

1.2. CIENCIAS FILOSÓFICAS

DEL MITO A LA UTOPIA

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. José Luis Pinillos Díaz *

Que la historia de la razón comienza en Grecia cuando los mitos son desplazados por el *lógos* es una de esas verdades a medias que inducen al error. Todavía hay quien está convencido de que el mito fue tan sólo un estadio evolutivo propio de la infancia de la humanidad, que se superó definitivamente cuando el *lógos*, la palabra que daba razón de las cosas, alcanzó en la Grecia clásica su mayoría de edad. Nada más lejos de la verdad. Los mitos no sólo no han abandonado la mente humana, sino que por el contrario constituyen un elemento esencial de su funcionamiento.

Un mito auténtico no es, por supuesto, la primera fantasía que se le ocurre a cualquiera, ni una cosa, una situación o una persona a la que se atribuyen unas cualidades o una realidad que no tiene. Esta noción vulgar del mito no guarda relación alguna con las leyendas de dioses y de héroes que vivían en un mundo imaginario. Por lo demás, esos fantásticos relatos tampoco eran siempre historias divertidas como las que aliviaban el tiempo de los cortesanos del *Ancien Régime*. Más bien predominaban las escenas en las que la crueldad y el engaño se mostraban en toda su crudeza. Nos guste o no, esos relatos no perecieron con la cultura griega. Han pervivido a lo largo de la historia adaptándose a las circunstancias, hasta que la modernidad provocó en ellos la mutación que originó las utopías. Entre el mito y la utopía media un largo y complejo proceso histórico del que forma parte substancial el *lógos*.

* Sesión del día 10 de junio de 2003.

Cómo fue este proceso en la Grecia ágrafa no lo sabemos, pero sí nos consta que en los textos homéricos (c. siglo VIII a. de C.), los más antiguos de la literatura griega, el vocablo *mythos*, junto con el término *lógos* y en parte también con *épos*, fue el principal nombre para designar lo que nosotros llamamos «palabra». Hasta bastante después de Homero, las diferencias entre *mythos* y *lógos* no se hicieron manifiestas y, aunque terminaron siendo muy fuertes, la actuación de este binomio durante el «milagro griego» fue más un «*pas a deux*», una coreografía de la historia, que un verdadero duelo a muerte.

La *Utopía* fue la mutación del *mythos* que se produjo en la modernidad, fue como su vuelta del revés. Me temo, pues, que no habrá más remedio que hacer un poco de historia para entender lo que pasó.

DEL MITO AL LOGOS

Como se sabe, la expresión *Vom Mythos zu Logos*, que forma ya parte del lenguaje académico, actual fue el título de un conocido libro en el que su autor, Wilhelm Nestle, sostiene que «el *logos*, en su significado fuerte, capacitó al hombre para inventar el vestido, la cocina, la construcción de edificios y de armas, y también para producir la cultura superior en el lenguaje, la religión y el estado». Esta afirmación suena hoy, después de más de medio siglo —el libro se publicó en 1940— suena, digo, un poco rara. En primer lugar, mucho antes de que existiera Grecia, el *Homo sapiens* había descubierto ya los utensilios, las armas, las chozas para guarecerse, el fuego y la cocina. Además, también en el orden de la cultura superior, algunas civilizaciones orientales se habían adelantado a Grecia con obras de arte, poemas, construcciones y códigos admirables que hoy son ya patrimonio de la humanidad. Por lo demás, tampoco en aquella época la mente del hombre funcionaba como hoy. Actualmente, «oír voces», sirva el ejemplo, es un síntoma de esquizofrenia, pero entonces era un privilegio. En aquel tiempo, también la epilepsia era una enfermedad sagrada, luego sólo fue un trastorno del cerebro aunque hoy, como explica Francisco Rubia en *La conexión divina* se la vuelve a poner en conexión con lo sagrado¹.

Julian Jaynes, en *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral*² muestra cómo el yo de los personajes de la *Iliada*, el yo homérico, era un

¹ F. RUBIA, *La conexión con lo divino*, Editorial Crítica, Madrid, 2002.

² J. JAYNES, *The Origin of Consciousness in the Breakdon of the Bicameral Mind*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1976.

campo de fuerzas abierto a las voces de los dioses, de la familia y de la *polis*. Las situaciones conflictivas en que los héroes de la *Iliada* han de tomar partido no se resuelven por una decisión propia, por una decisión que emane de sí mismos, que parta de su propio yo. Pasan sin solución de continuidad de la indecisión a la acción; es decir, en estos casos Homero hace intervenir inmediatamente a una divinidad que orienta el «corazón» del héroe en un sentido donde el «mí mismo», el *Moi*, el *Self*, no aparece más que como un dativo de destino. La idea que tenemos hoy de la conciencia humana y de nuestros procesos mentales no se ajusta, en absoluto, a lo que sucedía en los tiempos arcaicos. Los héroes homéricos oían las voces de los dioses, no sólo en los sueños, y en plena vigilia cumplían sus mandatos. Hacia el final de la guerra de Troya, Aquiles echa en cara a Agamenón que le haya robado su amante, pero el rey le contesta muy tranquilo que la culpa no es suya, sino de Zeus: «¿Porque qué iba a hacer yo si los dioses se salen siempre con la suya?» Jaynes se pregunta entonces cuál es la psicología de los héroes de *La Iliada* y concluye que los héroes homéricos no tienen *ego*, o tal vez lo que que tenían era un *ego* vicario, un *ego* que hacía las veces del de otros.

Homero cuenta en *La Odisea* que, en un simposio que se celebraba en el palacio de Odiseo (Ulises), un cantautor de la época llamado Phemio está interpretando una canción que narra el desastroso regreso de los aqueos después de la guerra de Troya. Penélope, la mujer de Ulises, ruega a Phemio que cambie de tema porque su marido aún no ha vuelto y la canción la entristece. Telémaco ordena entonces a su madre que se retire a sus habitaciones y, acto seguido, dice a sus invitados que «contar mitos (*mythois*) es cosa de hombres, sobre todo de aquellos con autoridad, como es su caso». En otra ocasión, Homero insiste en el asunto y cuenta que el caballero Néstor, después de escuchar a Diomedes, un héroe de la guerra de Troya, toma la palabra y afirma que ese hombre es el mejor de todos y que «jamás un aqueo criticará sus palabras». Néstor era un poco exagerado en sus juicios, pero de todos modos parece que en la Grecia arcaica no estaba bien visto cuestionar las «palabras» («*mythois*») de las autoridades.

En este sentido, uno se pregunta si el hecho de que Hesíodo (autor de una *Teogonía* y de un poema, *Los trabajos y los días*, sobre el mito del eterno retorno), no empleara apenas el vocablo *mythos* fuera tal vez una manera prudente de criticarlo. A diferencia de *mythéin*, el verbo *légein*, además de «hablar» significaba ya en *La Iliada* y en *La Odisea* «recoger», «seleccionar», «escoger», «contar, enumerar», pese a lo cual hasta el siglo vi *mythos* y *lógos* se siguieron empleando prácticamente como sinónimos, de forma indistinta. Es ya en el siglo vi a. de C., cuando Pitágoras y Heráclito atribuyen al *lógos* unas funciones que no poseían los mitos, y al siglo siguiente autores como Píndaro, Aristófanes y, en especial, Herodoto y Tucídides

abiertamente dicen que los mitos son «historias falsas» de las que un historiador no puede fiarse. Es sólo bien entrado el siglo V cuando el camino del mito al logos queda realmente despejado. *Mythéin* era ya contar cosas, mientras el verbo *légein* decía lo que eran, daba razón de ellas. Los mitos se dejaban llevar de la imaginación y el sentimiento. Por el contrario, el rigor y la voluntad de verdad pertenecían al *lógos*. Zubiri apuntó alguna vez que, aunque el *lógos* acaparó todos honores, en realidad decía lo que pensaba el *noûs*.

En la Grecia clásica la formación del hombre, la *paideia*, giró en torno a la convicción de que el *lógos* era capaz de moldear el alma humana de muchas maneras, pero es menester subrayar que esa convicción fue una conquista que tardó en abrirse paso. Bruno Schnell demostró cumplidamente³ que un yo capaz de distinguir claramente lo objetivo de lo subjetivo y de decidir racionalmente por sí mismo, por su cuenta y riesgo, fue un logro tardío y difícil. Al principio, eran los dioses, la familia y la ciudad los que determinaban los pensamientos y la conducta de los individuos, tal como atestigua la tragedia griega.

En un notable artículo sobre *La conscience de soi dans la tragédie grecque*⁴, Suzanne Saïd señala que, a diferencia del teatro de Eurípides, las tragedias de Esquilo y de Sófocles presentan todavía una huella muy marcada del pensamiento arcaico. La autora analiza la relación del héroe trágico con sus actos y con su linaje. La lucha de un naciente impulso interior contra el medio se paga con la muerte. En todas las tragedias de Esquilo (525-456) hay un mismo esquema de la acción del héroe que desemboca en un *impasse*. En la tragedia de su nombre, Agamenón se enfrenta con un dilema: no hay partido que tome, que no sea fatal. O sacrifica a su hijo, o falta a la alianza y se convierte en desertor. Hay siempre una irresistible presión exterior que aboca a la tragedia. Pero aunque el paso de la indecisión a la resolución fuese el resultado de la presión que ejercen sobre el héroe fuerzas ajenas inevitables, la fatalidad, la *ananke*, tropezó finalmente con la resistencia del hombre. Prometeo fue el símbolo de la autonomía humana.

En seis de las siete obras que se conservan de Sófocles (494-406), el héroe queda atrapado en los cuernos de un trágico dilema: morir o renegar de sí mismo. En todos los casos, el héroe rechaza el compromiso; no cede y acepta la muerte por fidelidad a su propia imagen. *Ajax*, rechaza incluso la cooperación divina y pre-

³ B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, Classum Verlag 1948, traducc. inglesa, Harvard, 1953.

⁴ S. SAÏD, en ROBERT ELLRODT (ed.), *Genèse de la conscience moderne*, Presses Universitaires de France, París, 1983.

fiere batirse en solitario para afirmar su autonomía cara a los dioses. El yo de Ajax ha dejado de ser ya un campo de fuerzas abierto, en el que la divinidad puede actuar a su antojo: el héroe marcha por su propio pie hacia la muerte para salvar su identidad. La conducta de la heroína *Antígona* reproduce la de Ajax. Antígona desciende al Hades por virtud de una ley que emana del fondo de su ser; lo hace por sí misma, por virtud de su autonomía. Antígona muere por pensar aparte.

Junto con el de Prometeo, el caso de Antígona representa el nacimiento de una razón claramente autónoma, que surge por virtud del acto de un sujeto, en contra de las presiones del mundo exterior. El *lógos* percibe lo que son las cosas, pero al trasluz de lo que pueden ser. El hombre es ya consciente de que no tiene por qué aceptar sin más el orden establecido; el *lógos* le capacita para sustituirlo por un orden nuevo engendrado por sí mismo. El mito reposa sobre un origen que se pierde en la noche de los tiempos, pero que es su fundamento. Por eso, para que los orígenes no se desvanezcan, el hombre arcaico ha de imaginárselos, o repetir lo que la tradición le dice y cantar y contar mitos. Lo propio del *lógos* es, en cambio, el proyecto, un futuro idealizado o una acción intencional cuyos resultados serán de algún modo contrastables. De los orígenes del mito no quedan huellas, nadie estuvo allí para contarlos y, por eso, vaticinó Jenófanes que «ningún hombre conocería jamás la verdad sobre los dioses». Para cuando Homero escribió *La Ilíada* y *La Odisea* hacía ya cinco siglos que había terminado la guerra de Troya y que el pueblo griego celebraba su victoria con canciones, bailes, relatos y poemas que se transmitían oralmente de generación en generación.

Basándose, pues, en una dilatada tradición oral, sometida por tanto a posibles olvidos y deformaciones, y quizá con el apoyo de algún documento que luego se ha perdido, Homero construyó una historia legendaria donde probablemente la escritura habría introducido algunos cambios. La presión crítica del *lógos* sobre el *mythos* se acusa ya, como hemos visto, en la arquitectónica del yo, en la evolución de la tragedia griega, y luego en Aristófanes.

Obviamente, la Grecia «arcaica» no disponía de un pensamiento crítico: dividía los mitos en buenos o malos, de acuerdo con un juicio global sobre la religiosidad y la moral de sus contenidos. Fue en los «simposios», esos lugares de encuentro, debate y convivencia que tanto contribuyeron al desarrollo de la personalidad individual de los helenos, donde una analítica social, de ajuste fino, sustituyó paulatinamente a la dicotomía que simplemente dividía los mitos en buenos o malos. Los simposios se celebraban bajo la advocación de una deidad y, en ellos, los cantautores de la época (*aoides*), que tenían prohibido intervenir en las conversaciones de los invitados, interpretaban piezas de unos repertorios en los que tam-

poco estaban autorizados a introducir variaciones. La realidad era, sin embargo, que en los simposios los manjares y los vinos —aunque purificados con agua— animaban a los comensales a fraternizar y hablar con entusiasmo de sus cosas. No había expertos capaces de evaluar técnicamente lo que ocurría, pero no por ello los comensales se abstenían de expresar sus opiniones sobre los himnos que se habían cantado durante la fiesta o sobre otros asuntos. Grupos de viejos militares aprovechaban la ocasión para recordar sus hazañas y exaltar la figura de los grandes héroes de la patria, pero también se cambiaban impresiones sobre los problemas políticos de la ciudad y sobre todo lo divino y lo humano. A la hora de expresar sus opiniones la gente empleaba el verbo *prépei*, «ser adecuado», «correcto», para alabar o señalar lo que más había gustado, o viceversa, lo que no había gustado. En la poesía de aquel tiempo, ese verbo incluía la mención de muchas divinidades, pero no de una principal que las representara a todas. Por ello el verbo en cuestión era un buen indicador de las preferencias sociales de las elites, según las circunstancias, naturaleza y lugares de las reuniones en que se hubiera empleado. De hecho, los poemas que los grandes vates de la época, por ejemplo Jenófanes, escribieron para algunos simposios han servido para determinar el momento en que los términos *mythos* y *lógos* dejaron de significar lo mismo.

En suma, los mitos terminaron juzgándose más por razones sociales que teológicas. Las elites griegas elaboraron criterios para definir «lo apropiado» puntualmente, a su modo, unas veces en términos funcionales, otras en términos estéticos, sociales o formales, pero independientes del criterio moral o religioso. Se consideraba, por ejemplo, «apropiado» que la coherencia y la armonía de las partes de una historia se asemejaran a las proporciones de los miembros del cuerpo humano. Se tenía asimismo en cuenta la *hiponoia*, esto es, la posibilidad de que una palabra, una frase o una historia ocultara un mensaje diferente del que en apariencia parecía transmitir. El éxito, la desmesura y muchos otros aspectos de la vida humana eran asimismo objeto de análisis muy finos, que terminaron por constituir un aparato crítico social independiente de la religión y, en general, más atenido a la innovación y a la eficacia que a la tradición y los orígenes.

Por supuesto, la acción crítica y pedagógica del *logos* fue un factor definitivo para el desarrollo de la cultura griega, y un elemento propulsor de avances de todo tipo: «Los dioses, hizo notar Jenófanes, no desvelaron todo a los mortales desde el principio, y son éstos los que buscan y con el tiempo descubren lo mejor». Asimismo son bien elocuentes algunos de los textos del *Corpus Hippocraticum*, como uno que puede leerse en *De prisca medicina*, que podía muy bien haber sido escrito por Fontenelle o por algún enciclopedista del Siglo de las Luces:

«Descubrir cosas nuevas o rematar las investigaciones que aún no se han concluido, es la ambición y la tarea del *lógos*».

Grande es también la alabanza de lo nuevo que hace Tucídides en un pasaje de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, que relata cómo un enviado corintio dice a los espartanos que sus técnicas están anticuadas en comparación con las de sus enemigos:

«Porque así como a la ciudad que tiene quietud y seguridad le conviene no mudar las leyes y costumbres antiguas, así también a la ciudad que es apremiada y maltratada por otras le conviene inventar cosas nuevas para defenderse, y esta es la razón por la que los atenienses, a causa de la mucha experiencia que tienen en estos asuntos, procuran siempre inventar novedades».

La cuestión es que decir esto no le impediría a Tucídides hacer de un personaje mitológico una figura tan real como Pericles. Esta es la cuestión. Es cierto que a medida que el *lógos* gana terreno el mito retrocede, pero también es verdad que la sombra del mito jamás llega a desaparecer del todo en Grecia: ni siquiera en Demócrito faltan algunas frases que implican un rescoldo del respeto que el griego sentía ante los dioses.

En un notable estudio de Sophie Gotteland sobre los mitos en el discurso político de la Atenas clásica ⁵, se demuestra también cómo los oradores buscaban siempre en sus discursos el apoyo de los mitos. Unos, haciendo uso del núcleo de verdad que hubiera en ellos, y otros pensando en el efecto retórico que podrían producir en la audiencia. Sólo Pericles parece que dejó de utilizar este recurso cuando su prudencia política se lo aconsejó.

En definitiva, la cuestión de fondo es que, desde los tiempos más remotos, la actividad cognoscitiva humana se orientó en dos direcciones. Una, hacia la verdad de los juicios particulares sobre cosas concretas y verificables, es decir, en la dirección de los conocimientos prácticos, más tarde científicos y tecnológicos. Y otra, en busca de respuestas a cuestiones últimas, a problemas que la razón del hombre primitivo no podía resolver (ni la del hombre actual tampoco), pero que le angustiaban el alma y excitaban su imaginación. El ulular del viento en las noches solitarias, las figuras que aparecían en los sueños, o las fuerzas desatadas de la naturaleza las tomaba el hombre primitivo por seres incorpóreos como el aire o la noche, que eran peligrosos. Para aquellos seres indefensos, la aparición de los

⁵ SOPHIE GOTTELAND, *Mythe et rhétorique*, París, Les Belles Lettres, 2001.

muestrados en los sueños o las alucinaciones eran una prueba de que el alma, la *psykhé* (un sonido onomatopéyico semejante al aliento) perduraba más allá de la muerte, en las frías sombras de los muertos que vagaban por el Hades.

Cuando el hombre occidental empezó a dominar la naturaleza con la ciencia y la tecnología, empezó también a sentir menos «temor reverencial» (*Ehrfurcht*) por lo sagrado. Luego, la civilización industrial se encargó de irle alejando de la naturaleza y de fomentar en él la soberbia de la vida, una desmesura que los griegos llamaban *hybris* y anulaba cualquier virtud que se tuviera. De otra parte, el *kairos*, o sea, el don de la oportunidad, era una condición *sui generis* del éxito, tan evanescente que excedía de la voluntad humana y requería la ayuda divina. De todo ha ido alejándose poco a poco —ahora no tan poco a poco— la humanidad. A este distanciamiento de lo divino, más que el *lógos* ha contribuido la razón instrumental moderna.

Las explicaciones que las ciencias sociales han dado del mito no son, a mi juicio, demasiado convincentes. Han demostrado algo tan obvio como que los mitos no cumplen los requisitos propios del conocimiento científico, en lugar de preguntarse por qué a pesar de ello los mitos persisten hasta en los países más desarrollados. No se trata, pues, de demostrar que sean irracionales, sino de explicar el cometido que desempeñan en la actividad mental del ser humano. Schelling señaló que lo que mueve el proceso mitológico son fuerzas que surgen en el interior de la conciencia; o sea, que el mito es un proceso subjetivo, de dentro afuera (*von innen heraus*). En 1914, también Ortega y Gasset advirtió que los *parvenues* de la modernidad «no caen en la cuenta de que la imagen fantástica del mito desempeña una función interna sin la cual la vida psíquica se detendría paralítica. El mito no encuentra en el mundo externo su objeto adecuado. Pero, en cambio, suscita en nosotros las corrientes inducidas de los sentimientos que nutren el pulso vital, mantienen a flote nuestro afán de vivir y aumentan la tensión de los más profundos resortes biológicos». Ortega puso efectivamente el dedo en la llaga, aunque no añadió que sin el concurso de una razón equilibrada, de un *lógos* o mejor de una *Vernunft*, todos esos resortes biológicos profundos podían precipitar al hombre por la pendiente de un desenfrenado vitalismo. Hay un admirable pasaje de *La República* en que Adeimando solicita de Sócrates ciertas precisiones sobre lo que hoy llamaríamos inconsciente: «Me refiero, le responde Sócrates, a aquellos apetitos que se despiertan cuando la razón y lo humano del hombre están dormidos y se despierta la bestia salvaje que habita en nuestro interior y se lanza a satisfacer sus deseos. Entonces no hay locura o crimen por inconcebibles que sean... que ese hombre no sea capaz de hacer».

Pues bien, el siglo xx, con su desoladora herencia de millones de muertos a mano airada (Hobsbawm habla de doscientos millones y las estimaciones conservadores dice que sólo fueron cien) ha dado al mundo un macabro testimonio del horror que puede provocar un mito cuando duerme la razón. Una razón cabal, que es mucho más que cálculo, que no olvida la mora, es sensible a la belleza y posee la facultad de juzgar. Pero justamente a juzgar por lo que ha sucedido hasta ahora, no parece que el siglo xxi haya aprendido la lección. ¿Qué maleficio, o simplemente qué error es lo que lo ha impedido?

EL LOGOS, LA RAZÓN Y LA NUEVA CIENCIA

La acción crítica del *lógos* sobre el mito se manifiesta en dos figuras importantes de la filosofía del siglo vi a. de C., Pitágoras y Heráclito, anteriores a Píndaro, Herodoto o Tucídides que ya declaran abiertamente que los mitos son historias falsas de las que no se puede uno fiar. Pitágoras es, que yo sepa, quien emplea por primera vez el término *lógos* en un sentido técnico, como doctrina de una «filosofía» geométrica, en la cual las investigaciones acústicas desempeñaban, como es sabido, un papel importante. Los pitagóricos lograron demostrar, en efecto, que el tono que da la cuerda de un instrumento musical depende de su longitud, de tal forma que si se mantiene la *proporción numérica* en los cambios de longitud de la cuerda, aunque varíe la altura del sonido se obtiene siempre la misma nota.

No obstante, va a ser de la mano de un filósofo contemporáneo de Pitágoras, Heráclito de Éfeso, como el *lógos* levante su vuelo hacia la fama. La figura de Heráclito «el oscuro» sigue siendo discutida hoy. Hay quien le reprocha su falta de claridad, olvidando quizás que la auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta (*physis krýpteszai phylei*) y que «quien no espera lo inesperado no llegará a encontrarlo». Es cierto que aunque Heráclito sea quien plantee la teoría de Pitágoras en unos términos que son ya cosmológicos, su planteamiento es menos preciso, en el sentido de que no maneja, o no los maneja con destreza, términos como «medida», «cálculo» o «proporción numérica» que serían obligados a la hora de explicar con precisión cómo es posible que, dada la inmensa variedad de sus partes, pueda el universo concordar consigo mismo. Heráclito da razón filosófica de esta «concordia», alegando que el equilibrio total del cosmos no podría mantenerse si el cambio en una dirección no comportase otro equivalente en la dirección opuesta. Todas las cosas sobreviven por la discordia y la necesidad. Los cambios entre el mar y la tierra se equilibran mutuamente. La tierra se desparrama en el mar y el mar lo hace sobre la tierra, de tal modo que a la postre la tierra y el mar conservan su proporcionalidad. Y lo mismo acontece con el calor y el frío y con todo lo

demás. El universo es posible porque el *lógos* —en este caso el *lógos* está por proporción— es la regla de la medida en el cambio inherente al mundo, y esta regla permanece constante en todos los casos.

No obstante, a la postre Heráclito concluye que «todas las leyes humanas, se alimentan de una fuerza divina y tan poderosa (el fuego) que las domina a todas y prevalece sobre todas». Lo cual supone que en el fondo su postura es más metafísica que científica. Sin embargo, Kirk, Raven y Schofield, en su espléndida monografía sobre *Los filósofos presocráticos*⁶ sugieren que, aunque la fuerza que domina todas las leyes humanas fuera el fuego, tal vez la proporción debería entenderse como la fórmula unificadora de disposición de todas las cosas a que alude el filósofo de Efeso. Para Heráclito, afirman estos autores, la discordia o la guerra que define como padre y rey de todas las cosas, es una metáfora que expresa el dominio del cambio en el mundo, pero a la vez, la concordia de todos sus elementos. Lo cual, por otra parte, resulta que a lo que más se parece es a lo que apuntaría Descartes veinte siglos después en el *Discurso del método* y en las *Reglas para la dirección del espíritu*, dos obras clave en las que hace del concepto matemático de *proporción* el fundamento de una *mathesis universalis*, independiente de sus contenidos y sin la cual ningún conocimiento científico es posible.

Ahora bien, la diferencia que hay entre el saber de Heráclito y la ciencia de los nuevos filósofos del siglo xvii como Galileo y Descartes es que ellos hacen uso de un lenguaje matemático que Demócrito no poseía, entre otros motivos porque en Grecia la palabra *lógos* se usaba mucho menos en sentido matemático que *ratio*, la palabra latina con que Cicerón o quien fuese tradujo la voz *lógos*. La carencia de soporte matemático en el lenguaje de Heráclito tenía, por decirlo así, una causa estructural. Jean-Pierre Vernant, en *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*⁷, hace notar muy oportunamente que en Grecia faltó siempre la conexión entre la matemática y la física, entre el cálculo y la experiencia, y que la naturaleza representaba, como señaló Koyré, el dominio de lo «poco más o menos», «*le monde de l'à-peu-près*». O sea, un mundo al cual no le iba la medida exacta, un punto de vista que por cierto también se encuentra en Aristóteles. Eso explica también que para referirse al orden político, al concepto de la justa medida (*mêtron*), incluso los mismos pitagóricos utilizaran el nombre de la diosa «Concordia» (*Omónoia*) como un sucedáneo del concepto de proporción numérica que, según ellos, regulaba la armonización de los contrarios. «Analogía» era la palabra que significaba «propor-

⁶ G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (segunda edición ampliada), Editorial Gredos, Madrid, 1987.

⁷ J. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Editorial Ariel, Barcelona, 1983.

ción matemática», pero asimismo «simetría», «armonía» o *lógos*, que era un comodín para casos de apuro. En la Grecia clásica no había un lenguaje matemático fuerte.

Por lo demás, esta falta de conexión entre la matemática y la física que padeció la Grecia clásica (no la Alejandría de los siglos III y II a. de C.) podría explicar que aun cuando en Heráclito el sentido técnico de *lógos* estuviera relacionado con el significado general de «medida», «cálculo» o «proporción», sin embargo el manejo de estos términos estuviera fuera de su alcance. Aquellos locuaces mediterráneos, ha dicho Ortega, necesitaban de la charla y la disputa: «No es un azar que la palabra más prestigiosa en Grecia fuese la palabra “palabra”: el *logos*, el habla. La ciencia suprema que descubrieron fue la llamada “dialéctica”, y cuando una divinidad semítica conquista sus corazones, lo más alto que sabe decir es que era el *logos*, el verbo hecho carne»⁸. La observación de Ortega, una de las muchas intuiciones que intercala en sus ensayos y luego deja caer en el olvido, es aguda y en el fondo está diciendo que la idea de razón que se concibió en la Grecia clásica era de índole dialéctica, y no científica *stricto sensu*. La razón científica *avant la lettre*, que utilizaba ya el lenguaje matemático, fue el fruto de un segundo milagro helénico, esto es, de un milagro que tuvo lugar siglos después de que Demócrito concibiera su filosofía, esto es, en Alejandría, durante los siglos III y II a. de C., en el helenismo. La concepción de esta nueva ciencia se fraguó con el método postulacional de Euclides, con el *méthodos* entendido como doctrina o campo de investigación, que es como llamaba Arquímedes a su propia física experimental y, por supuesto, con el método hipotético-deductivo y el lenguaje matemático que empleó el astrónomo Aristarco de Samos para articular sus observaciones y anticiparse en veinte siglos a Copérnico y a la teoría heliocéntrica de Galileo. Esta nueva concepción de la razón científica decayó por la falta de aplicaciones técnicas y otras razones que no hacen al caso, pero se recuperó en el siglo XIII de la mano de algunos textos griegos, fue asumida por los calculistas de la Escuela de Oxford, y también por algunos miembros de la Universidad de París y desembocó finalmente en la *nuova scientia* del siglo XVII. Tendremos que explicar ahora cómo y por qué esta nueva ciencia provocó la ruptura definitiva entre las humanidades y la ciencia moderna, y redujo la razón científica a puro cálculo.

Con el fin de lograr un conocimiento objetivo del mundo físico, Galileo no se anduvo por las ramas: cortó por lo sano y arrojó al cesto de los papeles todo aquello que pudiera sonar a subjetivo. Concretamente, Galileo tuvo en cuenta el principio de inercia, aún no establecido del todo y, en consecuencia, prescindió en su mecánica de las facultades del alma y de sus operaciones propias, es decir, de

⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, II, pág. 331.

toda espontaneidad dinámica. Borró asimismo del vocabulario de la física todos los términos sospechosos de albergar una brizna de subjetividad, como la conciencia, la introspección, las cualidades secundarias, los sentimientos, los propósitos y juicios de valor (sin los que no hay acto moral posible) y definió la realidad física en términos de fenómenos naturales públicamente observables, susceptibles de medida, de ser expresados en lenguaje matemático y de ser tratado experimentalmente, subsumiéndolos en la categoría de causalidad eficiente, o sea, inscribiéndolos en el curso de una necesidad causal, incompatible con la espontaneidad creadora del ser humano. Galileo vetó asimismo el uso científico de conceptos mentales como la intencionalidad (de los cuales depende el proyecto humano), rechazó la categoría de finalidad en aras de una causalidad exclusivamente eficiente (incompatible con la libertad y la iniciativa humanas); prohibió los juicios de valor, sus conceptos de espacio y tiempo eran absolutos y su noción del movimiento se redujo a la traslación en el espacio. En suma, la mecánica de Galileo fue atomista; los individuos dejaron de ser sustancias, para convertirse en coaliciones de átomos carentes de identidad y dinamismo propios en su ciencia determinista, y no quedó lugar para la libertad ni para la sorpresa que poblaban el mundo imaginario del Renacimiento.

Por supuesto, de no ser por este drástico determinismo no habría habido física moderna. Sólo que ello no implica en buena lógica afirmar que la razón es pura *ratio*, puro cálculo. Poco a poco, sin embargo, la *ratio*, la razón científica, ha acabado por funcionar en el mundo moderno como la razón sin más, como la razón de uso, cuando en rigor no es sino su porción instrumental. Amparándose en ese equívoco es como Richard Rorty se ha permitido el destello filosófico de proclamar, con gran éxito de crítica y público, que hablar de razón científica es un pleonismo, ya que la única razón que existe es la científica. El error filosófico es de bulto, pero se trata de un uso social establecido de hecho, que por el momento, hasta que se toquen las consecuencias, cada vez se extiende más. La nueva ciencia fue sin duda el instrumento *princeps* de la modernidad que permitió a la civilización occidental aventajar al resto del mundo y su importancia es tal, tanto en lo bueno como en lo malo, que excede de toda ponderación.

A diferencia de la *episteme aristotélica*, que era una ciencia filosófica que se ocupaba de la esencia de las cosas, la *nuova scienza* fue como había intuido Bacon, una ciencia poderosa que, en poco más de un siglo, «convirtió», por decirlo así, la Cristiandad en una sociedad secular más preocupada por el progreso de la vida en este mundo que por disfrutar de la gloria eterna⁹. Lo cual, por supues-

⁹ Sobre este tema, el profesor Rauhut pronunció en Jena, el año 1951, una conferencia importante.

to no nos exige de la obligación de recordar que la *ratio* no cubre todos los campos semánticos de la palabra *logos*, ni todas las dimensiones y funciones propias de la razón humana. La *ratio* acentúa bastante más que el *lógos* la dimensión del cálculo, que es sin duda importante, pero no tanto que justifique la eliminación de otras funciones, como por ejemplo, la razón moral y la facultad de juzgar.

En suma, lo que he pretendido decir con esta larga perorata es que, al traducir *logos* por *ratio*, los latinos contribuyeron sin proponérselo a la reducción que el cientificismo ha hecho de la idea de razón, al dejar fuera de juego a sus demás funciones y reducirla a una sola, la del cálculo, que es a la postre la que ha terminado por alzarse con el santo y la limosna en la modernidad. Poco a poco, la *ratio*, la razón científica, ha acabado por funcionar en el mundo moderno como la razón sin más, como la razón de uso, cuando en rigor no es sino su porción instrumental. Richard Rorty ha echado leña al fuego declarando, con gran éxito de crítica y público, que hablar de razón científica es un pleonismo, ya que la única razón que existe es la científica. El error es de bulto, aunque por otra parte es cierto que se trata de un uso que corre de par con el cientificismo que se ha adueñado del mundo.

Sí, es cierto que de la mano de esa ciencia mecanicista la humanidad ha cosechado bienes sin cuento, pero también tremendos males. El hombre moderno tiene su mirada puesta en el futuro, porque cree que lo nuevo es mejor. Yo he de confesar que cuando oigo que en la sociedad del conocimiento ya no hay mitos, pienso que la humanidad progresa, pero no mejora.

Los mitos no han desaparecido jamás de la imaginación del hombre, aunque a lo largo de la historia se hayan adaptado a las circunstancias o hayan sufrido mutaciones. En la filosofía grecolatina continuaron comentándose los mitos hasta el siglo vi de la era cristiana, en los escritos de Simplicio. Y como ha demostrado Jean Seznec en *The Survival of the Pagan Gods*¹⁰,

«lejos de haber experimentado una *rinascita* en la Italia del siglo xv, la antigüedad pagana permaneció viva en el seno del pensamiento y del arte de la Edad Media. Incluso sus dioses no tuvieron que ser vueltos a la vida porque nunca habían desaparecido de la memoria o de la imaginación del hombre».

No fue por azar, pues, por lo que el evangelio de San Juan comienza proclamando que en el principio fue la Palabra, el *Logos*. El mito encontró buen aco-

¹⁰ J. SEZNEC, *The Survival of the Pagan Gods*, primera edición en francés, 1940, publicada en Londres, traducción inglesa, en Harper Torchbook, Nueva York, 1961.

modo en la Edad Media; se renovó en el Renacimiento, floreció en la época romántica y lo cultivaron con esmero poetas contemporáneos como Rainer María Rilke, excepto que, en pleno siglo xx, un feroz mito racial surgió de las entrañas de una de las naciones más cultas de la tierra, y por lo llevamos visto no faltan motivos para imaginar que en el siglo xxi pueda suceder algo que se le parezca. Ahora es cuando las sociedades avanzadas comienzan a preguntarse si la carrera del progreso no estará provocando unos riesgos sin fronteras, de los que, a última hora, no sean capaces de librarse. Ahora es cuando se entiende por qué los artistas, escritores y hombres de ciencia hace tiempo que en lugar de crear utopías optimistas como las de Moro, Campanella o Bacon, se pasaron a la acera de las distopías, es decir, de las utopías críticas como *El mundo feliz* de Huxley, *La granja de los animales* y 1984 de Orwell o la angustiosa *Walden II* del autor de *Más allá de la Libertad* Burrus Frederic Skinner (del griego, *ou tópos*, lugar que no existe).

Las infidelidades, mentiras, traiciones y atrocidades de los dioses del Olimpo son incontables y no constituyen un espectáculo muy estimulante, aunque quizá el *rationale* del asunto sea un mensaje sobre el cual la raza humana debería meditar. *Sublime terrorífico* llamó Lyotard a la monstruosa matanza que tuvo lugar en el siglo xx, pero no se ve claro que el siglo xxi haya aprendido la lección. La brutalidad sigue campando por sus respetos y cuenta, esto es lo peor, con medios de destrucción cada vez más poderosos, que traspasan las fronteras.

Los mitos pueden ser una fuente de conocimientos valiosos para el hombre, pero su descrédito y su apartamiento de la razón que gobierna el mundo perjudica gravemente a la humanidad, sobre todo a la más desasistida. El mito no es un atavismo de la civilización. El verdadero error consiste en que, para sobrevivir, el hombre moderno haya de atenerse en su conducta tan sólo al entendimiento y a una razón despojada de su razón de ser. El Conde de Södermöre, Canciller de Suecia en la guerra de los treinta años, le dijo a su hijo: *Nescis, mi fili, quantilla rationes mundus regatur*. No sabes, hijo mío, con cuán poca razón se gobierna el mundo. La verdad es que seguimos como en la guerra de los treinta años: sigue siendo poca la razón que gobierne el mundo, no estamos hoy mucho mejor que entonces.

Werner Heisenberg ha escrito unas penetrantes páginas¹¹ en las que explica cómo el deseo de delinear una imagen del mundo lo más exacta posible, eliminando los errores subjetivos que podían producirse a causa de las ilusiones de nuestros sentidos o de las imprecisiones de nuestra percepción, nos alejó cada vez

¹¹ *Los nuevos caminos de la ciencia*, Editorial Norte y Sur, Madrid, 1962.

más de la naturaleza viva. Este volver la espalda al mundo dado de forma directa por los sentidos, así como la división de la realidad en distintas parcelas «han ido seguidos por una gran disgregación de la vida del espíritu que, al alejarnos de la naturaleza viva nos encamina hacia un espacio sin aire en el que la vida ya no es posible».

EPÍLOGO SOBRE LA UTOPIA

Por supuesto, es mucho lo que ha quedado por decir. Como en el queso de Gruyère, hay más agujeros que alimento. Por ejemplo, nos hemos saltado el penoso episodio de la marginación de la idea de razón en la psicología científica. Con la utopía va a pasar lo mismo o más, porque también tiene una historia complicada, para la que ya no hay tiempo ni espacio disponibles¹² y porque a la postre, el propósito de estas páginas era explicar cómo se pasa del mito a la utopía. Nos limitaremos, por tanto, a hacer unas observaciones sobre la mutación del mito que ha conducido a la utopía.

En *Ideología y utopía*, Karl Mannheim ya explicó hace tiempo, en 1936, que hay ideas ya superadas, como estrellas muertas de las que todavía se recibe la luz: son las ideas que manejan las *ideologías*. Otras, en cambio, como las estrellas de las que aún no nos llega la luz, son prematuras: son las ideas que componen la utopía. La utopía, insisto, es un mito vuelto del revés. El fundamento del mito se halla en unos orígenes imaginarios, porque ni había testigos ni quedan huellas de lo que pasó, mientras el punto de apoyo de la utopía es un futuro del que tampoco nadie puede estar seguro, porque del porvenir no hay conocimiento cierto sino cuando ya ha venido. Y por si fuera poco, la palabra *utopía* (del griego, *ou*, no, y *tópos*, lugar) significa literalmente «ningún lugar», es decir, algo que acontece en ningún lugar, *nowhere*. Algo tan difícil de entender como la idea de progreso indefinido. En definitiva, según esta teoría, la mirada del hombre moderno está muy pendiente del futuro; percibe las cosas tal como aparecen, pero al trasluz de lo que podrían llegar a ser: lo suyo es el proyecto. Y así como el mito tiene su fundamento en unos orígenes imaginarios, porque no hay testigos ni huellas del comienzo, a última hora, la utopía es un proyecto límite, cuya validez pende de su realización en un futuro que no se puede conocer hasta que ha dejado de serlo, que carece de lugar (*où τόπος*) para su realización. La historia de todos los pueblos empieza por los mitos; hay quien dice que la historia la dirige un mito originario, y no al revés, no es la historia la que engendra el mito. El hombre arcaico estaba más pen-

¹² J. SERVIER, *Histoire de l'utopie*, París, Gallimard, 1967.

diente del pasado; también habría percibido las cosas como aparecen, pero al trasluz de sus orígenes. Lo suyo habría sido más bien la tradición, el apego al fundamento. La utopía, en cambio tiene la mirada puesta en el futuro y no mira hacia atrás.

En fin, termino. El sueño de la razón produce monstruos, pero el silencio de la imaginación deseca el pensamiento. Axel Gustavson Oxentierna, Conde de Södermode y Canciller de Suecia durante la guerra de los treinta años, ya viejo dijo a su hijo: *Nescis, mi fili, quantilla rationes mundus regatur*. No sabes, hijo mío, con cuán poca razón se gobierna el mundo. O sea, que la humanidad progresa, pero no mejora.