

EL CONCEPTO DE DESTINO EN LA TRAGEDIA GRIEGA

por F. CARMONA NENCLARES,
Catedrático de Literatura Griega en
la Universidad Nacional de México.

“A todas las culturas hay que agregarles algo; sólo ante la griega quedamos eternamente deudores.”—*Goethe*.

“Háblase mal de las entrañas del espíritu si no es con entrañable espíritu.”—*San Juan de la Cruz*.

I

LOS ANTECEDENTES

Comenzamos la exposición por una pregunta; desde luego, hubiera podido iniciarse de otra manera cualquiera, pero hemos elegido —precisamente— la manera interrogativa. Es la más incómoda, la más expuesta y, de añadidura, la que transparenta del modo más agudo la naturaleza del trabajo, el cual insinúa, aquí y allá, determinadas incógnitas que carecen de solución, al menos para nosotros. Con todo, resulta preferible. La escogemos, pues, a sabiendas. En primer lugar, por lo apuntado; en segundo, que nos toca más de cerca, porque la existencia es una línea interrogante, cuajada de preguntas, que se abren unas en otras y en las que permanecemos envueltos. Los contenidos de la existencia (ahora este trabajo) deben mostrar la misma forma de producirse que la propia existencia.

Está claro. Una pregunta ofrece siempre el peligro de sí misma, implícito en la incertidumbre y libertad que confiere. Sólo por medio de preguntas, tengan o no respuesta, puede fijarse el sentido de las cosas, la dimensión con que nos angustian y la actividad lógica y emocional de quien pregunta frente a lo pre-

guntado; en la pregunta coinciden la soledad de quien pregunta y de lo preguntado. ¡Como pregunta informulada vivimos el devenir de nuestra personal identidad! Hé aquí, por fin, la que formulamos: ¿será posible que nosotros, situados a cientos de años de distancia cronológica y mental, logremos entender la cultura griega conforme a sus constelaciones más originales y perfiladas? Vamos a intentarlo, simplemente. Téngase presente que el legado cultural griego, lo que constituye el ingrediente principal de nuestra existencia, se ha convertido, catalizado por el cristianismo —ese canto de cisne de la antigüedad greco-romana— en una enfermedad. En la enfermedad del hombre moderno para el cual la razón, el *logos* helénico, vía por donde intuimos nuestro existir fundido en su propia esencia, es cosa personal y solitaria, límite insular infranqueable que equivale, en suma, a desesperación.

Eso sí, quisiéramos permanecer fieles a las mismas constelaciones de la cultura griega. Lo prometemos. Conseguirlo lo juzgamos difícil. Nuestro sistema de valores, insistimos, es todavía helénico, debido a que los griegos descubrieron en parte el ser del hombre, pero el cristianismo, horizonte más inmediato a nuestra visión, ha puesto en el descubrimiento la tremenda impronta de su angustia radical. *Nuestra única perspectiva posible involucra, en consecuencia, dos horizontes.* El cuidado de la fidelidad nos lleva a tomar de Aristóteles nuestro punto de partida; escribe, en el *Tratado del alma*, que ésta es el principio de cuanto existe, entendiéndose como una forma de actividad típica que conjuga en nuestra biografía la existencia y la esencia. Los griegos llamaron alma al principio originario de la actividad vital; o sea, al principio por el cual sentimos, pensamos y vivimos. Su materia más propicia resultaría ser el viento, *el soplo del viento*. Como, según Empédocles, “vemos la tierra por medio de la tierra; el agua por el agua; el éter divino por el éter, de la misma manera, por el fuego vemos el fuego destructor, el amor por el amor y, en fin, la discordia por la luctuosa discordia”, el alma envuelve en cierto modo todas las cosas, es todas las cosas y las conoce por serlo. Cumple su modo de ser mediante dos suertes de afección o dinámica interna: hay afecciones donde es inseparable de la materia de las propias afecciones y las hay donde la separación es posible; esta concepción, también aristotélica, puede reexponerse, seguramente, así: el alma representa el invisible centro de una invisible articulación integrada por las circunstancias —lo que

está presente alrededor de la existencia, lo patente— y por los instantes que apremian, que *instan* nuestro existir. Vivimos entre circunstancias y por instantes, complicados; los primeros impregnan nuestro existir de una condición de azar, de chiripa cósmica, de casualidad; por cierto, de una casualidad trezada con hilos de acero. Los segundos la empapan de misteriosa finitud... Dos ingredientes que el cristianismo separará, juzgando que el sentido de la vida radica en el tiempo: *la vida es el tiempo*, porque el ser del tiempo sólo se explica por su íntima referencia intemporal. De lo cual se concluye que la vida es, en último término, la muerte; cada instante la transparenta y apunta; cada minuto desgrana su fruto en un proceso irreversible. Cada cosa es cosa para la muerte.

Circunstancia e instante ponen de manifiesto, además, la alteridad e intimidad esenciales del existir, su sístole y diástole; somos, en nuestro ser, eso que está ahí: lo *otro*. Somos, también, el devenir de nuestra identidad; somos casualidad y finitud, pero lo somos siéndonos. Las afecciones del alma desligables de la materia de tales afecciones llevan inserto un impulso dirigido a romper la conexión circunstancia-instante; es decir, hay un tipo de afección desligada del material en que encarna. Recibió, precisamente en la lengua griega, su nombre: pensamiento. Palabra grávida, henchida de insólitas resonancias... Pensamiento: preocupación, intelección, ensimismamiento, reflexión; ¡flecha divina en que estamos insertos! “Menester es”, escribe el venerable Parménides, “al decir, y al pensar, y al ente ser”; y más adelante “lo mismo es el pensar y aquéllo por lo que es el pensamiento”. El pensamiento envuelve la casualidad y finitud de nuestro ser, las proyecta y trasciende, de ese modo, las circunstancias que apremian y los instantes que instan. El pensamiento rasga sus apretadas mallas; de aquí el que, según Platón, ocasione una emoción original de asombro, de estupefacción, de milagro roto. Ilumina el hecho de que nuestro existir, sobre el que proyecta luz y sombra, ser y apariencia, pues “todas las cosas son una combinación de luz y sombra” (Anaxágoras), viene a ser, en definitiva, el de una sombra que sueña la luz más deslumbradora. La luz física y la luz mental hacen más impenetrable esa sombra; la entenebrecen en la medida que irradian. Y si el pensamiento cesara de iluminar las cosas, el mundo pondría de relieve, inmediatamente, su íntimo caos, su radical acosmismo.

¡Singular aventura! La luz y la sombra se conjugan en nuestra existencia, debido al hecho de que el alma, principio del existir mismo, que es identidad e intimidad de todo lo existente con nosotros mismos, puede desligarse o absorberse en la materia de sus afecciones. Pero la luz del pensamiento, en cuanto desligado de sus afecciones, deslumbra, hiere de luz la opacidad de las afecciones a cuya materia está ligada el alma; la hiere a la manera súbita de un rayo, haciéndola así más sombría, mostrando precisamente su impenetrable negrura; fundiéndose, como luz, en la absoluta sombra. Dotados de la intuición del ser —sin duda, algo de estirpe divina, en el tenor helénico—, tenemos la evidencia de lo inmutable, inmortal y esencial, de lo impersonal y transpersonal: todo ello desde nuestra sórdida finitud y casualidad, mezclado angustiosamente, desesperadamente —en el tenor de nuestra sensibilidad—, con ellas; brebaje que cada aurora acerca a nuestros labios.

¡Singular aventura ésta! Se llama destino. O sea, nostalgia de la luz absoluta, entrevista en aquéllas afecciones donde el alma es separable, y descubierta en nuestra existencia, que conjuga la luz y la sombra del ser y el no-ser. Luego la primera dimensión del destino se teje con la urdimbre de la nostalgia.

Sigamos. Hemos creado la cultura, cuya conexión se fundamenta en la totalidad de la naturaleza humana, para evadirnos del instante y de la casualidad, para eludir la presencia del no-ser, latente en el ser de cada instante; para matar la muerte, en una palabra. La sabiduría hiende la muerte y la trasciende. El pensamiento, revelación del destino, no se halla mezclado con cosa alguna —cada cosa lo es para morir— sino que reposa sobre sí mismo; la sabiduría nos pone en relación con el verbo vital que alienta en lo profundo de las cosas, con el ser que se oculta en el no-ser y que necesitamos desvelar. Pero al hacerlo, en la verdad, pónese de manifiesto, precisamente, que el ser es nuestra herida irrestañable. Herida que vivimos en el destino. De lo cual entre-sacamos la segunda dimensión del destino que, por cierto, comprendía todas las dimensiones posibles: seguridad de las cosas y conciencia de nuestro naufragio en el ser. Ni más ni menos.

La sabiduría, muerte de la muerte. Pero no se trata de matar la muerte de cualquier manera. No. Tampoco se trata de matar cualquier tipo de muerte pues hay, a nuestro parecer, más de un

tipo. No se trata ahora de la muerte-aniquilación, pues la propia muerte, *mi* muerte, forma parte de la vida, es *mi* propia vida en algún sentido. La muerte, tanto para el griego como para nosotros, alienta y perfuma nuestra extraordinaria aventura de la vida, nuestra irrestañable herida del ser; empuja la vida desde su centro genuino y hace inagotable su sed. Se trata, en todo caso, de matar nuestra muerte. ¡Ah, eso sí; la nuestra, la nuestra! Anticipando su presencia; ganándola por la mano. Con ello se reafirma la existencia de la vida, de *mi* vida, más allá del propio morir. Porque eso es, en definitiva, lo que importa. Renunciamos a nuestra individual inmortalidad; no podemos, en cambio, renunciar a la inmortalidad del ser humano; más que como entidad humana, advertimos, como manifestación del ser. Sólo a través de este último obtenemos la evidencia de nuestra razón cósmica. Porque en nuestro morir sobrevive la existencia.

Pues bien, aquel tipo de actividad humana que encuentra en las circunstancias su motivación y materialización, que es, como actividad en sí misma, *circunstancia*, porque arranca del instante y se involucra en él, recogiendo la limitada temporalidad y contingencia, señala la estructura del contorno que todo ser vivo cree como área de su propio existir; ese orden de actividad, de proyección inmediata, directa, espontánea, articula el yo y el contorno unitariamente, elabora la geografía, la física y cronología del existir. Cabe lograr, mediante ella, el paisaje individual de la vida; parece imposible obtener, en cambio, la perspectiva total de la existencia. Es el límite sentido como resistencia y desesperación.

Las circunstancias ponen de manifiesto el autodespliegue universal de las cosas. Obligan al *homo sapiens* a ser un constructor de herramientas; es decir, a tratar de igual a igual con las cosas, a manejarlas y entenderlas. Pero hay en nosotros una íntima rotura entre vida y existencia, entre circunstancia e historia, entre estar y ser, apuntada por el poeta que escribiera: "en mi espíritu estoy alegre, pero en la carne estoy triste". La dirección sustancial del existir apunta por encima de la circunstancia, trasciende la vida y toda vida. Vivimos trascendiéndonos porque nuestra vida está interiormente desdoblada. Aunque no podamos objetivarnos a nosotros mismos, dada la interna heterogeneidad mencionada, podemos objetivar los contenidos de nuestra existencia. Tomando de las cosas de nuestro mundo las circunstancias, y de la intuición de nuestro vivir los elementos

necesarios para elaborar una síntesis que envuelva el interior dilema y lo proyecte sobre un horizonte único. Entonces se hace visible un hecho insólito. Inesperable. Que la existencia tiene límites —las circunstancias, la persona—; límites de una plasticidad interna y rigidez externa, y que, dentro de ellos, es posible tocar lo más profundo y flúido de la existencia: la comunidad intrínseca de sus formas y su absoluta unidad. Experiencia que se da muy pocas veces, rasgando la inercia cotidiana; sólo así, al modo de milagro, de azar, puede confrontarse sin anonadamiento. Para el ser humano resulta insoportable la visión *sub specie aeternitatis*.

Cuando se da, repentinamente, con presencia de meteoro, podemos abrirnos un resquicio entre las circunstancias para contemplar, fundidos en la contemplación y trascendiendo aquéllas (como quien gusta una fruta, se funde en su sabor y lo objetiva), la pulpa de la vida, sus ásperos y embriagadores jugos... Las circunstancias, el instante: lo que recogen en su seno las actividades anímicas de tipo inmediato —el alma indesligable de sí misma— se iluminan en la medida que las trascendemos, pues sólo entonces cobran la categoría de objetos. Las actividades de orden mediato, la Filosofía, la Religión, etc., proyectan lo finito sobre lo infinito, lo irracional en lo racional, lo discursivo en lo intuitivo, el estar sobre el ser. Ocurre así, subrayamos, excepto en el arte. Pues la actividad artística representa una creación, una especie de salto mortal que, tomando pie en la circunstancia-instante, damos a través de ese plano, hendiéndolo, para caer en la sombra impenetrable donde lo trascendente hinca su flecha. Dramática pirueta que trae a nuestro propio vivir, cuajado de instantes, lo infinito, insertándolo en la finitud y casualidad de la existencia. Hace de la singularidad de la experiencia personal, de las circunstancias y del instante, el modelo de la experiencia vital; abre —en fin— el tiempo de la existencia a un horizonte de tremenda y casi espantosa intemporalidad. Espantosa porque está más cargada de dramatismo, más henchida de angustia, que nuestra propia finitud. Es, en suma, lo inhumano por excelencia.

¿Qué conciencia, qué juicio, alcanzaron los griegon de sí mismos? Puede exponerse, seguramente, en pocas palabras. Pero sólo tendremos ocasión de hacerlo una vez que se expongan las razones que nos asisten a formular la pregunta anterior. ¡De

nuevo otra pregunta! Conviene mencionar, entre otras razones las siguientes: es imposible que un ser humano se limite, en su existir, a agotar las circunstancias de aquel; o sea, aspiramos, siempre y sin excepción, a algo más que la simple existencia-circunstancia; deseamos traspasarla, transparentar su sentido y, con él, el sentido latente en el mismo existir. Nadie vive al día; necesitamos una perspectiva trascendente para insertar en su amplio horizonte nuestra existencia; en cada uno de sus momentos palpita tal necesidad. La propia vivencia de las circunstancias —la urdimbre donde nuestro sueño de la vida se convierte en ingrediente de lo cotidiano—, señala las puntas de flecha que las realidades últimas proyectan delante de sí.

Según puede colegirse por diversos textos, el pensamiento griego no estableció una separación radical, desprovista en consecuencia del interno nexo de continuidad, entre el ser humano y los llamados animales inferiores. Queremos decir: una separación que implique para aquél la negación de la animalidad. Formamos parte de la naturaleza; estamos incrustados en ella. Ciertamente, el sér humano, implicado en la naturaleza, la envuelve, la conoce y ordena, gracias al *logos*, punto donde alcanzamos nuestra identidad y soledad, porque en los otros puntos —lo vegetativo, lo sensitivo—, recoge en su existencia todas las formas de vida ensayadas en el cosmos; punto que es, además, la medida de cuanto existe. Lo que plasma interiormente al hombre, lo que plasma al mundo, es el *logos*. El hombre participa del ser y realiza una de sus dimensiones. En el *logos* se hace diáfano el ser y la existencia es nuestra forma de ser.

Nunca ha elaborado el hombre un concepto tan soberbio, tan cuajado de grandeza y de atrevimiento como éste. Jamás. Lleva inscrito en su seno un desafío tácito a las sombrías fuerzas destructoras que se disimulan en el destino. Lo estimamos así. Hace de nosotros un ente que transparenta divinidad, irradiándola a través como si dijéramos, de la limitación corporal, de la circunstancia y del instante. Pero su íntimo porte y categoría, su irresistible encanto, es desesperante. No lo fue, sin duda, para los griegos; para nosotros lo es, pues vemos la constelación desde el cristianismo. Los intersticios de su arquitectura descubren nuestro ontológico naufragio de entes semidivinos y semibestias, que por el *logos* alcanzan a comprender la esencia de la divinidad y la bestialidad. Vivimos interiormente despedazados, soñando el ser desde las apariencias. El concepjto comienza a perfilarse en Anaxágoras

y Parménides, culmina en Platón y Aristóteles, alcanza su cenit en Hegel —casi un griego—; él fijó la historia interna, orgánica, de la razón: la dialéctica. Tomándolo de Aristóteles, el concepto griego del ser humano aparece transcrito, gracias al inmenso latrocinio de Tomás de Aquino, en el cristianismo. (Para nuestra única perspectiva posible, y más aún para nuestra experiencia, los genuinos valores helénicos y cristianos son inseparables aunque no se confundan: han cimentado nuestro existir a la manera de dos fuerzas irreductibles conjugadas.) Persiste en la Teología, sustituyéndose el signo de la constelación. La autonomía absoluta del ser humano, incluyendo el íntimo desgarramiento entre la existencia y la esencia; mejor aún: la independencia entitativa de aquél, microcosmos en el macrocosmos, donde radica nuestra originalidad, se convierte, en el cristianismo, en el vicio capital. Es decir, nuestro vicio capital tiene, en adelante, un nombre imprevisto: el de pecado. El pensamiento es el pecado. (El árbol de la ciencia del bien y del mal: “el día que comiéreis de él serán abiertos vuestros ojos y seréis como dioses, sabiendo el bien y el mal”.)

Vale la pena retener la cosa. Queda apuntada, para una de sus dimensiones, en el párrafo bíblico. La enfermedad del hombre, la irrestañable herida del ser, la disyunción entre existencia y esencia, se oculta o disimula, perdiéndose de vista; lo que resalta, a la luz de la nueva constelación, es el hecho de que el pecado gravita sobre lo más humano del ser humano: en el pensamiento. Nadie más que nosotros participa de él; la simple animalidad la tenemos en común, por decirlo así, con todos los seres vivos. Sólo nuestro pensamiento es nuestro; por eso es divino y por la misma razón —en el cristianismo—, pecado. Por él somos como dioses; ciertamente, de una divinidad imposible de materializar porque, al mismo tiempo, estamos tarados de bestias.

El cristianismo, parte de esa escrucijada llamada *helenismo*, donde confluyen y se mezclan, en poderosa marejada Mitra, Serapis, Attis, Adonis y Jesucristo (parsismo, judaísmo, mesianismo, orfismo, etc.), representó una inversión del significado de la existencia que, por cierto, negara el contenido immanente de ésta, la constelación helénica. Desde entonces el ser humano renuncia, para sí y por las cosas, a ser medido por la razón; deja de proponerse como metro y patrón de cuanto existe... La arro-

gancia de la concepción helénica, su profunda confianza y optimismo, su radiante mediodía vital, se sustituye por la conciencia humillada, temerosa, aterrada, del ser humano que se siente y entiende como criatura. ¡Ah, el cristianismo ha conservado, sin embargo, el cuadro de los conceptos griegos, cambiando su sentido! Entendámonos. Pues mientras se iniciaba el proceso de orientalización de la antigüedad greco-romana, el cristianismo desprendióse un día de sus raíces israelitas y se filtró en el sistema nervioso de una sociedad cuya ruina no había producido; le inyectó, en suma, la más inerme impotencia frente a sus propias contradicciones, que eran seguramente inevitables. Tomó forma dogmática, además, gracias al mundo de la constelación helénica.

Sin duda —a contar por lo que antecede— estamos metidos, sin saber cómo ni por dónde ocurrió, en una digresión. Hablando de Grecia hemos venido a parar en el cristianismo, última creación cultural de la antigüedad. Habíamos fijado el tema de nuestra tarea en averiguar el juicio que los griegos formularon sobre sí mismos o, si se quiere en otros términos, en decidir su concepción del mundo, la ley interna de la concepción y la manera en que se transparenta en la literatura; en concreto, en la tragedia. Por ahí vinimos a tocar lo que suele denominarse “las razones de la decadencia del mundo antiguo”. No pudimos resistir a la tentación. ¿Quién hubiera podido hacerlo? Tampoco la digresión puede quedar impune; o sea, sin remate. Debemos liquidarla para volver a nuestra preocupación inicial; el recurso está implícito en el principio de que la cultura es una urdimbre de valores que apuntan a una conexión final; el cristianismo se insertó en el mundo greco-romano gracias a la orientalización y barbarización de ese mundo en el oeste y el este; es decir, el cristianismo no produjo la caída de la cultura antigua; fue uno de sus síntomas. Nada más que un síntoma. La decadencia greco-romana comenzó por lo externo, por la epidermis, puede decirse. La estructura interna cambia, mientras tanto, de signo y se mantiene incólume. La confianza del hombre en sí mismo, la seguridad de que somos la medida de cuanto existe, la certidumbre de que nuestro ser envuelve el Ser, se marchita, renueva su fuerza en la Edad Media, y reaparece mucho más rica y pura de contenido en el Renacimiento, en la forma de pensamiento matemático y mecanicista. (“Las demostraciones son los ojos del espíritu que piensa”, Spinoza.) Es el irreductible subsuelo de nuestro sentido del mundo. Lo cual significa, en último término, que si la razón cesara de asegurar

la dirección y comprensión del cosmos, la naturaleza volvería inmediatamente al caos. (*Filebo, Timeo, Las leyes.*)

Poco hemos adelantado. Giramos más bien que adelantar. La digresión en que estamos enredados podrá parecer, desde fuera, inevitable. Desde fuera de nuestro asunto, claro. En realidad se ha impuesto por sí misma, en virtud de su peso intrínseco; es un rodeo comparable, en cierto modo, a la parábola descrita por la flecha que da en el blanco. Podemos leer a Esquilo atendiendo exclusivamente a lo esquiliano, pero será difícil despojarnos de nosotros mismos que, cualquiera que sea nuestra fe, estamos interiormente deformados, para la inteligencia de lo griego, por el cristianismo, religión que —como todas ellas— constituye una de las más preciadas ilusiones personales y un error social. ¡Damos a nuestra más subterránea y callada desesperación el nombre de Dios simplemente! El saber y la creencia siguen, como posiciones mentales, frente a frente; en nosotros están, quizá, confundidas porque el cristianismo fundió el concepto griego de ser humano en su seno, sirviendo de molde los valores más genuinos de la nueva actitud. Tenemos aquí una prueba más, aunque indirecta, de que el ser humano vuelve a encontrarse a sí mismo en todo lo que hace, sin que sea dado escapar a ello. Siempre volvemos a encontrarnos con aquello que hemos puesto, nosotros mismos, como ingrediente de nuestra historia o actitud, como contenido de nuestra existencia.

Es decir, no podemos sacrificar nada de lo que, algún día, ha representado un contenido, introducido por nosotros en la existencia, y capaz de darle dirección o sentido. Aspecto en que somos individualmente importantes, porque se trata —en rigor— de la existencia humana como tal y en cuanto tal, no de nuestro existir insular. Nada podemos sacrificar; todo confluye (ejemplo: helenismo y cristianismo), y de aquí que las batallas libradas en torno a la vigencia de las ideas jamás alcancen un resultado positivo, sea en la forma de victoria o de derrota. Estas consideraciones abonan la lógica de nuestra digresión. Lo que ella no puede desvirtuar es el hecho de que el alma, tal como funciona su concepto en la literatura griega, sea el principio del movimiento y del conocimiento, *pariente de lo inmutable*, según la frase homérica reproducida por Platón. Hecho que, además, nos saca de la digresión en que estábamos enredados, a la manera de un hilo conductor. La razón, parte más elevada del alma, tiene naturaleza divina, mientras que el intelecto pasivo, ligado al cuerpo, piensa

por imágenes; el activo, separable del organismo, infunde al ser humano la chispa de la divinidad.

En suma, Prometeo se rebeló contra los dioses porque participaba de su propia naturaleza. Tenía que rebelarse —creando así la categoría del destino— porque era mitad dios y mitad hombre, en forma irreconciliable; eligió, por cierto, resolverla en el sentido de su humanidad, no de su divinidad. Luégo esa categoría del destino encubre los siguientes elementos: el impulso de armonía, genuino de nuestra naturaleza, de hecho rota, impulso operante en dos dimensiones (como armonía de la existencia en sí misma y frente a las cosas) movidas en inescrutable unidad por lo irracional dionisiaco —orgiástica, entusiástica fusión con el flujo cósmico— y por el *logos* divino, presente de los dioses al ser humano visto su desamparo radical. Entre los polos del olvido y de la conciencia, de la confianza y la angustia, oscila nuestro existir, dados tales elementos. Los cuales descubren que cada individuo tiene un ritmo propio que se manifiesta viviendo y viviéndose; una fórmula original de armonía. Sólo el ser humano, que convive la totalidad de cuanto existe en su persona, tiene destino. Es decir, sólo él tiene mundo, posibilidades de realizar su existencia, que nosotros entendemos empapada de armonía. Bien de su nostalgia, de su deseo o del más sediento y urgente querer.

Esta sorpresa renovada, constante, con que aflora la existencia a nuestro existir, debido al hecho de que en las circunstancias, en las condiciones del existir, apunta siempre algo que no es condición de la existencia, algo que la da orden y forma... Sorpresa: no sabemos llamarlo de otra manera. Son cosas que trascienden el puro existir, que están en él, como él se nos hace presente entre circunstancias. La existencia es, en parte, la sombra de algo que no está presente en ella; el acorde de ambas cosas en el existir recibe también el nombre de destino. Otra de sus perspectivas.

A veces, sentimos la desesperación de las circunstancias. Sí. La amarga incomprendibilidad de que nuestro existir se agotará en un lugar y un momento, entrelazados, en este aquí y ahora irrevocables en que está inscrito, y que fuera de nuestro existir, rodeándolo, queda el inmenso jardín de la vida... ¡O sea, que una mujer y no la mujer es nuestro destino, que una ciencia y no la ciencia es nuestro destino, que una religión y no Dios mismo es nuestro destino!... Los datos de los sentidos son contradic-

torios y, sin embargo, por ellos intuimos lo que el licor de la vida tiene de deliciosamente amargo y dulce, de embriagador sin borrachera, de calmante y excitante; esos datos son contradictorios, pero de su mezcla antitética se mantiene nuestro latente gusto por la vida, nuestra angustiada sed de vida, porque la vida da sed de más vida. Al percibir que en lo dado hay algo que no podemos vivir totalmente nunca, pues representa la sombra de algo que no es la existencia y que está presente en ella, nos hiere la esencial desesperación del ser. La realidad tiene una zona de misterio que produce arrobos, entusiasmos y desesperación al revelarse.

La vida estalla dentro de uno, a veces como una cascada. Vive uno entonces su embriagadora voluptuosidad; su enorme y espléndida afirmación de lo viviente. Empédocles, arrojándose al cráter del ardiente Etna para incorporarse al todo, dio prueba del entusiasmo comunicado por aquella voluptuosidad, pues a su través estamos siempre en relación con el todo de la naturaleza, que muestra su misteriosa presencia en la vida de cada quien. Todo muere y sólo la eterna madre —la Naturaleza— permanece; sus elementos (según lo recogiera Diógenes Laercio de Empédocles) “alternan con perpetua vicisitud, nunca se aquietan y este orden es eterno”. Orden que embriaga y que reclama, insinuándose aquí y allá, nuestra muerte. Rilke, que no ha tenido todavía su Diógenes Laercio, sintió también el tremendo y silencioso estirón de la muerte: “yo vivo mi vida en círculos crecientes que se trazan sobre las cosas”. (*Ich lebe mein leben in Wach Senden Ringen.*) El último de los cuales nos reintegra al eterno devenir cósmico.

La bestia es una vida ahíta. Saciada. La realidad zoológica carece de zona misteriosa, de tensión de la muerte. El ser humano que sufre, a medida que agota su existencia, de un gradual despojo del ser, contempla el curso de aquella coronada por una constante espuma de melancolía; proyección de la muerte hacia adelante. Se debe estar orgulloso del dolor de ser. Orgullo característico del griego. Browning, el poeta inglés, arrebatado del entusiasmo dionisiaco —una de las caras del genio griego— ya lo ha gritado: “¡Cómo es buena la vida, el solo vivir!” Lo es porque implica el temblor constante de la mente ante esa misma vida. Frente a un mañana que debe volver siempre, estemos o no presentes. Porque, al fin y al cabo, también la muerte trasluce una impronta de armonía.

Los griegos sabían de los dioses y de la muerte, del azar y de la necesidad. Sabían que todo eso encierra una fórmula de armonía; pero, además, un irreductible sentimiento de confianza ceñía su existencia a su saber, fundiéndolos. Esto es lo más curioso. Hay que calibrarlo bien: confianza, seguridad, algo inalcanzable, utópico, inefable, para nosotros, que somos profunda, radicalmente desconfiados acerca de nuestro saber. El sentimiento de nuestro saber es de soledad y de destierro. Posición justa la confianza —en el griego— cuando se pretende que la razón no tiene límites, porque el alma es en cierta manera todas las cosas, y el pensar y el ser son idénticos: en consecuencia, lo irracional no existe; carece de materia, forma e idea. El alma no vive sino cosas e ideas dotadas de forma, racionales, porque ella misma es forma y razón. Pero Grecia, cuya actitud no ha vuelto a repetirse, ha sido derrotada en nosotros mismos por el cristianismo. Posición justa, el terror —en nosotros— porque nuestro saber significa una conquista sobre lo irracional que nos envuelve y que irradia sobre él; a medida que nuestro saber se amplía, la incógnita a que está dirigido parece multiplicarse. El cristianismo ha revelado, pues se trata, en efecto, de una revelación, que la existencia transcurre sobre la nada; lo irracional y nuestra razón son, hasta cierto punto, homogéneos y heterocéntricos.

Ahora, en un ahora que tiene siglos, el temor es uno de los ingredientes del ser humano; quizá *el* ingrediente. Trátase de un sentimiento desprovisto de alegría, de confianza y de heroísmo. Sólo encubre urgencia y prisa de agotar la vida, al precio que sea. Un sentimiento inmundo, por cierto, frente a la formidable alegría cósmica que se filtra en la totalidad del universo. Lleva dentro ansia en vez de conciencia de armonía. Gracias a esto último alienta en la cultura griega una fuerza ingente, inagotable, que se renueva de sí misma, que intercomunica la cultura y las potencias ocultas de la vida. Ahora, en nuestra personal cultura late, a modo de corazón, un *yo solitario*, aturdido, ansioso, porque aquéllo que puede reconocer como suyo —la vida— lo juzga un capricho, un acto de gracia o, en todo caso, una pesada broma de mal gusto; algo, en suma, que necesita reconocer de hinojos. Es decir, nuestra vida expresa, en su propia raíz, una maldición.

Sólo el supuesto de la armonía, de una armonía que puede obtener la persona en sí misma y en su juego vital como miembro del cosmos, lleva implícito el reconocimiento del destino. Es decir, armonía y destino son conceptos correlativos en la mentalidad

helénica. Pues aquél no está escrito de antemano en los astros ni encarna en la gracia providencial ni resulta, exclusivamente, de la ley de nuestra insular voluntad. Nada de eso. Está impreso correlativamente en nuestra alma y en las cosas, por la identidad entre ser y pensar, porque el alma es, en cierto modo, todas las cosas; representa la conjunción de las cosas, la persona y el cosmos. De aquí que el concepto griego de destino envuelva, repetimos, un doble orden de necesidad: *a)* hado o estrella, impulso de armonía; *b)* rebeldía frente al hado, que conjugan y entrelazan los hilos de la existencia, imprimiendo unidad a su natural enmudejamiento. Pero la nota, entre las apuntadas, que lleva el acento es la de rebeldía frente a la necesidad del hado; *necesidad de la rebeldía frente a la necesidad del hado para realizar la armonía*, la libertad, de que nuestro ser y el ser están empapados. Ejemplo: Prometeo se alzó en rebelión porque no era un simple animal dotado de un hado ciego, ni un dios dotado de un hado omnisciente; no estaba dominado exclusivamente por el orden de la necesidad, tampoco podía dominar, por su parte, el orden de la libertad. Se revolvió, pues, contra aquéllo y ésto. Tenía que hacerlo. Primero, para no disolverse en lo simplemente zoológico y prehumano; en segundo término, actuó contra los dioses mismos, luchando por materializar lo que siendo manifestación divina, el impulso de armonía, le hacía antidiós, o sea hombre. El robo del fuego, la transgresión inserta en la rebeldía, hizo de Prometeo un ser humano. Prometeo, nuestro paradigma anticipado, no podía rogar a los dioses sin, al propio tiempo, maldecirlos.