

José María Ridao

La democracia intrascendente

Ensayos sobre el lenguaje,
la verdad y el poder



JOSÉ MARÍA RIDAO

La democracia
intrascendente

Ensayos sobre el lenguaje,
la verdad y el poder

Galaxia Gutenberg

También disponible en eBook

Publicado por
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Primera edición: mayo de 2019

© José María Ridaó, 2019
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2019

Preimpresión: gama, sl
Impresión y encuadernación: Sagrafic
Depósito legal: B. 6392-2019
ISBN: 978-84-17747-19-0

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

*Para Claudio Aranzadi,
por su amistad fraterna
en el irreductible desacuerdo*

*All our scientific and philosophical
ideals are altars to unknown Gods*

WILLIAM JAMES

Introducción

Los ensayos recogidos en este volumen abordan el problema de la relación entre la libertad y el conocimiento de la verdad. La pendiente autoritaria por la que están deslizándose los gobiernos de algunos de los países más poderosos del mundo ha vuelto a ponerlo sobre la mesa, pero sólo atendiendo a un aspecto marginal y olvidando la ancestral genealogía filosófica a la que pertenece. Por descontado, el debate político en democracia se refiere a los cursos de acción ante hechos contrastados. Manipular estos hechos, falseándolos o negándolos, constituye un atentado contra la libertad, porque los cursos de acción que se decidan a partir de la regla democrática sólo reflejarán el interés último, y normalmente espurio, de quien haya falseado previamente las premisas. La estrategia liberticida que se esconde detrás de la manipulación de los hechos es concomitante con la de la manipulación del lenguaje, y de ello también ofrece suficientes ejemplos la realidad contemporánea. Sólo que la manipulación del lenguaje no se corresponde exclusivamente con la mentira, sino que puede operar, y de hecho opera, en dos direcciones diferentes. Una cuando se difumina deliberadamente el significado de las palabras a fin de que puedan significar una cosa y la contraria, dependiendo de quién las utilice, y otra cuando, proclamando una decidida voluntad de recuperar su verdadero significado, de llamar a las cosas por su nombre —como si el nombre de las cosas formara parte de una indescifrable esencia—, se introducen en el espacio público términos que, por estar marcados negati-

vamente, acaban por marcar en el mismo sentido a los individuos o los grupos a los que se aplica. El fenómeno de la corrección política con el que se ha querido contrarrestar esta última manipulación ha alcanzado, sin duda, extremos ridículos. Pero la alternativa que se ha impuesto en estos tiempos plagados de malos presagios, la alternativa de hablar sin complejos, confunde con simples eufemismos el recurso a expresiones que responden a la obligación, irrenunciable en democracia, de construir un espacio público depurado de términos que humillen o descalifiquen a nadie que comparezca en él.

La importancia de reflexionar sobre el lenguaje fue advertida por escritores que, como Víctor Klemperer o George Orwell, se vieron envueltos en circunstancias políticas que pusieron un abrupto final al mundo en el que vivían, destruyéndolo. De nada serviría repetir ahora lo que ellos dijeron entonces, puesto que sus argumentos conservan intacta una turbadora vigencia. Por este motivo, la intención última de estos ensayos ha sido aventurar la reflexión sobre el lenguaje más allá de la relación entre ciertos programas políticos y la manipulación de las palabras, intentando descifrar aquella genealogía filosófica a la que antes me refería y qué presupuestos filosóficos la hacen posible. Es así como he acabado por asumir algo que señalaron Nietzsche, por un lado, y Charles S. Pierce, por otro, pero que antes de ellos preocupó a la filosofía presocrática: la reflexión sobre el lenguaje conduce a la reflexión sobre la verdad y sobre el poder. Han sido numerosas las ocasiones en las que, como me sucedió al redactar *Filosofía accidental* –un libro cuyas intuiciones prolongan las páginas que siguen–, me he enfrentado a la contradicción entre la tradición aristotélica de la que me sentí próximo y las soluciones que he ido considerando a medida que pasaban los años. Se puede decir que comencé como aristotélico lo que creí acabar como platónico, tan sólo para

descubrir después que, en la interpretación que más llegó a convencerme, el pensamiento de Sócrates era tan sólo una variante de la filosofía de los pitagóricos y los sofistas: precisamente la variante que conducía a su disolución. Comprendí entonces que el interés de los pitagóricos y los sofistas por el lenguaje y las instituciones –por lo que, aplicado a ellos, y en virtud de un anacronismo retrospectivo, llamamos *Estado*– son dos caras de la misma moneda: el lenguaje es la convención primaria, y las instituciones, adopten la forma benevolente de la asamblea o la más lúgubre de la guerra, el ámbito donde la convención se realiza a partir de los cursos de acción que determina.

La realidad contemporánea ofrece numerosos ejemplos de la utilidad de las ideas de los pitagóricos, los sofistas y su más o menos soterrada descendencia para comprender, y, en su caso, impugnar, decisiones que sólo pueden adoptarse desde la ignorancia de la estrecha relación entre el lenguaje, la verdad y el poder. Las postrimerías del siglo xx asistieron al renacer de lo que Pierre Rosanvallon ha denominado las ciencias de la diferencia, esto es, saberes que a través de la invocación de verdades trascendentes buscan proporcionar un fundamento natural a la desigualdad. Desde el momento en que las teorías racistas quedan desprestigiadas al ser importadas por las doctrinas políticas totalitarias desde el África colonial a la Europa de entreguerras, y devastar el mundo, las ciencias de la diferencia se vieron obligadas a cambiar de objeto, abandonando la raza en favor de la cultura o la civilización. Pero sólo para mantener intacta la estructura y el potencial discriminatorio de los argumentos que fundamentaban sus verdades. Este espejismo de imaginar que cambia la doctrina tan sólo porque cambia el objeto me había llamado la atención mientras redactaba los ensayos de *Contra la historia*, al descubrir que las verdades teológicas invocadas en la Controversia de Valladolid de 1550 para de-

cidir acerca de la naturaleza humana de los indios eran las mismas, estructuralmente las mismas, que las verdades científicas consideradas en la Conferencia de Berlín de 1885 para establecer la legitimidad del reparto de África y el sometimiento de los africanos. Entonces no podía imaginar que volvería a encontrarme argumentos y verdades similares, y menos aún que el nuevo encuentro se produciría, no a causa de mi interés por la historia de las ideas, sino de mi condición de ciudadano cada vez más desesperanzado por la marcha del mundo.

Suministradas por ciencias de la diferencia como una sociología y una politología de ocasión, que a veces se disfrazaban de islamología, esos argumentos y esas verdades sirven ahora para especular acerca de la integración en las sociedades democráticas, no sólo de los extranjeros procedentes de otras *culturas* u otras *civilizaciones*, sino también de los denominados «inmigrantes de segunda o tercera generación». Como en el caso de los conversos de la España inquisitorial o los emancipados de las colonias africanas, los inmigrantes de segunda o tercera generación son la mayor parte de las veces ciudadanos –esto es, miembros de pleno derecho de una comunidad– a los que se discrimina en virtud de un hecho remoto en el que no participaron. En virtud de ese hecho, se califica como inmigrantes de segunda o tercera generación a quienes, en realidad, nunca inmigraron, lo mismo que se tenía por conversos a los descendientes de quienes se convirtieron y por emancipados a los de quienes consiguieron liberarse de la esclavitud. Para todos ellos, el efecto de cambiar el objeto al que se consagran las ciencias de la diferencia, manteniendo los argumentos en los que fundamentaban sus verdades, se tradujo en una derogación del principio de igualdad. Al comienzo limitado –sólo para unos individuos y sólo en relación con algunas libertades–, pero que con el paso del tiempo acabó requiriendo una regre-

sión feudal del principio mismo: todos los hombres son iguales ante la ley, pero cada cual ante la suya. A esta regresión responden las actuales leyes de extranjería, cuyos antecedentes jurídicos se encuentran en la siniestra tradición de leyes personales –reales pragmáticas contra conversos o moriscos, decretos coloniales para indígenas o nativos, disposiciones administrativas sobre judíos o gitanos– que a lo largo de la historia han dado cobertura a la discriminación y han servido de preámbulo y de excusa al confinamiento, la expulsión o el exterminio. Cada una de estas normas execrables fue a buscar el fundamento último de su legitimidad en verdades filosóficas, teológicas o científicas suministradas por los saberes preponderantes en cada momento, saberes que, no obstante la lucha por obtener la hegemonía, mantenían y mantienen una estructura reiterativa e invariable.

Emprender un recorrido a través de la filosofía de los presocráticos, la teología medieval y la ciencia posterior a Descartes, concentrándose en las concomitancias entre esas estructuras reiterativas e invariables y no en la diferencia entre sus objetos de conocimiento, revela un aire de familia entre estos saberes, como si el conocimiento de la verdad trascendente que proporcionan fuera un invariable ritual ejecutado bajo distintos disfraces, donde también entran en juego el lenguaje y el poder. La sacralización de estos disfraces ha impedido reparar en que la estructura lógica de la profecía religiosa es idéntica a la de la hipótesis científica, meros artificios para reenviar al futuro el veredicto acerca de cuánta verdad contiene una afirmación realizada en el presente. De igual manera, y siempre desde la misma perspectiva, la predestinación y el determinismo no son más que la consecuencia inexorable de admitir la posibilidad de un conocimiento absoluto, por más que un caso se trate del conocimiento de la voluntad divina y en el otro del de las leyes de la historia o la naturaleza.

Y otro tanto cabe decir de la gracia como santuario donde Dios no ha querido que el hombre penetre y de la existencia de indeterminaciones como rasgo objetivo del universo, según sostienen desde su respectiva e insalvable lejanía Erasmo y Karl Popper: en un caso y en el otro se trata de salvaguardar la libertad poniendo cautelosamente límites al conocimiento de la verdad trascendente.

Si en algo coinciden Nietzsche y Pierce, así como los críticos que reivindicán frente a ellos el concepto aristotélico de verdad, es en que, trascendente o no, toda verdad funda un orden. La pregunta que se impone entonces, y a la que en último extremo tratan de responder las páginas que siguen, es si una verdad trascendente, corroborada por las leyes del Ser, Dios, la Historia o la Naturaleza, puede fundar un orden que no lo sea, y en particular un orden articulado como democracia. Porque si el orden es trascendente por estar fundado en una verdad que también lo es, entonces el hombre no es libre y la democracia no es democracia, sino necesidad y sometimiento. Podría haber denominado *no trascendente* la democracia que busca su fundamento en un concepto de verdad cuyo más remoto antecedente se aparta de la tradición aristotélica, retomando el concepto no trascendente de los pitagóricos y los sofistas. Si he preferido llamarla *intrascendente* no es porque le niegue cualquier valor, y menos aún en unos momentos en los que, como éstos, se encuentra en grave peligro, sino por oponerla con mayor contraste a la idea de una democracia obligada a actuar de acuerdo con las verdades reveladas por la filosofía, la teología o la ciencia experimental. En una concepción intrascendente de la democracia, no sólo los fines sino también los medios están siempre por decidir, y de ahí la responsabilidad a la que no podemos escapar: somos nosotros quienes decidimos acerca de la verdad, nosotros quienes a partir de esa verdad fundamos un orden, y,

conscientes de no disponer de una instancia exterior en la que justificar una conducta o de la que reclamar una sanción, nosotros quienes debemos responder de las consecuencias de esa verdad y de los límites, o los excesos, de ese orden.

Washington D.C., enero de 2019

PRIMERA PARTE

La trascendencia y sus poderes

La verdad trascendente

Si la paradoja de Aquiles y la tortuga sigue reclamando de cada época una refutación es porque, a través de esa carrera mítica y desigual, Zenón de Elea deja establecidos de una vez y para siempre los dos extremos entre los que se desenvuelve el conocimiento: la experiencia del movimiento y la imposibilidad racional de demostrarlo. Al sostener que Aquiles nunca alcanzará a la tortuga, Zenón no propone un juego de prestidigitación para demostrar que el movimiento es apariencia, sino que toma partido entre las ideas de Heráclito y las de Parménides, y transforma una experiencia cotidiana en el problema filosófico del movimiento. El movimiento es uno de los problemas en los que disienten Heráclito y Parménides; otros son el ser, el cambio, la relación entre la unidad y la pluralidad, y, en coherencia con todos ellos, los problemas de la libertad y del destino.

Para los presocráticos el saber es un camino de sentido único que conduce desde la pluralidad que proporciona la experiencia a la unidad que desvela la razón; es de sentido único porque suponen que lo que la experiencia muestra en primera instancia es la pluralidad, no la unidad. Ahora bien, esa unidad que se alcanza a través del camino de sentido único en que consistiría el saber puede revestir según los filósofos dos caracteres distintos. Para Heráclito es una unidad vacía o inmaterial, encarnada en una regla sin excepciones que establece que todo fluye. Para que todo fluya es preciso, sin embargo, que la propia norma se constituya en excepción y sea lo único que no fluye, lo único que no está

sometido al movimiento. Desde la concepción de Parménides, en cambio, la unidad es sustantiva, no puede formularse como norma, como unidad inmaterial o vacía, sino como descripción. Sostener que el universo está compuesto de agua, aire, tierra o fuego, bien como elementos diferentes, bien como ecléctica combinación de los cuatro, según propone Empédocles, responde a la necesidad de describir el contenido de una unidad no inmaterial ni vacía, de una unidad que no consista simplemente en una regla. Parménides, por su parte, es quien ejecuta la más drástica reducción de la pluralidad a esta unidad sustantiva, dotando de valor a la tautología como la más rigurosa de las formas que puede adoptar la descripción.

Para Parménides lo Uno es lo Uno, y lejos de incurrir en una obviedad sin significado, la tautología adquiere el único sentido desde el que es posible concebir la aventura filosófica que conduce a justificar la inmovilidad de Zenón, es decir, que conduce a la representación de una unidad en la que todo lo que es, es, sin que por otra parte nada pueda ser al margen de lo que es. El azar, la contingencia, el movimiento, el cambio, el libre arbitrio, no tienen cabida en la unidad de Parménides porque es una unidad que abarca la totalidad del ser y que, por fundirse tautológicamente con él, como si fuera un mapa a la misma escala del territorio que representa, no deja lugar para las alternativas ni tampoco para un sujeto separado de lo Uno en condiciones de optar entre ellas. Encontrar un espacio para esas alternativas, así como para un sujeto en condiciones de optar, de manera que la unidad de Parménides se reconcilie con el azar, la contingencia, el movimiento, el cambio y el libre arbitrio, es la tarea que llevan a cabo Leucipo y Demócrito al reducir la unidad del ser a una unidad que, como el átomo, está más cerca de la vacía o inmaterial que propone Heráclito que de la unidad tautológica de Parménides. La operación racional a la que responde el atomismo permite llevar casi tan

lejos como Parménides la reducción de la pluralidad a la unidad, sorteando, al mismo tiempo, la inmovilidad del ser al admitir que los átomos se combinan según formas distintas. En esa posibilidad de combinación residiría cualquiera de los conceptos con los que el hombre ha designado desde antiguo la capacidad para desmentir que su destino esté escrito desde que nace, comprometiéndolo la libertad; es decir, residiría una interpretación del movimiento semejante a la de Heráclito, que, afirmando la pluralidad, no entra en contradicción con la unidad del ser, con la tautología que, sostenida por Parménides, fundamenta la inmovilidad.

La tradición hermenéutica más consolidada ha interpretado en un sentido literal la unidad del ser que Heráclito representa en el fuego, que, apagándose y encendiéndose «según medida», está en el origen de la pluralidad y de la posibilidad del movimiento. Arrastrada por la inercia del eclecticismo de Empédocles, para quien las raíces de las que se compone el ser –los *elementos* de Aristóteles– son físicas, esenciales, esta tradición no ha considerado la posibilidad de que el fuego al que se refiere Heráclito sea metafórico. Mientras que el fuego de Empédocles es fuego de la misma forma que el aire es aire, agua el agua y tierra la tierra, el fuego de Heráclito está más cerca de la hoguera platónica, que es también una representación, una metáfora, que de una hoguera auténtica. Como Platón en la caverna donde una hoguera proyecta sobre la pared sombras de las Ideas, de las que la experiencia sólo percibe esa manifestación corrompida, Heráclito hace reposar en la metáfora del fuego la esperanza de encontrar algún género de unidad en un ser que siempre fluye, que siempre se mueve, multiplicando incesantemente la pluralidad. Sin el recurso a un fuego apagándose y encendiéndose según medida, la pluralidad del ser se confundiría con un caos irreductible donde el hombre estaría a merced de las fuerzas contradictorias del universo.

Esta interpretación del fuego de Heráclito como metáfora, no como raíz o elemento en el sentido físico, revela, además, un fecundo parentesco con el atomismo de Leucipo y Demócrito, cuyas observaciones fueron devueltas al primer plano de la controversia filosófica por la mecánica cuántica, a comienzos del siglo xx. El fuego en Heráclito desempeñaría la misma función que el átomo en el atomismo, que es la de facilitar una afirmación de la unidad del ser que, siendo sustantiva, no sea tautológica, de manera que el azar, la contingencia, el movimiento, el cambio y el libre arbitrio sean posibles sin que, por otra parte, se apoderen del universo reduciéndolo a caos y dejando al hombre impotentemente a su merced. Las formas en las que se ordenan los átomos, de acuerdo con Leucipo y Demócrito, se corresponden con la medida en la que, de acuerdo con Heráclito, se enciende y se apaga el fuego. Aceptar este paralelismo entre la filosofía de Heráclito y la de Leucipo y Demócrito tiene una consecuencia capital para la definición del saber que establecen los presocráticos, y que constituye su legado filosófico más perdurable. El saber para los presocráticos es el camino de sentido único que conduce desde la pluralidad a la unidad. Pero la reducción a la unidad según la conciben Heráclito y los atomistas tropieza en ese camino con un límite ante el que el saber se detiene como el viajero que reconoce la frontera de una región prohibida, y asume que lo que queda más allá, ya se trate del fuego como metáfora o de los átomos integrados en las formas donde se manifiesta la pluralidad, constituyen inexpugnables santuarios de los que ningún conocimiento es posible, salvo la tautología.

El saber de Heráclito y los atomistas, el saber en busca de una unidad que, siendo sustantiva, no sea tautológica, acaba dirigiéndose entonces hacia un objeto radicalmente distinto del objeto último que persigue el saber de Parménides. Donde éste hace de la afirmación de lo Uno la expresión máxima del saber, Heráclito y los ato-

mistas dejan a un lado lo Uno, asumiéndolo como horizonte inalcanzable de la búsqueda que representan mediante el fuego o los átomos, y adoptan en su lugar las formas en las que se integran los átomos o la medida en la que se enciende y se apaga el fuego. No el átomo sino las formas, no el fuego sino la proporción en la que se apaga y se enciende: ir más allá, cruzar el límite que en el camino de sentido único del saber encarnan esas formas o esa medida, pretendiendo desentrañar el enigma del santuario último de lo Uno, precipita al hombre en la unidad a la vez sustantiva y tautológica de Parménides. Una unidad que, al ser afirmada como la afirma Parménides, sirve de fundamento a la inmovilidad de Zenón, pero al precio de negar la posibilidad del saber. En primer lugar porque no existe pluralidad que reducir a la unidad, dado que la pluralidad que proporciona la experiencia se corresponde estrictamente con la unidad que desvela la razón, y, por consiguiente, el punto de partida del camino del saber coincide con el punto de llegada. Pero, en segundo lugar, porque la asfixiante identidad de lo Uno con lo Uno impide la existencia de un sujeto capaz de tomar conciencia de esa unidad sustantiva y tautológica, puesto que, al tomarla, estaría negando lo Uno.

En estas condiciones, el saber de Heráclito y los atomistas aparece frente al de Parménides como un saber que no se agota en el punto en el que comienza y que, al admitir que existe una distancia entre la pluralidad que proporciona la experiencia y la unidad que desvela la razón, reconoce la posibilidad del movimiento, además de la existencia de un sujeto consciente de haber emprendido la búsqueda de lo Uno. Por esta vía, Heráclito y los atomistas acaban fijando, no el contenido sustantivo del saber, sino el invariable ritual al que se ajusta, un ritual que se perfila entonces como otro nombre del movimiento y del cambio. Ese ritual del saber exige extender a los pies del hombre un camino de sentido único

que conduzca desde la pluralidad que proporciona la experiencia a la unidad que desvela la razón. Pero exige establecer, además, la frontera que delimita la región prohibida, el inexpugnable santuario donde lo Uno se encuentra a resguardo del saber. Sólo en apariencia lo Uno de Parménides está ausente del invariable ritual del camino entre la pluralidad y la unidad por el que avanza el saber de Heráclito y los atomistas: sin la luciérnaga de la identidad de lo Uno con lo Uno destellando en el santuario hacia el que el hombre dirige sus pasos, sin tautología última, el saber de los presocráticos perdería literalmente cualquier sentido, puesto que sólo admitiendo que el camino entre la pluralidad y la unidad existe y es practicable para el hombre, según sostiene Parménides, puede el hombre establecer el límite donde detenerse, según hacen Heráclito y los atomistas. De traspasar ese límite, de precipitarse en la tautología, el hombre descubriría entonces que lo que creía el punto de partida es, en realidad, el punto de llegada, y que todo el esfuerzo que imagina haber realizado lo ha llevado a cabo en el seno de una sobrecogedora inmovilidad, en la que no sólo no es posible el movimiento, no sólo no es posible el azar, la contingencia, el movimiento, el cambio o el libre arbitrio; tampoco el saber.

La inevitable presencia de lo Uno de Parménides en el concepto de saber establecido por Heráclito y los atomistas ha inspirado recurrentemente el propósito, no de intentar sobrepasar el límite detrás del que lo Uno se encuentra a buen recaudo, precipitándose en la tautología, sino de afirmar que ese límite *es* lo Uno, ontologizándolo. Para este propósito, lo Uno es la medida en la que se enciende y se apaga el fuego de Heráclito, no el fuego; las formas en las que se integran los átomos de Leucipo y Demócrito, no el átomo. Al adelantar el límite que señala el punto exacto donde comienza el inexpugnable santuario de lo Uno en el camino del saber, el hombre está en condiciones de afirmar que ha alcanza-

do lo Uno cuando en realidad sólo se encuentra ante el hipnótico espectáculo de la pluralidad, ya sea la medida en la que se enciende y se apaga el fuego o la forma en las que se integran los átomos. De este modo asume y convalida gracias al ritual del saber la posibilidad de una tautología, por así decir, asimétrica: no afirma como Parménides que sólo lo Uno es, abarcando la totalidad sintética del ser como si se tratara de un mapa a la misma escala del territorio que representa, sino que *este* uno, el uno en el que pone fin al camino del saber, es *lo* Uno. Desde el momento en que el hombre puede poner fin al camino del saber en cualquier punto, declarando prohibida la región que ha creído entrever más allá de ese punto valiéndose de su imaginación o su fantasía, el número de las tautologías asimétricas que permiten afirmar que *este* uno *es* lo Uno se multiplica, precipitándolo de nuevo en la pluralidad de la que creía haberse alejado a través del camino del saber. Sólo que la pluralidad en la que se precipita al afirmar que *este* uno *es* lo Uno es una pluralidad distinta de la que encontró antes de emprender ningún camino; es, por así decir, una pluralidad de segundo grado, una pluralidad que difiere de la que muestra la experiencia a la espera de que la razón la reduzca a la unidad recorriendo el camino del saber, una pluralidad sobre la que ya ha intervenido la razón y que, tras esta intervención, aparece como una pluralidad compuesta, no de una multiplicidad de hechos y fenómenos singulares, sino de límites distintos, de santuarios distintos, ocupados por ídolos que también lo son. Desde el momento en que detrás de cada una de estas unidades incompatibles y alternativas está la razón –puesto que es la razón la que emprende el camino de sentido único que reduce la pluralidad a la unidad, y es también ella la que decide que el hombre se detenga en un punto cualquiera del camino para afirmar que *este* uno, el uno que cree haber alcanzado, es *lo* Uno–, la razón se invalida para reducir la pluralidad de

segundo grado a una unidad que concilie las unidades alternativas que la componen. La argucia, la fuerza, la guerra, la ordalía, se transforman entonces en el más elemental procedimiento para establecer una jerarquía entre las unidades que incitan a sostener que *este* uno es *lo* Uno.

La metáfora del camino de sentido único establecida por los presocráticos deja de tener vigencia cuando en el horizonte del camino del saber no se encuentra la afirmación de que sólo lo Uno es según la fórmula Parménides, sino la de que *este* uno es *lo* Uno; deja de tener vigencia porque la idea implícita en la metáfora del camino del saber es la de que en el extremo inicial se encuentra la pluralidad de la experiencia, la materia en bruto que proporcionan los sentidos, en tanto que es la razón la que, partiendo de esa materia en bruto, guía al hombre hasta lo Uno. Si el camino del saber aparece como un camino de sentido único no es porque lo sea, sino porque es la razón la que ejerce como guía, como criterio incontestable que, al establecer un fin, un fin que es lo Uno –lo Uno necesario, lo Uno de Parménides–, establece además un punto de partida y un camino para alcanzar el fin, uno y sólo uno. De ahí que la pluralidad de unidades a la que dan lugar las incontables tautologías asimétricas que el hombre reverencia creyendo haber alcanzado lo Uno acabe poniendo en cuestión, no sólo la existencia de lo Uno, puesto que no se sitúa un único Uno al final del camino, sino también el carácter incontestable de la razón como guía o criterio para alcanzarlo, puesto que, sirviéndose de ella, es posible alcanzar unos diversos a través de caminos que también lo son. La tradición filosófica que ha mantenido de manera implícita o explícita la metáfora del saber establecida por los presocráticos –la metáfora del camino de sentido único que conduce de la pluralidad a la unidad– puede caracterizarse entonces como el perseverante intento de conjugar todas las variantes del

problema de si existe o no un Uno único, un uno real, indisponible, trascendente, un uno capaz de liberarnos de las tautologías asimétricas que proclaman *este* uno como Uno.

Porque, a fin de cuentas, el hombre nunca ha logrado obtener la certeza de que el uno que afirma como lo Uno no sea un uno entre otros unos posibles. Y, sin embargo, lo ha seguido afirmando incansablemente, como si, al hacerlo, no buscara afirmar un Uno definitivo, un uno que sea el verdadero Uno, el Uno trascendente, sino ejecutar el imperturbable ritual que, para acceder al saber, le exige afirmar como lo Uno un uno cualquiera, un uno que lo mismo puede adoptar la máscara del ser que la máscara de Dios, la máscara de la Historia que la de la Naturaleza, la de la Regla Universal que la de la excepción que la confirma. Al ejecutar el ritual del saber al mismo tiempo que afirma como lo Uno un uno que podría ser cualquier uno, un uno que se trasciende y se ontologiza desde el mismo momento en que es afirmado como lo Uno, el hombre se coloca en disposición de dar el primer paso en el camino de sentido único que la razón extiende a sus pies, y que ha de conducirlo desde la ignorancia hasta el conocimiento. La variedad de las máscaras de lo Uno con las que se ha cumplido a lo largo de los tiempos este ritual ha llevado a creer que existen tantos saberes como unos diferentes se han proclamado. Sólo que esos saberes –saberes como la filosofía, la teología o la ciencia experimental– no aparecen a la luz de la reflexión sobre el saber en tanto que ritual como saberes diferentes, sino como variaciones sucesivas de ese ritual con el que, a la búsqueda del saber, el hombre debe afirmar un uno como lo Uno, o, dicho en otros términos, debe recurrir a la tautología asimétrica de afirmar que *este* uno es *lo* Uno. El saber no aparece entonces como una noble criatura de la razón para bregar con la unidad y la pluralidad, sino como un complejo sistema conceptual, como un engendro inmovi-

blemente ambiguo al que la razón sólo reconoce como su criatura a condición de que previamente lo haga el más tenebroso de todos los fantasmas, el más imperecedero: el fanatismo.

I

La piedra que no alcanza el árbol contra el que ha sido lanzada y la flecha que, disparada por el arco, sólo en apariencia cruza el aire, son las otras dos paradojas que, junto a la más célebre de Aquiles y la tortuga, imagina Zenón para avalar a Parménides y negar el movimiento. Antes de recorrer la distancia que la separa del árbol en el momento de ser lanzada, argumenta Zenón, la piedra debe recorrer la mitad. Pero antes de recorrer la mitad, deberá recorrer la mitad de la mitad. Y antes aún la mitad de la mitad de la mitad, y así sucesivamente en una interminable división de la distancia que, proyectada una vez más al infinito, permite a Zenón concluir la imposibilidad racional del movimiento. El argumento sobre el que se apoya la paradoja de la piedra que no alcanza al árbol no es distinto del que subyace en la de Aquiles y la tortuga: tanto en una paradoja como en la otra Zenón establece una distancia y procede a dividirla infinitamente, dando por descontado que el espacio es a su vez infinitamente divisible. Entre el árbol y el lugar desde el que se lanza la piedra la distancia es única, puesto que se extiende entre dos puntos fijos: el punto donde se encuentra el árbol y el punto desde el que la piedra es lanzada. En la paradoja de Aquiles y la tortuga, la distancia que Zenón procede a dividir infinitamente varía porque los puntos en los que se encuentran Aquiles y la tortuga se aproximan según transcurre la carrera. Cuando Aquiles recorre la distancia exacta que lo separa de la tortuga al comenzar, otra distancia distinta pero también exacta vuelve a separarlo: la distan-

cia que la tortuga ha recorrido mientras Aquiles alcanza el punto que ella acaba de abandonar.

A diferencia de la paradoja de la piedra lanzada contra el árbol, establecida sobre la premisa de la infinita divisibilidad del espacio, la de Aquiles y la tortuga exige que además el tiempo sea infinitamente divisible. De no serlo, Aquiles alcanza inexorablemente a la tortuga, porque un tiempo que no sea infinitamente divisible se convierte antes o después en una constante, y la distancia que recorre Aquiles es mayor que la que recorre la tortuga en un tiempo invariable. La infinita divisibilidad del espacio y la infinita divisibilidad del tiempo son irrelevantes, por el contrario, para la elaboración de la tercera paradoja, la de la flecha que no se clavará en la diana por hallarse sucesivamente inmóvil en el aire, primero en un punto, después en otro, más tarde en otro y así en una sucesión de instantáneas de las que, siempre según Zenón, no es posible deducir el movimiento. El número de esas instantáneas, grande o pequeño, finito o infinito, no influye en el argumento de que no es posible deducir el movimiento de la inmovilidad, porque, aun dentro de la misma controversia, se desenvuelve en un plano distinto que el de la infinita divisibilidad del tiempo y el espacio. Negando la posibilidad de deducir el movimiento de la inmovilidad, Zenón viene a decir que la pluralidad es irreductible a la unidad, y, por consiguiente, que sólo partiendo de la unidad puede el saber alcanzar la unidad, desechando la pluralidad como apariencia. La paradoja de la flecha que cruza el aire en dirección a la diana expresa con despojada sobriedad la actitud filosófica desde la que Zenón aborda el problema del movimiento, y, en último extremo, de la unidad y la pluralidad: es una declaración de principios. La paradoja de Aquiles y la tortuga, así como la de la piedra que no alcanza el árbol, aportan por su parte argumentos accidentales en favor de esa actitud filosófica de la que parte Zenón, como la infinita divisibilidad del tiempo y del espacio.