

Instituto de Estudios Filosóficos**“Santo Tomás de Aquino”****SEMINARIO DE METAFÍSICA****Ciclo 2018****03/05/2018****Asistentes:**

Félix A. Lamas (Director)
Graciela B. Hernández de Lamas
Daniel G. Alioto
Francisco Alioto
María Julia Santiago de Alioto
Soledad Lamas
Albano Y. Jofré
Giuliana Busso
Luis A. Merlo
Orlando Gallo
Ignacio J. Gallo
Mauro Labombarda
Juan B. Thorne (Secretario de acta)

FAL: Nos quedaba de la unidad anterior tratar dos temas: las formas del inmanentismo y la proyección del trascendentismo sobre la realidad y verdad de todas las cosas.

Las formas de inmanentismo son potencialmente infinitas. Recuerden siempre, la verdad es una sola y el error es infinito, o potencialmente infinito.

Entonces, la negación de la trascendencia tal como la caracterizáramos en la clase anterior: la trascendencia divina que implicaba la absoluta libertad creadora de Dios, el gobierno de Dios, la continuidad de la creación a través de la conservación del mundo, el premio, el castigo, todo eso. La negación de eso tiene muchas formas, vamos a hacer ahora un pequeño elenco, con sentido más bien informativo, después veremos cómo encarnan históricamente.

La forma más evidente, quizás más fuerte de inmanentismo es el panteísmo. El panteísmo es una corriente de pensamiento que afirma no sólo la absoluta identidad de Dios y del mundo, sino la absoluta unidad. Enfatiza la unidad del ser. Esta unidad del ser es realmente indiscernible.

Claro está que el panteísmo tiene también variaciones, una cosa es el panteísmo de Parménides, por ejemplo, y otra cosa es el panteísmo que acabamos de mencionar recién, que es el de, por ejemplo, Espinosa.

El problema es que el panteísmo tiene siempre, yo diría, dos caras. Por un lado, el panteísmo es una respuesta aparentemente atractiva a la convicción metafísica de la unidad del ser. Cuando el hombre descubre la profunda unidad del ser de todas las cosas, encuentra razonable la afirmación unívoca de este ser. El argumento metafísico, o lógico, es relativamente sencillo, es un teorema tan viejo como Parménides: no puede haber más que un ser, porque si hubiera dos seres, o son distintos o son idénticos. Si son idénticos nada los distingue, no son distintos, hay uno solo. Y si son distintos ¿qué es lo que los distingue? algo que es ser, o que no es ser. Si es algo que es ser, es evidente que no son dos seres ¿por qué? porque tenemos que preguntarnos qué distingue a esto, a este ser que los hace distintos de los otros dos, y así al infinito, por lo cual no hay ninguna distinción posible y si no hay ninguna realidad que los distinga porque son la misma cosa, se podría seguir al infinito. Es imposible, absolutamente imposible, razonar lógicamente a partir de la multiplicación del concepto de ser. Lógicamente, es lo que decía Aristóteles, entonces ahí está el problema.

¿Cómo se zafa de esto? Bueno ese es otro problema Ahí están Platón, Aristóteles, la analogía, la participación, pero ahí está el problema. Una concepción unívoca del ser conduce necesariamente a la indivisibilidad del ser.

Ese es el lado atractivo, pero por otra parte está el violento choque con el sentido común y la experiencia. Lo mismo si pensamos desde el punto de vista de la inmovilidad del ser. Desde el punto de vista lógico es imposible la movilidad del ser, porque todo movimiento presupone distinción, diversidad, si no no hay movimiento. Frente a la absoluta unidad del ser no hay movimiento posible. La unidad del ser exige necesariamente la inmovilidad. Este es el problema que hay que resolver del ser, atractivo desde el punto de vista lógico pero el problema se choca contra la verdad, el sentido común, la experiencia, etc.

De ahí que el panteísmo rara vez se expresa de una manera frontal y coherente. Yo he mencionado dos casos recién, Parménides y Espinosa, que son dos casos paradigmáticos. Ahora, hay panteísmos escondidos que por supuesto no dan la cara.

Tomemos un caso de panteísmo escondido, lo que podríamos llamar panenteísmo. El panenteísmo es en definitiva panteísmo, pero en el panenteísmo se afirma claramente la divinidad del principio constitutivo del mundo, y no sólo la divinidad sino que a esa divinidad se le reconoce o se le atribuye un cierto rango personal. Entonces este panteísmo que se llama panenteísmo permite hablar de Dios. Es el caso de Espinosa, pero es sobre todo el caso de Hegel, porque en Espinosa no tiene sentido hablar de un Dios creador, en cambio Hegel pretende hablar de un Dios creador, pero lo interesante es advertir que en el lenguaje hegeliano, que es de alguna manera cripto-dialéctico, la palabra "creación" tiene el mismo sentido que el "proceder de", el proceder de, que puede ser un proceder por emanación o puede ser un proceder por implicación lógica. Recuerden que en Hegel la lógica es lo mismo que la metafísica, porque el pensamiento es lo mismo que el ser. Y este panenteísmo de Hegel es mucho más peligroso, porque sólo es advertido o por un filósofo o teólogo o por algún alumno filósofo o teólogo que es advertido, pero si no Hegel puede pasar hasta como un cristiano. Él pretendía eso para conservar su cátedra de filosofía de derecho en la Universidad de Berlín, porque si decía que no era cristiano, lo echaban..

Otra forma de inmanentismo es el teísmo. Es la posición en general de la masonería y de muchos grupos gnósticos. Es una versión también popular del inmanentismo. Sostiene que Dios, voy a poner el ejemplo típico del teísmo iluminista, es el arquitecto del mundo, el mundo es como si fuera un aparato de relojería en el cual están calculadas las acciones y las reacciones, que cuando el mundo sale de las manos de Dios tiene movimiento y consistencia propia. Fíjense que el teísmo no da cuenta de la creación de la nada del mundo material, por ejemplo, sino que el arquitecto es Dios. La pregunta que no contesta el teísmo es ¿de dónde salió esta materia, de dónde salieron los engranajes, las tuercas, todas las cosas para hacer el reloj? Es una manera disimulada de decir que Dios es ajeno al mundo, sí lo fabricó pero ya es ajeno a lo que pasa en el mundo, a lo que ocurre en él. Por lo tanto Dios no es trascendente al mundo, porque el mundo ya es co-necesario con Él. La trascendencia, recuerden, exige la absoluta contingencia del mundo frente a Dios.

Hay otras formas de inmanentismo mucho más complejas que éstas, de las que voy a hablar en su momento, pero aquí ahora voy a hablar de los emanatismos. Básicamente la idea de los emanatismos consiste en que la procedencia del mundo respecto de Dios no es por creación, es decir por una abrupta novedad en el ser, sino por emanación de Dios. Plotino, todo el gnosticismo, todo el neoplatonismo, sostienen la emanación de Dios. Para poner un ejemplo, se aplica lo que los cristianos decimos del origen de las Personas Trinitarias, al mundo. Y estos son dos modelos que ayudan muchísimo a entender. Toda la corriente creacionista es trascendentista. Todo emanatismo es inmanentista, puede llegar incluso a ser ateo. Ustedes advierten cuando digo esto que Hegel es emanatista. El problema es explicar de qué clase de emanación se trata. En el caso de Hegel, la emanación es por implicancia lógica.

El materialismo, por ejemplo el marxista, es también inmanentista. El materialismo es inmanentista porque en definitiva lo único que hay es la materia, y precisamente si yo tengo que explicar el mundo a partir de la materia, tengo que conferirle a la materia ciertos atributos que los teístas le conceden a Dios, que la materia es eterna, que deviene necesariamente porque es un inmanentismo emanatista, que el espíritu emana de la materia, etc. etc., la materia es sabia, la materia es dialéctica, la ley del pensamiento que es la lógica se identifica con la ley de la realidad de la dialéctica económica, etc. etc.

Hay otras formas del materialismo más toscas, como los que creen que pueden explicar la existencia del universo por el big bang, etc., que en definitiva vienen a afirmar que hay una autogeneración en la realidad que se verifica por vía de la mayor complejidad.

Fíjense ustedes que podríamos seguir explicando inmanentismos de todo tipo. Una clásica tentativa de explicación del proceso inmanentista es el evolucionismo, porque viene a sostener la cosa insostenible de que lo más deriva de lo menos. Donde no había ser, donde había no ser, pasa a haber ser sin ninguna justificación, es decir sin un ser previo que sea absoluto. Entonces esto de que donde no hay nada pase a haber algo es sencillamente absurdo, pero esta es la lógica de todo inmanentismo. Un metafísico importante de finales del siglo XIX, Franz Brentano, tiene un libro que se llama La existencia de Dios, que está traducido al español, y viene a decir, y no es el único porque a partir de él hay muchos, que la explicación evolutiva o evolucionista es

una de las pocas, si no la única, explicación posible para poner de manifiesto cómo han ido apareciendo las especies, cómo se ha desarrollado el mundo, etc. Ahora bien, lo que pasa es que esta explicación sólo es posible si hay un Dios trascendente que puede planificar, entonces esto parece planificado, es decir la evolución parece planificada. Entonces si hay un Dios trascendente que puede planificar, que establece el fin, que pone la causa eficiente, la cadena de causas eficientes, entonces es posible la evolución, más aún, es la única explicación posible. Ahora, quiten ustedes una inteligencia ordenadora, y entonces el evolucionismo es absolutamente absurdo, absolutamente absurdo desde el punto de vista lógico e incluso desde el punto de vista matemático. Es decir, la única posibilidad de que el evolucionismo tenga sentido es que deje su matriz inmanentista y entre bajo la matriz trascendentista. Ahora ¿qué significa esto de admitir una matriz trascendentista? Significa esto, ni más ni menos, una perspectiva totalmente distinta de todo, del ser en general, de la vida humana, de la historia, del mundo, de todo y sobre todo, desde el punto de vista político y desde el punto de vista cultural, significa que la trascendencia es también la finalidad de todo lo que existe y que, por lo tanto, todo lo que sea espiritual, cultural, humano, tiende naturalmente a la trascendencia. Esto afecta a las instituciones, afecta a todos los objetos, a cualquier objeto cultural, afecta al derecho, a la política, a la economía.

Lo que da sentido a todo este seminario es justamente eso, el darse cuenta de la importancia que tiene esta distinción de dos perspectivas posibles. O toda la realidad se agota en el mundo o toda la realidad del mundo está abierta a una cosa que está más allá, que no le hace perder identidad a las cosas sino que al contrario completa, perfecciona, su propia identidad en términos de ser.

Yo lo puedo presentar de mil maneras, por ejemplo puedo decir que no es posible una verdadera libertad en una concepción inmanente. Si quieren yo puedo decir de una manera polémica, agresiva, provocativa, que el liberalismo, por lo menos el liberalismo del iluminismo, torna imposible la verdadera libertad. La verdadera libertad exige metafísicamente la trascendencia. Sin trascendencia, sin un absoluto trascendente, sin un horizonte infinito, no hay libertad posible.

En la definición de libertad está incluida precisamente esta apertura infinita al bien y a la verdad. Entonces, si ninguna cosa concreta en este mundo agota esta tendencia, queda siempre un plus de la voluntad y de la inteligencia y ese plus es lo que me permite tener dominio sobre mi propio acto.

De tal manera si yo quiero una verdadera metafísica de la libertad tengo que admitir una concepción metafísica trascendente. En cambio, una metafísica que se llama a sí misma metafísica de la libertad, como la kantiana, ya vamos a ver, pero que no admite la trascendencia, es una metafísica del despotismo. Kant tiene una frase muy interesante, dice ¿cuál es el lema de un príncipe y de un gobernante iluminista?. El lema es “Pensad cuanto queráis y lo que queráis, basta que obedezcáis”. Ahí está el punto, en materia de obediencia no hay un ápice de libertad. Entonces, el derecho debiera ser justo, ahora si el derecho no es justo vale como derecho. Identifica validez con vigencia.

Lo mismo pasa en Hegel y su metafísica de la libertad. En Hegel la libertad deviene necesariamente, porque la libertad es autodeterminación, pero la autodeterminación sigue las leyes inexorables de la dialéctica, dicho de otra manera, si no hay absoluta contingencia no hay libertad. El que dice esto por primera vez es Aristóteles.

Creo que con esto puedo dar por finalizada la unidad II, estamos en condiciones de empezar la unidad III, pero si quieren abrimos las preguntas ahora.

ML: pregunta dónde dice Aristóteles que no hay libertad sin contingencia.

FAL: En más de una parte. Aristóteles en la Metafísica se pregunta si todo es necesario y él hace una distinción del mundo supralunar y del mundo sublunar. En el mundo sublunar hay cosas que no son necesarias, y esto está en el origen mismo de la física aristotélica.

Recuerden que en la Física él parte de constataciones empíricas o fenoménicas y dice: Hay fenómenos que se producen siempre y no están a nuestro alcance. Hay otros fenómenos que son los que están más cerca, que se producen la mayor parte de las veces, y otros que se producen la menor parte de las veces, rara vez. Entonces podemos distinguir los fenómenos ubicándolos en estos dos grandes grupos. Este grupo de las cosas que se producen la mayor parte de las veces me conduce a pensar que tiene que haber una razón por la cual las cosas ocurren la mayor parte de las veces, y esta razón es la *physis* o naturaleza. En definitiva se resuelven en *physis*.

Pero tiene que haber también una razón por la cual no siempre pasa así, a pesar de la *physis*, y pasa la menor parte de las veces. Este sector, a su vez, se divide en lo que podríamos llamar el acaso, la casualidad u otras formas de contingencia. Entonces en el mundo sublunar, dice Aristóteles, esto ya no en la Física sino en la Metafísica, la contingencia tiene dos raíces. O la imperfección del dominio de la forma sobre la materia, por lo cual la materia opera como límite de la forma y por lo tanto no se verifica la estricta necesidad en todos los casos, porque siempre en la materia queda una potencia al contrario. Y ahí aparecen muchas hipótesis, por ejemplo el tema de las causas *per accidens*, que se ejemplifica: si yo voy a labrar una tierra, empiezo a cavar y encuentro un tesoro, es evidente que la causalidad que acá operó es una causalidad por casualidad. Pero hay otro bloque de fuente de contingencia y ese otro bloque es la libertad, con lo cual Aristóteles está afirmando la identidad de libertad con contingencia.

Esto lo desarrolla después en otras obras, por ejemplo en el libro III de la Ética Nicomaquea dice claramente que la deliberación sólo puede operar sobre lo que puede ser o no ser, y ahí está usando el concepto de libertad.

Tenemos tres niveles: La física, donde empieza a plantearse. Hay un gran paralelo entre la física y la ética, fíjense ustedes que la *epieikeia*, en la ética, corresponde a lo que se da en pocos casos y excepcionalmente. E incluso en la prudencia hay una parte que contempla justamente la posibilidad de una cierta habilidad para resolver situaciones excepcionales, y también en la retórica como forma de argumentación. Ya tenemos física, metafísica, ética, retórica, y si quieren lo llevamos al tema del alma, en el *De Anima*. Cuando Aristóteles dice que el

pensamiento es causa, y esa es la afirmación más pesada que hace Aristóteles, está afirmando implícitamente la libertad y la contingencia en el mundo creado. Piensen que la afirmación de que el pensamiento es causa está implicando, entre otras cosas, la primacía de la causa final. Pero esto lo veremos en otro momento.

UNIDAD III – DE LA INMANENCIA A LA TRASCENDENCIA (LA TRADICIÓN DE LA CULTURA Y EL PENSAMIENTO CLÁSICO) El contexto histórico.

Comenzamos con el punto 1: El inmanentismo antiguo. La ciudad antigua y los horizontes de la vida humana; el totalitarismo antiguo. El nacimiento de la metafísica: Parménides, Heráclito y el órfico-pitagorismo.

De alguna manera, en la ciudad antigua europea, griega por ejemplo, se verificaba lo que podríamos llamar un inmanentismo ingenuo, es decir, no un inmanentismo teórico, expresamente afirmado, sino una falta de posición clara del problema metafísico del fundamento de la realidad.

Podría decirse por ejemplo, que no siempre se planteó el origen del ser, o el origen del mundo, porque había quizás una convicción ingenua en la eternidad del mundo, y esa convicción pasaba por distintas formas, se mezclaba con distintas respuestas míticas, pero no era consciente de una toma de posición frente a un problema que no se planteaba.

Ellos, la ciudad antigua en general, siempre reconoció la necesidad de un fundamento en la ciudad, de que la ciudad estuviera fundada en los dioses, por ejemplo. Ahora, ese fundamento de la ciudad no era para ellos lo mismo que el fundamento del ser de las cosas, porque daban por supuesto que el ser era eterno, que estaba ahí, que no había necesidad de justificarlo. A eso llamo el inmanentismo ingenuo. Ahora eso tiene sus consecuencias, porque por más ingenuo que sea, esta concepción inmanentista traía, como corolario práctico, lo que también hemos llamado totalitarismo antiguo, en sentido estrictísimo. Quiere decir que toda la vida humana, la totalidad de los aspectos de la vida humana, estaba afectada por la ciudad antigua, es decir que no había algo en el hombre que sobresaliera de la ciudad, de los fines de la ciudad. Toda la vida quedaba encerrada en la temporalidad de la ciudad antigua, por eso aún un hombre santo y sabio como Sócrates, que creía en un Dios uno y personal, para él ser expulsado de la ciudad era peor que la muerte. No había una vida más allá de la ciudad, y esto se ve en las instituciones, en el derecho y en general en toda la vida religiosa y la vida cultural.

En este contexto, tenemos que señalar, van surgiendo algunas novedades que de alguna manera van modificando el escenario de la ciudad griega.

Acá en el programa se habla del nacimiento de la metafísica. ¿Qué significa esto? Que por primera vez el hombre antiguo, por lo menos el hombre de la civilización del Mediterráneo que es el que conocemos, por primera vez se cuestiona, se pregunta por el ser y su fundamento, por el ser del mundo, pero no sólo eso. Es el momento en el que de alguna manera se empieza a abandonar o resquebrajar ese inmanentismo ingenuo. Es la pregunta por el ser y el fundamento.

Las dos grandes respuestas que se dieron a esta cuestión se dieron fuera de Grecia, una en el Asia Menor y la otra en el norte de Italia.

Pero veamos Parménides. Lo que hace Parménides es cuestionar esta ingenua identificación de ser y aparecer, de ser y fenómeno, porque él advierte que hay algo común a todas las cosas, que es el hecho de que las cosas son. Y este hecho exige entender si ese ser por el que las cosas son, es uno o múltiple, si, es algo absolutamente inmutable o es mutable, si es posible justificar lógicamente la diferencia, y esta pregunta lleva a plantearse por primera vez en la historia, que yo sepa, la distinción entre el pensamiento intelectual y el conocimiento sensible. Se da cuenta que no es lo mismo pensar en el hombre que pensar en el profesor, el amigo, que tienen en común ser hombre, sí pero individualmente son distintos. De ahí vamos a una abstracción mayor. Tenemos en común el ser. Entonces la cuestión es ¿qué es lo que me diferencia a mí de él, en el orden del ser?

Ahora viene el teorema: ¿la diferencia es o no es? Si es, entonces resulta que la diferencia no es diferencia porque es ser. Si la diferencia no es, es que no hay diferencia. Entonces es imposible plantear una diferencia en el orden del ser, pero resulta que yo lo veo a él y a mí como distintos, ser como distintos, sensiblemente como dos realidades fenoménicas distintas. Pero el pensamiento nos piensa como hombres o como seres.

Lo que tenga de verdad o no la respuesta de Parménides, no le quita el mérito de haber planteado por primera vez el problema de la distinción entre pensamiento y experiencia sensible. Son dos modos de conocer distintos, a partir de ahí nadie podía ignorar que hay dos modos distintos de conocer. Dos modos de conocer, pero por otra parte, una pregunta fundamental: ¿Cuál es el verdadero modo de ser? Esta pregunta yo la puedo hacer en torno a la verdad por ejemplo: ¿Qué cosa es la verdad? ¿Hay un sola verdad? ¿Hay muchas verdades? ¿Qué relación tiene la verdad con el ser? ¿O no es así que, en definitiva, la verdad está determinada por el ser y el ser y la verdad son la misma cosa? Y sigue el teorema de Parménides.

El planteo de Parménides es un planteo que significa ni más ni menos que la fundación de la metafísica. A partir de ahí un hombre inteligente, un hombre culto, no puede quedarse cómodo en la ingenuidad de un mundo al que no le pide fundamento.

Tenemos dos pensadores que de alguna manera plantean un problema histórico muy grave que es el de los orígenes, que son Heráclito y Pitágoras.

En el caso de Heráclito tenemos claramente formulado un inmanentismo fuerte próximo al panteísmo.

En el caso de Parménides parece claro que tenemos un panteísmo con todas las letras, un panteísmo rígido y, conforme con Parménides, toda la escuela eleática.

Ahora, Heráclito también, pero el planteo de Heráclito es más interesante, pero también es inmanentista y es peligroso su inmanentismo, porque Heráclito parte de la evidencia de la multiplicidad y el cambio. Esa es una evidencia empírica, sensible.

Heráclito no niega eso, al contrario hace una especie de fenomenología del cambio y de la diversidad. Heráclito, en lugar de negar la realidad del cambio y del movimiento y de la diversidad, en lugar de negarlos pretende encontrar el fundamento, y el fundamento es el *logos*, la razón, una razón que es inmanente a todas las cosas.

Esta razón que es inmanente a todas las cosas, es inmanente también a los procesos de cambio, y por lo tanto es el primero que hace una analítica del cambio: para que haya cambio tiene que haber dos contrarios, para que haya contrarios tiene que haber una negación de uno, porque si los dos son a la vez no hay cambio, no hay cambio posible.

Este *logos* es inmanente a estos procesos de cambio, y es inmanente en el sentido fuerte, en el sentido de que no sólo está dentro de ellos sino que los gobierna. De tal manera que estos procesos de cambio son procesos de la propia vida del *logos*, y ese *logos* es Dios. Ahora, es un Dios concebido materialmente, como un fuego, absolutamente uno, absolutamente eterno, que encuentra en los procesos de cambio la ocasión para realizar la justicia, es decir un cierto equilibrio. Está diciendo que Dios es inmanente, gobierna las cosas con el pensamiento, todo lo que existe en definitiva se reduce a pensamiento, un pensamiento un tanto material, todo emana de él. Tenemos acá un inmanentismo fortísimo, políticamente reaccionario, de derecha.

Y tenemos el otro gran representante del inmanentismo filosófico, que era italiano, que es Pitágoras. Sus fuentes no son europeas, son claramente son órficas. Acá hay un dato interesante, de pasada hemos dicho que había una o varias tradiciones paralelas que conducen a la tradición del Antiguo Testamento, a la tradición digamos mosaica. ¿Cuál es el origen exacto? Puede ser sumerio, puede ser asirio, es seguro que no tiene nada que ver con la tradición persa, con Zaratustra. Tiene que ver, y la relación es evidente, con la tradición egipcia. ¿Por qué digo todo esto? Estoy tratando de ubicar el orfismo.

Por ejemplo Pitágoras privilegiaba la simbología del espíritu y de la razón por el fuego, lo cual aproximaría a Heráclito, pero esto es tal vez sólo poesía y mitología órfica. Lo que me parece cierto es que en el pensamiento órfico no hay ningún dios creador y trascendente.

Hay una tendencia a entender la realidad, toda la realidad, desde una perspectiva cosmológica, como cosmos, y eso es inmanentismo y llevado al extremo es panteísmo. Y estaba la pretensión de descubrir los secretos cósmicos a través de las matemáticas: numerología, geometría. Si ustedes lo piensan aquí hay implicadas varias líneas: Una primera línea que es la de afirmar que la esencia de las cosas son números, que significa reducir la esencia de las cosas a cantidad, y la cantidad es una propiedad de la materia

En segundo lugar, las matemáticas nacieron muy próximamente a la necesidad del cálculo, y el cálculo con un propósito, no sólo comercial, sino hacedores, practicadores, pragmáticos, de tal manera que la idea de reducir las cosas a números conllevaba también la posibilidad de operar sobre las cosas a través de los números, lo que hace el comerciante, lo que hace el ingeniero, lo que hace el físico

contemporáneo. Fíjense que sencillo es también concebir a las matemáticas como un lenguaje, y las inferencias matemáticas como modelo de sintaxis. Si fuese así tendríamos una aproximación asombrosa de gramática y matemáticas, la lógica matemática contemporánea. Ahora si yo mediante las matemáticas puedo modificar las cosas y mediante la palabra puedo modificar las cosas, cómo hacer cosas con la palabra, y si yo creo que en todo esto hay algo divino, si todo esto es divino -el mundo material, el fuego- yo puedo de alguna manera dialogar, condicionar las fuerzas divinas con la palabra, puedo usar procedimientos, esto se llama teúrgia, una especie de liturgia matemático gramatical para obtener, para condicionar a la divinidad.

La cábala es una cosa más moderna. Estoy diciendo cuál es la fuente porque después cuando hablemos de la cábala vamos a ver que es de origen órfico, y más todavía, es de origen órfico pitagórico, Pitágoras era órfico y de hecho la escuela de él era una secta religiosa y tenía, como toda secta religiosas, una estructura mediática y para entrar en ella había que cumplir ciertos ritos y había secretos y todo lo demás, era una secta cerrada como todas las sectas órficas. Estamos hablando no de escuelas de pensamiento público, abiertas a la verificabilidad, a la pública verificación, estamos hablando de grupos iniciáticos, esotéricos, que transmiten sus conocimientos y sus creencias con una especie de transmisión secreta, cerrada, con un fuerte contenido religioso y prácticas pseudo religiosas que hay que calificar como teúrgicas. Por eso no es fácil encontrar fuentes, textos de Pitágoras. Él estaba en el sur de Italia, en Sicilia, recorre el norte de África, probablemente venía de África, de Egipto, estamos en el siglo V antes de Cristo, en esa época ya se había desarrollado en Egipto toda esta tradición órfico pitagórica, las matemáticas, la economía, etc. Fíjense, en el siglo I antes de Cristo estaba Hermes, un representante de esta tradición órfica, de ahí la palabra “hermetismo”, había una secta cerrada, éste era el modelo.

Yo insisto en esto para que vean el cambio gigantesco que se produce. En un determinado momento, en Grecia, o en el mundo griego -Italia, Asia Menor, etc.- empieza a desaparecer este inmanentismo ingenuo y empieza a instalarse solapadamente un inmanentismo reflexivo, de escuela, con un claro contenido religioso. Atención, esto es ni más ni menos que la noche de la cultura griega.

IJG: ¿Esto es lo que se conoce como “el tránsito del mito al *logos*”?

FAL: En realidad el paso del mito al *logos* se da en otro contexto, porque acá, lejos de haber una clara distinción del *logos* y del mito, acá hay un propósito para expresar en términos míticos un *logos* o, al revés, se usa un *logos* para expresar lógicamente algo mítico. Acá todavía no está discernido el mito del *logos*. Este pasaje requiere algo más, requiere un momento crítico, y este momento crítico se da a partir de la sofística. Si no hubiera existido la sofística esto no era la noche, era la noche con tormenta, granizo, tornado... pero los sofistas sí inauguran una cosa nueva que es la crítica. Son los que plantean estas preguntas: ¿por qué hablar del ser?, ¿qué es eso de la verdad?, ¿qué valor tiene hablar de la verdad?, ¿hay algo más que el lenguaje?, etc.

Esa crítica sofística tuvo un consecuencia. Contra lo que los sofistas pretendían que era nihilizar todo el pensamiento, prácticamente toda la cultura, tuvo la consecuencia de exigir la necesidad de fundamentación racional de las principales respuestas u opiniones acerca del mundo, del hombre, de la política. Exigir una

explicación racional, que ellos no la daban, la explicación que daban era una liviana respuesta retórica nihilista.

Y en esa exigencia que se difunde, de justificar, ahí empieza a clarear. Empieza a clarear por los dos grandes faroles, que son Platón y Aristóteles. Esos dos grandes faroles aparecen no sólo como reacción contra la sofística, sino como una respuesta al planteo sofista. Y entonces asumen todo lo anterior, y asumen el problema de Heráclito, y asumen el problema de Parménides, asumen las grandes preguntas, pero asumen también la posición crítica, y la asumen de una manera enteramente diversa, en lugar de asumirlo como una cosa iniciática lo hacen de una manera abierta, como escuela, por lo tanto sujetos a la verificabilidad, a la discusión dialéctica. Cambió absolutamente el modo de pensar, ya no se puede pensar más de otra manera. Ahora todos van a tener de ajustarse a las reglas de la crítica, de la lógica, de la verificabilidad, etc. etc.

El mundo cambió y en este cambio del mundo, en este cambio de normas, emerge la visión de la trascendencia. Y no es casualidad.