, (3) por tanto, reconocer en la *Sabiduría la verdadera riqueza*; (4) desear y obtener el máximo posible de esta *riqueza* en la que consiste la *Sabiduría* (el *oro* de la Sabiduría). En efecto, esta *cantidad* no depende de la Sabiduría, la cual es don incoercible y generoso de ella misma, sino de los límites que le impone el mismo hombre en cada caso, *abocado* exclusivamente al aquí y al ahora, pero *sin trasfondo* en lo eterno de lo que *siempre es*.

El hombre *bárbaro* a través de todas las edades, es el hombre que ha decidido vivir en los límites estrechos de la medida de un

solo día: *hoy, ahora*. En el reino de *lo inmediato*. En cambio, el hombre educado *mira y ve* su propia realidad humana y la obra posible sobre ella misma en la *tangente de lo eterno*, como reclamaba Tucídides respecto de su obra de inteligencia de la Historia contemporánea: *un logro para siempre*. La Filosofía ha de cuidar, especialmente hoy -con su mayor empeño- que su acto propio: *pensar*, no sirva a la *barbarie contemporánea*, la *barbarie ilustrada*. En este propósito la palabra poética de T.S. Eliot vendrá siempre en nuestra ayuda de una manera breve y profunda: “*Y el terminar es empezar. El final se encuentra allí donde partimos*”³⁵. En esta *mirada sapiencial* y en la visión que proporciona se nutre -hoy también- la *esperanza del pensar* siempre y también hoy.

35 Ver T.S. ELIOT, Cuatro cuartetos, tr. it. F. Donini, Milano, Garzanti, 1972.