

Giorgio Colli

**EL NACIMIENTO DE
LA FILOSOFÍA**

Índice

1. La locura es la fuente de la sabiduría
2. La señora del laberinto
3. El dios de la adivinación
4. El desafío del enigma
5. El «pathos» de lo oculto
6. Misticismo y dialéctica
7. La razón destructiva
8. Agonismo y retórica
9. Filosofía como literatura

1. La locura es la fuente de la sabiduría

*...el rey del templo,
Apolo el avieso,
capta la visión
a través del más directo
de los confidentes, la mirada
que conoce todas las cosas.
Las mentiras no las aprehende,
ni dios ni hombre le engaña
con obras ni con designios.*

Los orígenes de la filosofía griega y, por tanto, de todo el pensamiento occidental, son misteriosos. Según la tradición erudita, la filosofía nace con Tales y Anaximandro: en el siglo XIX se buscaron sus orígenes más remotos en fabulosos contactos con las culturas orientales, con el pensamiento egipcio y con el indio. Nada pudo comprobarse por esa vía y hubo que contentarse con establecer analogías y paralelismos. En realidad, la época de los orígenes de la filosofía griega está mucho más próxima a nosotros. Platón llama «filosofía», amor a la sabiduría, a su propia investigación, a su actividad educativa, ligada a una expresión escrita, a la forma literaria del diálogo. Y Platón contempla con veneración el pasado, un mundo en el que habían existido de verdad los «sabios». Por otra parte, la filosofía posterior, nuestra filosofía, no es más que una continuación, un desarrollo de la forma literaria introducida por Platón; y, sin embargo, esta última surge como un fenómeno de decadencia, ya que el «amor a la sabiduría» es inferior a la «sabiduría». En efecto, amor a la sabiduría no significaba, para Platón, aspiración a algo nunca alcanzado, sino tendencia a recuperar aquello que ya se había realizado y vivido.

Así, pues, no hubo un desarrollo continuo, homogéneo, entre sabiduría y filosofía. Lo que hace surgir esta última es una reforma expresiva, fue la intervención de una nueva forma literaria, de un filtro a través del cual quedo condicionado el conocimiento de todo lo anterior. La tradición, en gran parte oral, de la sabiduría, ya oscura y avara por la lejanía de los tiempos, ya evanescente y tenue por obra del propio Platón, resulta así a nuestros ojos falsificada también por la

inserción de la literatura filosófica. Por otro lado, la extensión temporal de aquella era de la sabiduría es bastante incierta: abarca la época llamada presocrática, o sea los siglos VI y V a. de C., pero su origen más remoto se nos escapa. Tenemos que recurrir a la más arcaica tradición de la poesía y de la religión griegas, pero la interpretación de los datos tiene por fuerza que ser filosófica. Hay que configurar, ya sea de manera hipotética, una interpretación del tipo de la sugerida por Nietzsche para explicar el origen de la tragedia. Cuando un gran fenómeno ofrece suficiente documentación histórica sólo en su parte final, no queda otra solución que intentar una interpolación, con respecto a su conjunto, de ciertas imágenes y conceptos, entresacados de la tradición religiosa y tomados como símbolos. Nietzsche parte, como se sabe, de las imágenes de dos dioses griegos, Dionisos y Apolo, y mediante el examen detenido, estético y metafísico, de los conceptos de dionisiaco y apolíneo, delinea ante todo una doctrina sobre el surgimiento y la decadencia de la tragedia griega, y luego una interpretación global del helenismo e incluso una nueva visión del mundo. Pues bien, una perspectiva idéntica parece abrirse, cuando, en lugar del nacimiento de la tragedia, se considera el origen de la sabiduría.

Son también los mismos dioses, Apolo y Dionisos, los que se encuentran si nos remontamos por los senderos de la sabiduría griega. Sólo que en este campo, sin embargo, es preciso modificar la caracterización de Nietzsche, y, además, conceder mayor preeminencia a Apolo más que a Dionisos. Efectivamente, si acaso hay que atribuir a otro dios el dominio sobre la sabiduría ha de ser al de Delfos. En Delfos se manifiesta la vocación de los griegos por el conocimiento: sabio no es quien cuenta con una rica experiencia, quien descuella por su habilidad técnica, por su destreza, por su astucia, como lo era, en cambio, en la edad homérica. Odiseo no es un sabio. Odiseo es quien arroja luz sobre la oscuridad, quien desata los nudos, quien manifiesta lo ignoto, quien precisa lo incierto. Para aquella civilización arcaica el conocimiento del futuro del hombre y del mundo pertenece a la sabiduría. Apolo simboliza este ojo penetrante, su culto es una celebración de la sabiduría. Pero el hecho que Delfos sea una imagen unificadora, una abreviatura de la misma Grecia, indica algo más, a saber, que el conocimiento fue, para los griegos, el valor máximo de la vida. Otros pueblos conocieron y exaltaron la adivinación, pero ningún pueblo la elevó al rango de símbolo decisivo, por el cual, en el grado más alto, el poder se expresa en conocimiento, como ocurrió entre los griegos. En todo el territorio helénico hubo santuarios destinados a la adivinación: ésta fue siempre un elemento decisivo en la vida pública, política, de los griegos. Y sobre todo lo que es característico de los griegos es el aspecto teórico ligado a la adivinación. La adivinación entraña conocimiento del futuro y manifestación, comunicación, de dicho conocimiento. Esto se produce a través de la palabra del dios, a través del oráculo. En la palabra se manifiesta al hombre la sabiduría del dios, y la forma, el orden, la conexión en que se presentan las palabras, todo esto revela que no se trata de palabras humanas, sino de palabras divinas. De ahí el carácter exterior del oráculo: la ambigüedad, la oscuridad, la alusividad difícil de descifrar, la incertidumbre.

En consecuencia, el dios conoce el porvenir, lo manifiesta al hombre, pero parece no querer que el hombre lo comprenda. Hay un ingrediente de perversidad, de crueldad en la imagen de Apolo, que se refleja en la comunicación de la sabiduría. Y de hecho dice Heráclito, un sabio: «El señor a quien pertenece el oráculo que está en Delfos, no afirma ni oculta, sino que indica». Frente a esas conexiones, la significación atribuida por Nietzsche a Apolo parece insuficiente. Según Nietzsche, Apolo es el símbolo del mundo como apariencia, siguiendo el concepto schopenhaueriano de representación. Tal apariencia es a un tiempo bella e ilusoria, de modo que la obra de Apolo es esencialmente el mundo del arte, entendido como liberación, aunque sea ilusoria, del tremendo conocimiento dionisiaco, de la intuición del dolor del mundo. Contra esta perspectiva de Nietzsche, podemos objetar ante todo, cuando la consideramos como clave interpretativa de Grecia, que la contraposición entre Apolo y Dionisos, como contraposición entre arte y conocimiento, no corresponde a muchos e importantes testimonios históricos referentes a esos dos dioses. Se ha dicho que la esfera del conocimiento y de la verdad concuerda de forma bastante más natural con Apolo que con Dionisos. Hablar de este último como dios del conocimiento y de la verdad, entendidos restrictivamente como intuición de una angustia radical, significa presuponer en Grecia a un Schopenhauer que no existió. Más que nada, Dionisos se relaciona con el conocimiento como indicación eleusina: efectivamente, la iniciación a los misterios de Eleusis culminaba en una «epopteia», en una visión mística de beatitud y purificación, que en modo alguno puede denominarse conocimiento. No obstante, el éxtasis místico, en cuanto que se llega a él despojándose completamente de las condiciones individuales, es decir, en la medida en que en él el sujeto que conoce no se distingue del objeto conocido, debe considerarse como el presupuesto del conocimiento más que como conocimiento propiamente dicho. Por el contrario, el conocimiento y la sabiduría se manifiestan mediante la palabra, en Delfos es donde se pronuncia la palabra divina, Apolo es quien habla a través de la sacerdotisa, no precisamente Dionisos.

Al trazar el concepto de apolíneo, Nietzsche tuvo presente al señor de las artes, al dios luminoso, del esplendor solar, aspectos auténticos de Apolo, pero parciales, unilaterales. Otros aspectos del dios amplían su significación y la ponen en conexión con la esfera de la sabiduría. Ante todo, un ingrediente de terribilidad, de ferocidad. La propia etimología de Apolo, según los griegos, sugiere el significado de «aquel que destruye totalmente». Por medio de esta figura aparece presentando el dios al comienzo de la *Ilíada*, donde sus flechas llevan la enfermedad y la muerte al campo de los aqueos. No una muerte inmediata, directa, sino una muerte a través de la enfermedad. El atributo del dios, el arco, arma asiática, alude a una acción indirecta, mediata, diferida. Se toca aquí el aspecto de la crueldad, al cual nos hemos referido a propósito de la oscuridad del oráculo: la destrucción, la violencia diferida es típica de Apolo. Y, de hecho, entre los epítetos de Apolo encontramos el de «aquel que hiere de lejos» y el de «aquel que actúa de lejos». Por ahora, no está clara la relación entre esas características del dios, acción a distancia, destructividad, terribilidad,

crueldad, y la configuración de la sabiduría griega. Pero la palabra de Apolo es una expresión en que se manifiesta un conocimiento; siguiendo las formas según las cuales las palabras de la adivinación en la Grecia antigua se acoplan en discursos, se desarrollan en discusiones, se elaboran en la abstracción de la razón, será posible, entonces, entender estos aspectos de la figura de Apolo como símbolos que iluminan el fenómeno entero de la sabiduría.

Otro elemento endeble en la interpretación de Nietzsche es el hecho de que presente el impulso apolíneo y el dionisiaco como antitéticos. Los estudios más recientes sobre la religión griega han revelado el origen asiático y nórdico del culto de Apolo. Con esto emerge una nueva relación entre Apolo y la sabiduría. Un pasaje de Aristóteles nos informa que Pitágoras —un sabio, precisamente— fue llamado por la escuela de Crotona Apolo hiperbóreo. Los hiperbóreos eran, para los griegos, un pueblo fabuloso del extremo septentrional. De ahí parece provenir el carácter místico, extático, de Apolo, que se manifiesta en la exaltación de la Pitia, en las palabras delirantes del oráculo délfico. En las llanuras nórdicas y del Asia central está atestiguada una larga persistencia del chamanismo, de una técnica particular del éxtasis. Los chamanes llegan a alcanzar una exaltación mística, una condición extática, en que están en condiciones de realizar curaciones milagrosas, de ver el futuro y de pronunciar profecías.

Tal es el fondo del culto délfico de Apolo. Un pasaje célebre y decisivo de Platón nos ilumina al respecto. Se trata del discurso sobre la «manía», sobre la locura, que Sócrates desarrolla en el *Fedro*. Desde del comienzo mismo contrapone la locura a la moderación, al control de sí, y, con una inversión paradójica para nosotros los modernos, se exalta la primera como superior y divina. Dice el texto: «Los bienes más grandes llegan a nosotros a través de la locura, que se concede por un don divino... en efecto, la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona, en cuanto poseídas por la locura, han procurado a Grecia muchas y bellas cosas, tanto a los individuos como a la comunidad». Así, pues, desde el principio revela con toda claridad la relación entre «manía» y Apolo. A continuación distingue cuatro especies de locura, la profética, la misteriosa, la poética y la erótica: las dos últimas son variantes de las dos primeras. La locura profética y la locura misteriosa están inspiradas por Apolo o por Dionisos (si bien este último no aparece nombrado por Platón). En el *Fedro* la «manía» profética figura en primer plano, hasta el punto de que, para Platón, el testimonio de la naturaleza divina y decisiva de la «manía» es el hecho de que constituya el fundamento del culto délfico. Platón apoya su juicio con una etimología: la «mántica», es decir, el arte de la adivinación, deriva de «manía», es su expresión más auténtica. Por tanto, no sólo hay que ampliar la perspectiva de Nietzsche, sino que, además, hay que modificarla. Apolo no es el dios de la medida, de la armonía, sino de la exaltación, de la locura. Nietzsche considera que la locura corresponde exclusivamente a Dionisos, e incluso la restringe a la embriaguez. Con respecto a esto, un testimonio de la talle de Platón nos sugiere, en cambio, que Apolo y Dionisos tienen una afinidad fundamental, precisamente en el terreno de la «manía»: juntos, engloban completamente la esfera de la locura, y no hacen falta

argumentos para sustentar la hipótesis —al atribuir la palabra y el conocimiento a Apolo y la inmediatez de la vida a Dionisos— de que la locura poética sea obra del primero, y la erótica del segundo.

Digamos, para concluir, que, si bien una investigación de los orígenes de la sabiduría en la Grecia arcaica nos conduce en dirección del oráculo délfico, de la significación compleja del dios Apolo, la «manía» se nos presenta como todavía más primordial, como fondo del fenómeno de la adivinación. La locura es la matriz de la sabiduría.