

Entrevista filosófica a Vittorio Possenti sobre la «tercera navegación»

Sergio Falvino

Se presenta aquí una entrevista sobre algunos aspectos de *La tercera navegación. Nihilismo y metafísica*, propuesta por el doctor Sergio Falvino al autor, Vittorio Possenti, hace algún tiempo. El entrevistador, argentino de Buenos Aires, doctorado en filosofía, está desde hace tiempo en Italia, donde está preparando el doctorado de investigación en filosofía antigua con el profesor Giovanni Reale en la Universidad Católica de Milán. Las citas y las indicaciones de página se refieren a *Terza navigazione*, Armando, Roma, 1998.

1. «*La imagen de la navegación aplicada a la filosofía comporta que esta última sea pensable como una nave [...] La tarea de la filosofía sería precisamente la de hacer navegar la propia nave poniéndola siempre en ruta*» (Nota 4, p. 338). *¿Hacia qué puerto? ¿Qué quiere decir este «moverse fatigoso» hacia «adquisiciones para siempre», hacia «puntos de apogeo»?*

R. Toda gran expresión del espíritu tiene su genio: el de la filosofía consiste en la dedicación incondicionada a la verdad y en el cuidado del alma donde ésta encuentra un puerto amigo y la estrella que la guía. Ambos son necesarios con una necesidad que no parece admitir derogaciones. Ahora bien, si desde hace tiempo se han expresado dudas en sectores considerables del pensamiento sobre la posibilidad para la filosofía de alcanzar lo verdadero, su segundo objetivo constitutivo es a menudo dejado aparte como irrelevante. En la acepción más difundida el filósofo es un experto académico, habilitado públicamente para enseñar un «saber técnico», en general de or-

den epistemológico y en parte ético público, en el que el cuidado del yo y del alma no tiene parte. Por tanto, también hoy la nave de la filosofía debe reemprender en ruta su navegación buscando, a despecho de una esceptis extendida e insidiosa, el camino hacia núcleos inmutables de realidad. Cuando el pensamiento los alcanza toca puntos de apoyo, algo verdadero que puede ser perfeccionado y profundizado, pero no desmentido. En la cultura humana no existe solamente la pérdida para siempre, sino también la adquisición para siempre. Si son variados los lugares del espíritu en los que el *ktēma eis aei* puede tener lugar, entre ellos se encuentra la metafísica.

2. *«La escansión progresiva y ascendente de la metafísica ha acontecido según tres navegaciones, en las cuales la búsqueda filosófica ha avanzado hacia una penetración teórica más adecuada a la verdad del ser...»* (p. 319). *¿Qué tipo de relación existe entre las tres navegaciones? ¿De qué manera cada navegación envuelve «el todo y la verdad del ser»? Y todavía, ¿cuáles son, según usted, las «fases decisivas» en las que «algunos pensadores esenciales» se han alejado del olvido del ser?*

R. En el campo de la investigación metafísica, lo buscado una y otra vez desde los tiempos más antiguos es la indagación sobre la naturaleza de lo real, lo que en síntesis podremos denominar la verdad del ser. Incluso cuando se está en el nivel de la *physis*, aquello hacia lo cual se dirige la indagación es una respuesta que envuelva el todo. La filosofía primera, sea una física o una metafísica, pregunta por su naturaleza sobre el todo.

Puesto que no podemos conocer el ser puro, sino el ente y el ser del ente, la pregunta ontológica más radical y originaria, la pregunta más importante y universal entre todas no suena como la «soprendente pregunta» de Leibniz («¿Por qué hay algo más bien que la nada, desde el momento en que la nada es más simple y fácil que cualquier cosa?»), sino la pregunta sobre el ente y sobre su ser. En la formulación de tal pregunta afloran sus dos vectores fundamentales: la cuestión sobre la naturaleza o *esencia* del ente y la cuestión sobre su *existencia/ser*. Esencia y existencia son para la filosofía del ser y para Heidegger, que en verdad dista mucho de ella, los conceptos en los que se individualiza la pareja rectora de la metafísica.

La escansión ascendente de la historia de la metafísica a la búsqueda de una verdad mejor del ser ha acontecido, por tanto, po-

niendo en marcha una investigación radical sobre la esencia y sobre el ser. En tal búsqueda, el punto más decisivo concierne a la pregunta sobre el ser y sobre sus causas, pregunta que en cierto modo señala el desarrollo de la filosofía occidental desde los griegos en adelante. La relación entre las tres navegaciones introducidas en el volumen *Tercera navegación. Nihilismo y metafísica* concierne de manera especial al pensamiento del ser y de la causa. Cuando, meditando sobre la suerte postplatónica de la metafísica, llegué a formular la idea de una tercera navegación, o sea –dicho sin metáfora–, de una doctrina metafísica más alta y cumplida que la griega, no había percibido bien todavía que algo muy próximo había sido anticipado por Santo Tomás en un pasaje cuya brevedad amenaza de ensombrecer su novedad. Podemos, en efecto, encontrar en Tomás mismo una dirección notable en favor de una *escansión ternaria* de la suerte de la metafísica en su camino allí donde ofrece un resumen del efectivo progreso de la filosofía desde los griegos en adelante, hasta la filosofía del ser y el «teorema de la creación» (cf. S. Th., I, q. 44, a. 2). «Antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis»: en el pasaje que tiene este inicio el Aquinate, diseñando sobriamente el movimiento ascendente de la búsqueda humana de la verdad, introduce un paradigma en tres niveles o en tres fases decisivas en las que algunos pensadores esenciales se han aproximado poco a poco a la verdad. Puesto que la escansión en tres fases del avatar ascendente de la metafísica es una doctrina del Aquinate, no había sino que dar un paso introduciendo para su tercer nivel la metáfora de la tercera navegación, más allá de la cual no se puede proceder, habiendo alcanzado la búsqueda el nivel terminal del ser. Es lo que deja entender Tomás con la frase: «Et ulterius aliqui exerunt se ad considerandum ens in quantum ens; et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt *haec vel talia*, sed secundum quod sunt *entia*... et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa rerum».

A mi juicio, la ganancia especulativa que se realiza con la tercera navegación incluye una serie de adquisiciones metafísicas que sintetizaría como sigue: 1) El descubrimiento de la doble composición metafísica en el existente finito (composición de materia y forma y de esencia y acto de ser/*esse*); 2) La doctrina del ser como *actus essendi*; 3) La doctrina de la distinción real entre esencia y existencia en el ente finito, y de su coincidencia en Dios; 4) La determinación del supremo Nombre de Dios como *esse ipsum per se subsistens*. Estas doctrinas consienten llegar al «teorema de la creación», incluido

en ellas y que constituye como la coronación y la cima de la tercera navegación. Ahora bien, es posible que esta o aquella posición metafísica entre las cuatro delineadas pueda tal vez haber sido enunciada antes del Aquinate, pero es sólo con este último y con la tercera navegación cuando la doctrina sobre el ser es conducida a un alto grado de perfección, cuando las posiciones dichas son asumidas *juntas* de manera coherente; cuando la verdad de la creación es explícitamente sostenida.

Tercera navegación significa salida del naturalismo antiguo, primado del ser sobre el saber; implica que la ontología no vale como una antropología trascendental enmascarada (y la modernidad a menudo ha sido antropología filosófica), sino más bien que la antropología es iluminada por la ontología dentro de una compenetración más intensa.

Quisiera por eso sugerir que en la tercera navegación se configura una alta ontología metafísica para la postmodernidad. Si pensamos estar ya colocados en lo postmoderno, ello puede significar que la modernidad filosófica se ha cerrado, quizá ya con Hegel, su punto más alto: de él se puede mantener la instancia formal sobre el todo más que su método general signado por la identidad de lógica y de metafísica. Con la conclusión consolidada de la instancia filosófica de la modernidad, al postmoderno le quedan dos posibilidades: a) La superación de Hegel (y de Heidegger) al retomar la ontología metafísica, y ello posee su apogeo en la filosofía del ser; b) El permanecer en las angosturas del postmodernismo antifundacional subyacente al olvido del ser como se expresa, de diversas maneras, en las obras de Rorty, Lyotard, Habermas, Derrida, Vattimo, etc. No hay, empero, certeza alguna de que éste pueda asegurar un futuro a la filosofía.

3a. Platón, en el Fedón, nos propone en cierto sentido un «aut-aut», podemos decir que nos pone ante un dilema: «atravesar con una balsa, asumiendo el riesgo, el mar de la vida», o «hacer el trayecto de manera más segura y menos peligrosa sobre una barca más sólida, confiando en una revelación divina (logos theios)». ¿Cuáles son las relaciones entre «la balsa» de los razonamientos humanos y el «logos theios» de una revelación divina?

3b. S. Agustín, en el Comentario al Evangelio de San Juan, indica la «cruz de Cristo» como aquella barca más sólida para atravesar el

mar de la vida y «llegar a un puerto seguro, aquel puerto del más allá que es el lugar último del destino humano».

El Aquinate nos habla de la «pareja metafísica básica del todo», de la «polaridad esencia-acto de ser (*essentia-esse*)» (p. 320) y luego nos enseña sucesivamente que el *actus essendi* es un «acto de otro orden, que no añade nada a la esencia como conjunto de caracteres inteligibles, sino que le añade todo en el plano del ser porque la pone *extra nihil*... En virtud de ella la existencia, que no es una esencia, constituye la fuente primera de la inteligibilidad» (p. 321: ¡aquí es donde usted afirma que en esto «consiste uno de los núcleos esenciales de la tercera navegación!»). Y todavía, «en la tercera navegación se llega a una penetración más profunda del sentido fundamental del ser como acto de existir...» (p. 323); y todavía, «en el paso de la segunda a la tercera navegación se cumple un itinerario que conduce del primado de la forma al primado del *esse*, con una nueva determinación de la metafísica del acto, que alcanza un cumplimiento al cual aspiraba sin poderlo alcanzar» (p. 324); y finalmente, considerando el «perfil de la causalidad» en la metafísica del Aquinate se alcanza la «primera y más radical forma de causalidad, que es la producción del *esse*: causalidad trascendental en la que se realiza la participación trascendental» (p. 325).

Entonces, la pregunta es doble: por una parte, ¿no haría falta afirmar que ha sido el Aquinate y sólo el Aquinate el que ha alcanzado las más altas cumbres metafísicas con el «descubrimiento» del acto de ser, cosa que no había sucedido con los pensadores precedentes –griegos o no–, que permanecían enredados en la esencia? Y por otra, ¿no estamos siempre navegando, aun habiendo alcanzado las cumbres metafísicas más altas, con la «balsa» de nuestros razonamientos? O sea, ¿no se trata todavía de las cumbres más altas de la segunda navegación? En este punto, ¿no sería ya justa la *ecuación* segunda navegación = balsa (*lumen rationis*) = metafísica (*praeambula fidei*), y tercera navegación = barca más sólida (*logos theios*) = teología (*articula fidei*)? Y en este caso, ¿cómo podemos hablar de una «tercera navegación filosófica» (p. 322)? ¿Cómo afirmar que ella es el «mejor saldo especulativo del camino griego y postgriego de la filosofía y especialmente de la metafísica», cuando ellos han hablado claramente de «balsa» y «barca más sólida-puerto seguro», de «razonamientos humanos» y «revelación divina», como confirma de hecho la última parte de la nota 6 (p. 338), cuando al hablar de Platón se afirma como presente un *desnivel* entre «metafísica» y «revelación» y se

considera que el desarrollo de Agustín es «interno a la revelación y deja aparte la metafísica»?

Ra. A la búsqueda humana le es siempre inmanente la posibilidad del error, puesto que el hombre no está colocado ya siempre en la verdad, sino en su búsqueda. La balsa de los argumentos humanos puede, mas sólo con fatiga y solamente para pocos, alcanzar algunas verdades. En el Proemio al comentario a la *Metafísica*, el Aquinate sugiere que la dificultad específica de la investigación metafísica no proviene de las ocupaciones comunes o de la falta de tiempo, cuestiones que por lo general se pueden soslayar, sino de lo intrínsecamente arduo de la búsqueda, expuesta a desviaciones y yerros. El *logos theios* de una revelación divina, don supremo del agape divina, está en principio exento de error. Creyentes y no creyentes se dividen sobre la posibilidad de una revelación, menos sobre el hecho de que, si ella se da, su lenguaje no puede sino ser veraz. En la revelación son comunicados verdad y sentido, como entre otros sostiene Filón. En el discurso platónico no hay oposición de principio entre búsqueda humana y revelación divina, según el sistema de la oposición que ha sido fuerte en el Occidente moderno, en el sentido de que aquello que debiese ser atribuido al Dios revelador era necesariamente quitado a la investigación de la filosofía.

Por otra parte, a la búsqueda humana le queda un inmenso campo de indagación concerniente a lo penúltimo, lo mundano, la ciencia, el arte, la política, etc. La referencia central del *Fedón* es sobre la singladura del mar de la vida, y la metáfora es suficientemente clara para aludir al problema de la verdad última del vivir, al problema del sentido. Aquí la razón filosófica, aun aguzándose al máximo, puede alcanzar con mucha fatiga y de manera siempre precaria algunas de aquellas verdades que la revelación ofrece en plenitud. Es siempre, por tanto, un moverse sobre una balsa.

Rb. En el pensamiento de la verdad del ser y de sus causas más altas, en la cognición de la pareja esencia-ser el Aquinate, sacando ciertamente rendimiento del gran trabajo pionero producido por los griegos, por Filón, Moisés Maimónides, los árabes, ha conseguido alcanzar cumbres más altas, a salir del esencialismo metafísico que ha conllevado más o menos profundamente el pensamiento precedente. Y después del Aquinate, un cierto número de filósofos y teólogos, especialmente en los siglos XIX y XX. Ellos han redescubierto no só-

lo la metafísica ontológica, sino también el *esse* y el carácter inteligible del ser.

Naturalmente, con estos descubrimientos se permanece dentro de la argumentación humana, no de una Revelación. Pero hay un punto notable que merece ser subrayado aquí, puesto que constituye por el lado del espíritu una de las constantes máximas de la historia universal. A saber, que el abandono del esencialismo metafísico y el acceso a un nivel más alto de concepción del ser han acaecido efectivamente en el nivel de la visualización eidético-conceptual propia de la filosofía –la tercera navegación es una adquisición de la filosofía–, pero *dentro de la influencia inspiradora de la Revelación bíblica* que revela a Dios como océano puro e infinito de ser. La raíz originaria es el ser, y la causalidad más radical de todas es la producción del ser (*creatio ex nihilo*). Ella no pertenece al orden del devenir (mutación, cambio). *Creatio non est mutatio*: lo que es creado no llega a ser por mutación, puesto que todo lo que acaece por mutación proviene de algo preexistente. Ha de permanecer como gran cuestión si la tercera navegación de la metafísica habría podido tomar forma sin la Revelación bíblica.

Y es en este punto donde se encuentra el problema más arduo de todos, aquel en que la ontología metafísica de la *Seinsphilosophie* da su máximo rendimiento especulativo y se separa de otras metafísicas. Ésta, en efecto, reconoce la fuente radical de toda inteligibilidad en el ser, no en la esencia. En el isomorfismo originario, radical, entre mente y realidad, el lugar último de toda inteligibilidad es el ser existencial más que la esencia. El ser es para sí mismo su propia luz y puede hablar al intelecto.

La raíz originaria es el ser: el ser primero y sin segundo, como se expresa con perfecta belleza y verdad la *Tchandogya Upanishad*. Frente a esta afirmación se yerguen las objeciones que ven en lo originario (*Urgrund*) un abismo que vale como un *Ungrund* o un *Abgrund*, algo en lo que el no-ser estaría antes, precedería al ser. Pero este asunto, impensable y absurdo, a menudo depende de un deslizamiento arriesgado, aquel que desde el lenguaje de los místicos, donde Dios es a veces presentado como Nulidad, Nada, *Abgrund*, pasa inmediatamente al lenguaje especulativo de la metafísica. Es preciso, en cambio, salvaguardar la profunda diversidad entre registro místico y registro especulativo, olvidada a placer por el idealismo. ¿Podemos pensar realmente a Dios como privación de ser, como Nada? Él es la nada de todo lo que es, de toda determinación finita, no el *nihil absolutum*. Forma parte de la tarea de la filo-

sofía no caer en las trampas que el pensamiento y el lenguaje fabrican constantemente. Dios no es la nada, como el bien no es la privación del mal, sino al revés. El objetivo de la empresa cesa, y la ontología metafísica naufraga, si viene a menos la idea de la Perfección originaria, o sea, que en el origen está lo positivo, no lo negativo.

Se pueden encontrar otros modos de pensar el desenvolvimiento histórico de la filosofía primera. Apel, por ejemplo, ha introducido recientemente la idea de tres paradigmas de filosofía primera: el de la metafísica ontológica, el kantiano trascendental y el suyo propio, que es todavía trascendental, ligado a la idea de autocontradicción performativa. Este paradigma ternario va por lo demás hacia una extenuación creciente, va hacia la pobreza y el abandono de campos inmensos a la ciencia, puesto que despide como difunta a la metafísica ontológica. En la tercera navegación tiene lugar una gran valoración de la metafísica del acto, de modo que el ser mismo es acto. Tomás ha valorado la pareja acto-potencia a la cual dirige una mirada hostil el racionalismo. Éste se hace imposible la tarea de pensar el ser negando la categoría de potencialidad (este fue acaso el equívoco en que incurrió Bontadini en la semantización del devenir).

A mi juicio, las ecuaciones segunda navegación = metafísica, tercera navegación = Revelación, a las cuales no quisiera negar toda legitimidad, descuidan la cuestión de si dentro mismo de la indagación filosófica ha habido un avance, un progreso. Añadiría que en el comentario de Agustín al Evangelio de Juan no se habla ni de tercera navegación ni de metafísica. El horizonte del discurso agustiniano es soteriológico, es que sólo salva la Cruz de Cristo.

No es un argumento contra la tercera navegación filosófica el hecho de que ella se presente todavía como una balsa, ligada por tanto a argumentos humanos, puesto que esta es la condición universal del filosofar y del bello riesgo que le es anejo.

4. *«La interpretación de la metafísica del actus essendi cual punto de apogeo es reforzada por el principio por el que la ontología incluye la henología, de modo que el uno es uno de los rostros máximos del ser, pero siempre bajo la dirección del ente» (nota 13, p. 339). ¿Usted está de acuerdo en considerar la filosofía de Platón como una henología o protología (Eros lleva al Uno...)? ¿Y por qué motivo afirma que la ontología incluye una henología y no que ontología = henología, dado que on = hen, o bien «ens et unum convertuntur»?*

R. En la relación recíprocamente fundante entre ontología, henología, agatología, se abre un gran problema, pero no hasta el punto de que esté impedida toda respuesta. Debemos atenernos al léxico especulativo evitando mezclas arriesgadas con el místico, por parte del cual podría acaso estar sellado el neoplatonismo (piénsese en Plotino). Ciertamente que *ens, unum et bonum convertuntur* según la regla suprema de la convertibilidad de los trascendentales, pero ¿a quien concierne la regla suprema? Parece difícil negar que ella concierne al ser: si, como es fácil conceder, la oposición más radical es la de contradicción, dentro de ella la máxima e intraspasable es la del ser-nada. Puesto que ella incluye virtualmente otras oposiciones de contradicción como, por ejemplo, la de uno/no-uno, ella es la que ejerce la dirección más alta. A la inversa, la oposición uno/no-uno no incluye inmediatamente la de ser-nada.

Sabemos que el Aquinate, en la deducción de los trascendentales en el *De Veritate* (q. 1, a. 1), pone en primer lugar el *ens*, después la *res*, el *unum*, el *aliquid*, el *verum*, el *bonum*, etc. La razón de ello es que el *ens* es el primer y necesario concepto formado por el intelecto; y el ser es la raíz eterna y pura de todo. No tenemos motivos para sostener que el primer concepto formado por la mente sea el de uno. Sólo al final de una deducción metafísica llegamos a la idea de Dios como Uno: se trata aquí, sin embargo, de una inferencia que antes de llegar al Uno debe atravesar los campos de la causa primera, del ser necesario, etc., y poner en juego los conceptos de causa, ser, acto, etc. Puesto que es impensable un Uno más allá del ser y antes del ser (esto se puede afirmar de palabra, pero no sostener en realidad), también el Uno está dentro de la raíz originaria del Ser primero y sin segundo.

También a tal propósito es preciso mantener la diferencia entre idea del Uno como término de una inferencia metafísica e idea del Uno como objeto de una experiencia de orden místico, propiamente inefable en sí. En el neoplatonismo son fuertes las tendencias hacia místicas especulativas entendidas como vías de unión con el Uno más que como unión con un Dios personal que tiene Rostro y Nombre. Toco de pasada este tema difícil preguntándome si en las variadas formas de mística del Uno no opera de manera disfrazada una experiencia mística natural de uno mismo (y de la profundidad del yo) más bien que de Dios.

5. Partamos de las consideraciones del parágrafo «Cerrado y abierto» (p. 332 ss.), donde usted ve la «filosofía del ser» como un «sistema» dúctil, particularmente idóneo para seguir las articulaciones de la realidad» y considera «la ontología fundamental de la tercera navegación como una luz –una clave de bóveda que asegura la comprensibilidad del todo–, pero que deja abiertos campos inmensos de investigación, no como una jaula»; «una metafísica abierta» en la cual «sus conceptos centrales sacan a la luz su esquema libre, itinerante, incapaz de coartar la existencia, (...) susceptible de integraciones y desarrollos...» Y aún, «el progreso de la filosofía y su significado para el hombre se realizan en el espíritu de aquellos que constantemente reactualizan y desarrollan el acto filosófico de contacto con el ser». Entonces, ¿existe la posibilidad de que la filosofía del ser, con su «sistema dúctil» y su «metafísica abierta», pueda ofrecer al hombre del próximo milenio una base común de comunicación y de entendimiento que les permita generar, en el respeto de las diversidades culturales (¿sin duda enriquecedoras!), una filosofía del diálogo para favorecer un auténtico diálogo de las filosofías?

R. La filosofía está por esencia ligada al diálogo: al del pensador que escucha la voz del ser y capta su inteligibilidad, y al diálogo con el otro. En ambos casos diálogo por la verdad, pues el numen tutelar de la filosofía es la dedicación incondicionada a lo verdadero y la búsqueda de la sabiduría. Un diálogo entre oriente y occidente sobre estos elementos radicales sería ausplicable. Difícil es prever cómo se desarrollará. Sólo un augurio puede ser formulado: que no descuide el ámbito del bien y el del hombre. El dualismo antropológico que alcanza el acmé en la *res extensa* y *res cogitans* de Descartes, pero que reconocía antecedentes en el pensamiento griego, ha constituido un *impasse* fundamental de la modernidad, casi diría una catástrofe, de lo cual nos nos hemos restablecido todavía.

También entreveo que un diálogo entre las filosofías puede ser favorecido por un diálogo entre las religiones, por el contacto en definitiva todavía existente entre filosofía y religión con la excepción conspicua del racionalismo. Para un diálogo semejante, la filosofía del ser se presenta con títulos válidos, pues en principio y cualesquiera que sean las dificultades y los obstáculos culturales, ella se da como un pensamiento universal que trata de juntar, recoger, unir. Diversos pensadores han subrayado con buenas razones la necesidad de una ética universal en la época de la ciencia y de la globali-

zación económica planetaria. Sin embargo, el plano de la ética, siendo necesario, no es por sí solo suficiente. Un viraje en el pensamiento vendrá de la metafísica. En cierto modo yo diría: la revolución será metafísica o no será.

6. *En este momento, usted imparte lecciones sobre El Banquete en Venecia. ¿Cuáles son, según usted, los pasajes más importantes? ¿Existe en Platón un enlace directo entre la relación pederástica de la paideia y la coronación de las cimas en la escala del amor?*

R. La lectura de *El Banquete* no parece autorizar un enlace directo, y quizá ni siquiera indirecto (salvo en la intervención de Pausanias), entre relación pederástica en la *paideia* y coronación de la cima en la escala del amor. En tal ascensión más bien hace de *pendant* el bloqueo del impulso sexual a medida que se sube. En el paso del cuerpo bello al alma bella, a los cuerpos bellos y a las almas bellas, a las maneras bellas de vida y a las leyes de la polis, a los conocimientos, y finalmente al Bello/Bien en sí, la relación pederástica y el impulso sexual son trascendidos. Un ejemplo máximo está en la relación Sócrates-Alcibíades (cfr. *Banquete*, 215 b ss.). Sócrates, hombre demoníaco y capaz de elevarse a la contemplación de los misterios del amor, no practica la pederastia, no acoge el ofrecimiento de Alcibíades.

Añadiría que la doctrina de la superioridad eventual de la *paideia* pederástica (dudosa, como se ha dicho), parece inficionada de una cierta misoginia no sostenible antropológicamente. El *Cantar de los cantares* se sitúa más arriba que *El Banquete* y celebra el amor sponsal cuya belleza parece desconocida a Platón.

En el tejido del diálogo platónico se presentan como objetivamente importantes algunos núcleos expresados antes de la intervención de Sócrates-Diótima: es más divino el amante que el amado; es más bello amar a los más nobles y excelentes aun cuando éstos sean más feos que los demás; vulgar es amar el cuerpo más que el alma; puede concederse, pero sólo en vistas a la excelencia; el amor busca la unidad, rehacer la unidad de la naturaleza antigua (mito del andrógino): aquí Platón abre el camino a la nostalgia del origen. Se podría decir que eros es retroactivo, es capaz de operar un remonte a las fuentes.

A tales elementos se añaden, especialmente en el discurso de Sócrates: 1) La asunción de que eros, contra lo que han sostenido

hasta entonces los amigos de Agatón, no es un dios y ni siquiera un hombre, sino un *metaxú*, algo que media entre lo divino y lo humano y que establece un puente entre esos dos ámbitos; y esto es lo demónico, que precisamente se coloca en medio entre dios y mortal; 2) La percepción de la pobreza del deseo y, por tanto, de eros; 3) La presentación elevada de eros como deseo del Bello/Bien y más radicalmente como deseo que tiende a una posesión eterna; hace así su entrada un tema central de la cultura griega (y bíblica): el carácter de lo divino como algo que tiene que ver con lo eterno; eros tiende a poseer eternamente el bien. Por tanto, el amor verdadero quiere eternidad; 4) La relación profunda y ya no separable entre filosofía y eros. Eros como amante de la belleza, del bien y de la sabiduría, es el demonio de los filósofos.

7. *En muchos casos la reflexión de este siglo sobre el Eros ha estado sellada por la escisión que Nygren propone entre Eros y Agape. ¿Cuáles cree que son las relaciones entre el Eros platónico y la agape cristiana?*

R. Puesto que eros y agape constituyen formas «absolutas» de amor, parecerían irreductibles e incomparables entre sí. Sin embargo, ambas envuelven el querer y el deseo, y eso es en general suficiente para establecer un fondo común entre ellos. ¿Se trata de una base ancha o estrecha? Quizá la segunda respuesta es la mejor, pues eros y agape poseen un origen distinto: humano el primero, divino la otra. Eros es el signo de una carencia, de una privación, agape lo es de una plenitud sobreabundante que parte de Dios y retorna a Dios. Diferenciándose eros y agape, el primero como amor de *deseo* puesto en movimiento por una privación, el otro como amor de *dilección* que se expresa en el don –fuente que mana y sobreabunda eternamente–, su movimiento inherente será heterogéneo. Atraído hacia lo *alto* y el objeto bello en sí, eros, que así trata de aquietar la falta de la que surge y el deseo que es su signo; agape, hacia *abajo*. Eros presupone belleza y riqueza en el objeto amado, agape los crea: *Deus infundens bonitatem in rebus*.

En *El Banquete*, Eros asciende con fuerza específica hacia la Idea, por tanto lo universal, mientras que agape se dirige al rostro concreto del otro. Cual amor de las cosas bellas y buenas, difícilmente es eros en *El Banquete* amor a la persona, la cual es sobrepasada en el movimiento de trascendencia que va hacia lo alto. En su forma más

alta, eros expresa confianza en la filosofía, en el hombre, y por ello mismo es para pocos, mientras que en agape se trasluce ternura por la universal fragilidad humana. Yendo con su imparables y supremo movimiento de trascendencia hacia la idea de lo Bello, eros se esfuerza bastante como para conocer el amor y la amistad en el sentido radical y fundamentalmente humano en el que dos personas, dos sujetos, están enfrente, se reconocen, se donan el uno al otro al descubierto, poniendo el propio todo en la subjetividad del otro. En ello puede reconocerse uno de los máximos límites que angostan la filosofía erótica de Platón. El eros platónico es a la vez grande por la fuerza de sus intuiciones y adolescente por la limitación de la experiencia de lo humano que vehicula. Eros, como nos aparece en *El Banquete*, está proyectado de manera fundamentalmente positiva hacia el futuro y hacia lo alto, a veces hasta con exultación, en todo caso con un exceso de confianza. Platón nació demasiado pronto en este mundo, fue demasiado «joven» para madurar una experiencia suficiente del mal y de lo negativo, de la noche de la que el hombre no puede liberarse por sí solo; para entender que toda liberación auténtica se alcanza al precio de la cruz y de la sangre.

El símbolo central del amor agapético, reconocible en el siervo sufriente que encarna un amor que no puede ser arrebatado, sino sólo ofrecido, que da la vida por sus amigos, no es sólo símbolo inmediatamente accesible: evoca un núcleo existencial, humano y divino, al que eros no llega.

8. *Usted cree que hay paralelismos, semejanzas entre El Banquete platónico y la Última Cena del Señor. ¿Cuáles serían estas semejanzas?*

R. Inicialmente querría observar que en *El Banquete* no emerge la cuestión de lo negativo y la diferencia bíblica del agape. El alcance arduo, pero en principio posible, del Bello/Bien en sí, acaece a partir del hombre y del empuje de eros. Supuesto que en el camino de ascenso se configure un itinerario de liberación y salvación, éstas se dan como autoliberación y autosalvación: no son en principio obstáculos para el hombre. La cosa es distinta en los Evangelios y en la Última Cena, donde la iniciativa radical de la salvación es tomada por Dios y la actitud por parte del hombre es la de permanecer unido a Él, morar en su amor. *Sine me nihil potestis facere*, enseña Jesús. Una vez más habría que decir: eros asciende, agape descien-

de. Dentro de una afinidad de situaciones, y dentro de la presencia de un esquema en cierto modo soteriológico en *El Banquete*, la dialéctica de amor se presenta diversificada en las dos narraciones.

Tomada nota de las diferencias, las analogías son vívidas, incluso impresionantes. Los discursos de amor sobre eros y agape tienen lugar ambos durante una cena: la de *El Banquete* con el diálogo a varias voces que se desarrolla y que culmina en el discurso de Sócrates-Diótima; la Última Cena del Jueves Santo cuando Jesús, próximo ya al prendimiento y a la crucifixión, se revela más profundamente a sí mismo a los discípulos, transmitiendo en la proximidad de la separación el sentido último de la verdad y del amor. La mente es llevada a considerar la enorme relevancia humana, cultural, simbólica, del tomar alimento en compañía conversando y dialogando. La convivalidad, la comida en común, es un elemento típico del hombre, ligado al logos como razón y lenguaje. Comer siempre en solitario es cosa triste. Dos cenas: una de festejo por la victoria en un concurso literario, la otra de despedida de los amigos en la cercanía del sacrificio. Se desarrollan en Atenas y en Jerusalén, ciudades histórico-mundiales donde ha transitado tanto de nuestro destino.

De las dos cenas sabemos aproximadamente también el lugar: la casa de Agatón y aquella de la que habla el Evangelio de Lucas (22, 10). Se desarrollan a la caída del sol, cuando las sombras se alargan sobre el terreno y está próxima a entrar la noche y la oscuridad. Quizá este aspecto no reviste un significado específico para la cena platónica, mientras que es esencial en los Evangelios, en particular el de Juan, que juega fuertemente con la polaridad entre luz y tinieblas, entre obras de la luz y obras de las tinieblas. En cierto modo, el caer de las tinieblas hace más fácil la traición de Judas: en el momento en que éste sale para guiar después a los soldados a la captura de Jesús, el evangelista nota: *erat autem nox*. Noche sobre el mundo, noche en los corazones, noche por la traición de Judas y el desencadenamiento de las fuerzas del mal. La noche, pues, como figura de lo irracional, de las fuerzas del mal. Ambos relatos sugieren el carácter cíclico del tiempo, del alternarse del día, de la noche y otra vez después el día. El convite platónico se disuelve al alba; en el relato del Evangelio es al alba del Viernes el interrogatorio de Pilatos.

En *El Banquete* se pone voz a un diálogo de varias voces que culmina en el discurso de Sócrates, mientras que en la Última Cena quien habla es casi solamente el Maestro. Y es digno de meditación que Él y Sócrates se encaminan a un desenlace no lejano: hacia la

muerte, que Jesús encuentra un día después y Sócrates más adelante, como si aquellos que desvelan al hombre algo del misterio del amor estuvieran condenados por anticipado. Pero dentro de una diferencia terminal, puesto que Sócrates, con la ayuda de Diótima, asciende a la contemplación de los misterios de amor y de lo Bello en sí por sí solo (*monos pros monon*), mientras que los discípulos de Jesús son invitados por él a una comunión de vida y de agape con el Maestro divino.

En las dos cenas está presente el vino. Empleado para abundantes libaciones en Atenas, es en Jerusalén la materia de la Eucaristía y de la transustanciación (*hoc est enim calix sanguinis mei...*). El vino que alegra el corazón y el vino-sacramento que salva. En ambos casos vale el dicho: *in vino veritas*. Verdad que es salvación y deificación en Jerusalén, y verdad que es ascensión humana en Atenas. El dicho *in vino veritas* se aplica a ambas cenas, pero en Jerusalén haría falta añadir: *in vino salus, in vino Deus* y hasta *vinum convertitur in sanguinem Christi*.

Un elemento ulterior sobre el que meditar está constituido por los comensales. Los huéspedes de Agatón son personajes relevantes, comprometidos en la vida política y en las profesiones (Pausanias es médico) de una Atenas todavía vecina a la edad de Pericles, y por tanto a su máximo esplendor, donde aportan la experiencia y la sabiduría de su rango. Los comensales de la Última Cena, los apóstoles, no son griegos, sino hebreos. Proviene de un ambiente rural y de pescadores, no tienen sino una limitada cultura, son gente del pueblo. Han seguido a Jesús no porque pretendieran aprender la filosofía, sino en cuanto que sólo Él tiene palabras de vida eterna, como declara Pedro.

9. ¿Existen relaciones entre Eros y Tercera navegación?

R. Si la filosofía tiene dos orígenes, el estupor ante la existencia y el pensamiento de la muerte, diría que la filosofía del ser toma origen más del primer aspecto, de la idea de una inteligibilidad originaria de las cosas que puede ser llevada a concepto en el pensamiento y en el lenguaje. En ello se expresa la asunción de una sintonía originaria o isomorfismo entre intelecto y realidad, de lo cual puede partir radicalmente la búsqueda de la verdad. Aquí se coloca el eros filosófico, que siempre está en el origen del deseo de verdad, de la

de la incondicionada dedicación a la verdad. No hay en semejante actitud resentimiento alguno, sino la voluntad de verdad.

Yo sostendría una conexión general y no específica entre eros y tercera navegación, precisamente dentro del deseo de todo auténtico filosofar de alcanzar la verdad. Por otra parte, la idea constitutiva y específica de la tercera navegación consiste en la idea de que el ser es para sí mismo su propia luz; por tanto, que la fuente radical de la inteligibilidad está en el ser existencial, en el *esse*, no en primer lugar en la idea o en la esencia. «Entitas rei praecedit rationem veritatis; cognitio est quidam veritatis effectus» (*De veritate*, q. 1, a. 1). Este punto de apogeo que se le ha escapado a Platón y a las filosofías de dirección platónica, hace de la tercera navegación algo intraspasable, a lo cual se puede renunciar mas no se puede superar: no es, en efecto, posible descender con el análisis más profundamente en el ser y en su inteligibilidad.

Traducción de José Luis Caballero Bono