



*La condición divina  
de la verdadera  
palabra en la tradición  
neoplatónica*

---

**Rafael Alvira**  
*Universidad de Navarra*  
ralvira@unav.es

## Introducción

En el Simposio Sócrates sostiene que “eros” tiene por padres a “poros” y “penia”, la riqueza y la pobreza. Así como el poder exige siempre una resistencia para poderse imponer, el amor se puede actuar sólo en la falta de imposición unida a la falta de resistencia. El poder está siempre modulado por el tipo de resistencia sobre la que se ejerce, y por eso el poder absoluto exigiría o una resistencia absoluta -que le impediría ejercerse- o una resistencia nula, que también le impediría hacerlo. Por eso el poder absoluto es el concepto de un imposible, salvo que por tal se entienda el hacer aparecer algo desde la nada. De ahí que en la tradición del neoplatonismo cristiano la idea de omnipotencia divina se haya identificado con la de creación. Sólo en cuanto creador tiene sentido un poder absoluto, que crea “de la nada”.

Ahora bien, eso implica que el problema ser-nada se coloca “dentro de Dios”. Carece de sentido hablar de un “fuera del Absoluto”, por lo que la nada debe formar parte del Absoluto. ¿Cómo comprender una nada en Dios? Por modo de una diferencia absoluta -en el Principio Primero todo es absoluto- la cual sólo puede ser entendida como relación absoluta: sin relación no hay diferencia. ¿Cómo explicar ésta? Platón vio en el famoso tema del “tercero”, la paradoja de dos realidades diferentes que tienen, sin embargo, alguna semejanza, es decir, alguna unidad, la cual se intenta explicar mediante un tercero “en el cual” esté el fundamento de esa igualdad. Pero el problema es que el tercero ha de mostrar porqué es el fundamento de la semejanza de los otros dos, es decir, cómo es semejante a ellos, lo que le empuja a buscar otros dos intermedios, y así hasta el infinito. Aquí, por otro lado, se está hablando de dos realidades ya diferentes, pero el problema es cómo es posible, en general y desde la Unidad del Principio, la diferencia.

Tanto Platón como después el neoplatonismo cristiano acudirán al concepto de idea para intentar resolverlo. La idea es “lo mismo” que lo ideado. Su diferencia es que es “expresión”, “salida” del ideado fuera de sí. Al hacerlo “genera” un espacio, pues el espacio es la realidad en la que “puntos” distintos, siendo distintos, están en unidad. El espacio es “luz”: la diferencia ideado-idea es la luz misma; “salir” de lo ideado es luz. Por eso Platón dice que el mundo de las ideas es el mundo de la luz suprema. La “expresión” del Principio es simplemente **decir**. Como el Origen absoluto no tiene nada ni nadie a quien decirle algo, se dice, por tanto, a sí mismo. Lo que dice, su **palabra**, es su luz, y por tanto presencia; es Mismidad, y por tanto Identidad. Por eso Juan Evangelista llama a Jesucristo Luz de Dios, Presencia de Dios, Palabra de Dios, Identidad del mismo Dios. En cuanto Verbo, **pura** palabra y luz de Dios.

¿Cómo es idéntica la palabra de Dios, del Principio, consigo misma? La solución neoplatónico-cristiana es que, efectivamente, lo es en un tercero, el Espíritu Santo, que obra el “milagro” de que

se mantenga la diferencia entre dos y a la vez sean lo mismo. Como recuerda Tomás de Aquino, la voluntad es función de alteridad: sólo se puede querer a otro. En efecto, si no es completamente otro, entonces se le quiere como una “parte” propia, y, por tanto, como instrumento. La “nada” de igualdad, es diferencia absoluta porque es diferencia y nada más, es decir, carece de contenido como un “tercero”. Como bien apunta Kierkegaard, la diferencia absoluta es relación absoluta, y por eso subraya que no todas las relaciones son “relativas”, pues la relación amorosa es absoluta. El amor verdadero es la relación absoluta. ¿Cómo es posible?

Si la expresión es palabra, la unidad entre el origen y la palabra no puede ser otra palabra, no puede ir, por decirlo así, por el lado “intelectual”. Ha de ir entonces por el voluntario: dos cuya diferencia es nada más que diferencia están unidos por el amor: el Espíritu Santo. Si se permite hablar así, el Espíritu Santo hace que la Palabra deje de ser mera “objetividad”, o sea “exterioridad” cognoscitiva, al añadirle la interioridad. Precisamente porque esa diferencia pura, que es relación pura, es **interior**: no quita la objetividad, sino que la profundiza y la hace propia en verdad. De ahí que le den el nombre de amor. El amor, en efecto, une de modo pleno sin destruir la diferencia. Y esa había sido la impresionante intuición de Sócrates: el amor me hace ver e interiorizar lo conocido con una nueva luz.

### El Principio y el límite

**Principio** -de generación- e **Inicio** -de un camino- los **concibo** como ideas. Otra cosa es la **experiencia** de Inicio o de Principio. Al contemplar las ideas en el pasar de mi vida puedo pensar que mi conciencia, mi “yo” que las contempla, es el Principio y el Inicio, o que, por el contrario, tanto la idea como mi propia conciencia me son dadas, y entonces quedo en la perplejidad. ¿Cómo es posible que el yo, que experimento como tan profunda realidad, “esté después”? El punto está en que no se puede pensar Principio sin principiado, ni la conciencia puede existir sin el “desdoblamiento” del conocerse a sí mismo. Así pues, la **alteridad** es constitutiva tanto en el plano de la conciencia como en el de las ideas. Ahora bien, la alteridad implica la realidad del **límite**.

Se puede pensar el Principio como **Energía** pura, y su diferencia absoluta es la **recepción** pura: es la tesis aristotélica del acto (ènérgeia) y la potencia (dynamis). O como principio de toda **Unidad** y su diferencia absoluta es precisamente la **indiferencia absoluta**. Aquí Platón y Aristóteles se enfrentan, pues el primero considera que la Unidad en sentido estricto no puede tener contrario, por lo que la explicación está en un “salto” de la Unidad a la **multiplicidad**, la cual es un mundo de unidades participadas; el segundo se inclina por la contraposición forma (morphé)-materia (hylé). O se puede pensar el Principio como Ser, y entonces su alteridad es el No-ser.

La paradoja es que en los tres casos es imposible quitar el límite, sea éste la “joré” platónica o la diferencia aristotélica acto-potencia/ forma-materia. Por supuesto, Platón -quien vio como nadie la relevancia del límite y, por tanto, de la medida, lo que le convirtió en el “padre de lo clásico”- no consigue explicar convincentemente de dónde sale esa negatividad de la “joré”, pues no se atreve a introducirla en la Unidad pura; con todo, su intento es “técnicamente” menos elaborado que el de Aristóteles, pero más “sincero”. Aristóteles, en efecto, y como bien vio Hegel, no da ninguna explicación de cómo el mundo múltiple **es**, pero no es **El ser** principal ni se sabe cómo se conecta con él. Su rechazo de las nociones platónicas de participación y Bien le quita toda posibilidad de entenderlo.

El “aristotélico” Tomás de Aquino intenta solucionar el embrollo echando mano, precisa y silenciosamente, como puso de manifiesto Cornelio Fabro, de los abandonados conceptos platónicos de participación y bien. Para ello utiliza la idea cristiana de amor, cuya raíz última pone Tomás en la voluntad, la cual es “añadida” al ser divino.

Según Aristóteles, Dios es ser y razón intelectual, pero no tiene voluntad. Desde este punto de vista, Aristóteles es una variante perfeccionada de Parménides. Platón había intuido que era más, como se percibe en su “Protología”, estudiada ampliamente en la segunda mitad del pasado siglo en las Escuelas de Tübingen y Milán. En efecto, la Unidad en cuanto Bien puede acercarnos a entender la conexión Dios-Mundo, y en cuanto Belleza a comprender la armonía, es decir, la conexión uno-múltiple. Con todo, a Platón le falta la profundidad cristiana de la idea de amor para acabar de dar una explicación más completa.

El problema en Tomás de Aquino está en que, según me parece, intuye perfectamente cómo completar a Platón, pero no acaba de mostrarlo bien de manera “técnica”. Al añadirle la voluntad a Dios, todo es más fácil de explicar, pero lo que hay que explicar también es porqué, es decir, cómo se justifica el añadido.

Al respecto es posible preguntarse porqué el genial descubrimiento socrático-platónico de la presencia del amor en el saber -más marcado en ellos que en el propio Tomás- no les abrió claramente los ojos a la presencia de la voluntad en el Principio. La respuesta es la identificación del amor con el deseo y el deseo con un querer imperfecto, pues se desea lo que te falta. Ahora bien, en el Primer Principio, según piensan Sócrates y Platón, no puede haber carencia alguna.

Se puede pensar, aunque no esté explícito en los textos, que el Bien platónico es el aspecto “energético” de la Unidad Primera. De ahí el “bonum diffusivum” de la filosofía posterior de inspiración cristiana, pero Platón no da el paso de considerarlo como amor en sentido pleno, y por tanto también creativo.

El ateniense se acerca como ninguno en su época a la idea de creación, pero no la tiene. Como subraya Tomás de Aquino, el querer es función de alteridad, se quiere **otro**, pero en la Unidad no hay alteridad y Platón no llega a explicar bien qué hace posible a esta última, es decir, cómo es posible que desde un Primer Principio que no es más que Unidad pueda surgir la alteridad, es decir, se pueda **crear**.

### El neoplatonismo cristiano en la historia

La idea de Primer Principio es paradójica. Si es “mero Principio” implica necesariamente un principiado, pero entonces tan principio es lo uno como lo otro. En realidad, no hay Principio en sentido estricto, sino sólo el Ser que se “estira”: es la idea plotiniana de emanación o la moderna de evolución. Si es “Principio Absoluto”, entonces no exige un principiado, pero sí un Relativo: un Absoluto sólo es pensable en su diferencia con una Relación absoluta. El neoplatonismo cristiano empieza aquí a atisbar la posibilidad de una salida de la dificultad platónica.

En la Unidad Absoluta se dan las Relaciones Absolutas. Tanto una como las otras son el “Absoluto” y ellas son la unidad de la diferencia del Absoluto consigo mismo. En la medida en que no se puede pensar sin idea, y que todo el sentido de la idea es identificar con lo ideado, un Dios Uno sin Idea no sería ni pensante ni pensable. De ahí las dificultades que en la historia de la Filosofía se han dado para intentar comprender una Unidad que, sin relación o sin multiplicidad, es vacía, un ser idéntico al no-ser. El neoplatonismo cristiano le da sentido al pensar y al ser en la medida en que, por primera vez, comprende un Principio Uno que es, a la vez, Relación.

Aquí se puede ver la dificultad que el Islam tuvo con la filosofía. Si Alá es Uno, pero no **es palabra** -Mahoma no acepta que Dios se exprese plenamente en **una** Palabra y rechaza de plano la Trinidad- entonces **las palabras** que el profeta escucha no puede entenderlas en su sentido último, sino simplemente aceptarlas y repetirlas. Por eso el rezo ha de ser en árabe e islam significa sumisión. En el siglo XIV ya se acaban todos los intentos filosóficos en el Islam. Queda sólo la interpretación jurídica en las aplicaciones. La pretensión de identificar el dios aristotélico con Alá, que implicaba que Alá es el conocimiento racional por excelencia, suponía para Mahoma poner en serio peligro la absoluta transcendencia de Dios. No es que lo que dice Dios sea irracional, sino que nuestra razón no puede escrutar el ser y la acción divina. En ese sentido, hay una cercanía voluntarista entre la sumisión islámica y la fe fiducial nominalista.

Que Dios es también Verbo, Logos, permite entonces al neoplatonismo cristiano entender porqué la filosofía es perfectamente posible y explica que diversos pensadores en la primitiva cristiandad sostuvieran que la doctrina cristiana es simplemente **la** filosofía por excelencia. Pero es que eso también se podía pensar desde otro ángulo: si el socratismo había afirmado que no hay captación

“interior” de la verdad sin Amor, ellos encontraron la confirmación en la frase de Jesucristo “el Espíritu Santo que os enviaré os hará comprender todo lo que os he dicho”.

Y hay más. El amor de Dios no es deseo, sino que es absoluto. Eso quiere decir que al amar el saber y la realidad misma a la que él apunta con el amor de Dios en el que participamos por la recepción del Espíritu Santo, nuestro saber es absoluto y no mero deseo de saber más, pero en cambio es deficiente desde el punto de vista objetivo. Dios en su “objetividad o alteridad absoluta” no puede ser conocido plenamente, pero sí en su interioridad. Si en la filosofía racionalista tenemos un exceso de objetividad y un defecto de interioridad, aquí sucede lo contrario: hay un exceso de interioridad sobre la “exterioridad” meramente objetiva. A ese “desequilibrio” se le llama “la oscuridad de la fe” que, sin embargo, al contactar interiormente con la Luz, es más luminosa que la luz sólo objetiva de la razón lógico-empírica, y su seguridad es absoluta.

Esta forma de explicar las “ultimidades” la encontramos quizás en su forma más desarrollada en el neoplatonismo místico de San Juan de la Cruz. Formado universitariamente en esta corriente filosófica en la Universidad de Salamanca, y en la experiencia mística junto a Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz resulta ser un autor de un interés extraordinario. Para él, el más alto saber es ese “no saber sabiendo toda ciencia trascendiendo”, y puede combinar, gracias a ello, la filosofía con la más subida mística, del encuentro interior amoroso del alma con Dios. Al racionalismo esto le es, por el contrario, imposible, y por eso -como vemos, por ejemplo, en Kant- rechaza el conocimiento místico como ilusorio, como “Schwärmerei”, exaltado fanatismo. A la razón meramente objetiva le falta interioridad, y sin ella todo intento de encontrar el o lo absoluto es imposible. Ha de contentarse por ello, como veremos en seguida, con imaginar y absolutizar un “mundo de lo relativo”, sin aceptar, sin embargo, ninguna relación absoluta.

Este olvido del socratismo con su consecuencia del rechazo de la mística es una característica central de la “modernidad” filosófica de inspiración protestante o deísta. Al comienzo de los siglos de la “historia moderna”, tras el final “oficial” de la “Edad Media” subsiguiente a la conquista musulmana de Constantinopla en 1453, es la Monarquía Hispánica la que casi durante dos siglos marca el paso del mundo como primera potencia en la historia que se extiende en el ámbito planetario. La realidad indudable de la “leyenda negra”, que surge ya a fines del siglo XV y va en aumento hasta nuestros días -como se ha podido ver recientemente en los USA-, ha ocultado que España intenta una modernidad cultural católica, desarrollando elementos que serán característicos de ese estilo cultural, como el interés metódico, empírico, matemático, práctico, unidos a una permanencia del gran pensamiento filosófico católico, en unos casos en la tradición tomista y en otros con esa fórmula neoplatónico-mística.

Con todos los matices y excepciones que este tipo de tesis exigen, en conjunto fue así, y es a partir del declive hispánico cuando se empieza a imponer el estilo de la filosofía racionalista que abrirá el paso al pensamiento de los últimos siglos. Es tan poderosa la línea de pensamiento neoplatónica, que sigue dejando su huella en esos siglos, pero lo que va desapareciendo es el neoplatonismo cristiano. Ahora la palabra va a ganar enormemente en importancia, a la vez que pierde su profundidad y su relación con lo divino.

### El enfrentamiento neoplatonismo-modernidad

La modernidad cultural de los siglos modernos -en el sentido de recientes, hasta nuestros días- repite a su modo las modernidades culturales ya aparecidas en la historia. La primera, la sofisticada griega, rebatida precisamente por Sócrates y Platón; más tarde, la “via modernorum” nominalista tardomedieval; después alguna línea del Humanismo de la primera Edad Moderna; luego, el movimiento Ilustrado.

Kant es Protágoras; Nietzsche, Gorgias o Calicles. El comienzo moderno fuerte, siempre señalado, está en Descartes. Según siempre se había pensado, abrimos los ojos y nos admiramos de la realidad que nos rodea, en primer lugar, y en seguida, de la realidad que somos; no me parece posible negar esta tesis clásica de que la filosofía empieza en la **admiración**. Pero el siguiente paso es el descubrimiento de la conciencia, que se despierta del modo más fuerte en la experiencia de la ignorancia y del error, como lo señalan tanto Sócrates como Descartes, iniciadores de las dos grandes líneas de la historia de la filosofía.

La actitud socrática, continuada en el neoplatonismo, es la de confiar: comprendo que ignoro, pero ello me hace ver a la vez que sé, que la verdad se abre ante mí, y el amor que ella me despierta me da confianza. Es decir, que la actitud es la de humildad y amor juntos, que me hacen lanzarme confiado a la prosecución del saber. Por el contrario, la experiencia del error despierta en Descartes la terrible vivencia de la sospecha: ¿no estaré completamente engañado? ¿No será que tantas cosas como consideré verdaderas no lo eran, y que esto puede abarcar la totalidad de mi experiencia? Es decir, en lugar de humildad, amor y confianza, aparece la temerosa sospecha y el deseo de certeza, o sea, de seguridad, seguridad que en un primer momento sólo aparece en la realidad misma de la conciencia dubitante.

La diferencia de actitud es muy clara, pues si en Sócrates la **voluntad** se presenta como **amante confiada**, en Descartes lo hace como poder de un **yo desconfiado**. El primero va a seguir admirándose de las verdades que descubre, porque las considera dadas; el segundo va a comprobar cada paso para evitar el error y seguir seguro. La admiración me “saca fuera”, el deseo de seguridad “me mete dentro”. La palabra en Sócrates es fruto de la admiración y el amor: son ellos los que -sin reflexión-

me hacen **decir**. Es el niño que aprende a hablar gracias al amor y la confianza que le regala su madre. La palabra en Descartes es, por el contrario, resultado de una reflexión de la conciencia, abierta por la sospecha.

Si la palabra me surge de modo natural, ha de ser un don, ella me es dada. ¿Quién podría hacer un regalo de esas características? En primer lugar, al pensar en ello, percibimos la realidad misma del regalo, una donación que no exige la devolución, lo cual trasciende el mundo como lugar de causa y efecto, condicionante y condicionado, acción y reacción. Lo trasciende también en la medida en que me abre a un mundo de ideas que está más allá de lo sensible. Y también porque las dos dimensiones fundamentales del ser humano -ser racional y ser social- se unen en la **palabra que dice**. Decir de verdad -y sólo la verdad dice- implica abrir una relación intelectual y cordial en la cual ejercitamos un **amor verdadero** que experimentamos como lo **eterno** por excelencia. Sócrates, Platón, el Neoplatonismo cristiano, encuentran aquí la maravilla de la relación necesaria de la palabra verdadera con lo divino.

A diferencia de ello, a partir de la sospecha y la búsqueda de la seguridad la palabra se presenta como respuesta al error y al miedo por él suscitado en mí. Si desconfío, soy siempre yo el que he de tener la última palabra. El Principio subjetivo no está en la humildad de la aceptación y en la confianza, sino en la sospecha y la desconfianza. Y, en lo que respecta al Principio objetivo, en el primer caso está fuera de mí, mientras que en el segundo está en mí. Descartes intenta eludir las consecuencias radicales de su actitud mediante la distinción entre la “verdad absoluta” y la “verdad de un Absoluto”. Una certeza absoluta -el “cogito”- que sabe que no es -como diría más tarde Hegel- “absolutamente absoluta” implica un “Absolutamente absoluto” que la fundamente. Descartes está seguro, en la experiencia, de su “cogito”, y también de que su seguridad, con ser absoluta, no es la de un Absoluto, pero ¿cómo puede conocer a éste, saber sus características, y por tanto estar seguro de que su conocimiento de él está exento de error, sobre todo teniendo en cuenta que el “Absolutamente absoluto” es superior a la conciencia personal, que es “simplemente absoluta”? El “genio maligno” no puede impedir que Descartes esté seguro de sí en su conciencia, pero ¿no podría engañarle un Absoluto superior a él?

Aquí Descartes se queda a mitad de camino en doble sentido. Primero porque pasa de la seguridad subjetiva a la objetiva -él no ha experimentado a Dios, como en cambio hacían los místicos neoplatónicos- y después porque transmuta lo que, en pura lógica, debería ser un acto de confianza, de fe en que un Dios bueno no le engañará, en la visión “clara y distinta” de una razón que se lo asegura. No hay fe, confianza, amor, sino la fuerza misma de la razón. A partir de aquí Descartes abre la “caja de Pandora” de toda la filosofía moderna. Por un lado, al no comprender -contra la tradición socrática- la razón teórica como capaz de “interioridad”, no alcanza a “cerrar” un conocimiento pleno de la verdad, pues la razón meramente objetiva se muestra impotente para ello; por otro, la razón

práctica, al no encontrar suficiente apoyo en la teórica, ni en la fe, queda flotante, y deja paso a la primacía de la razón técnica, que es precisamente la que busca vencer las dificultades de la Naturaleza para completar la seguridad de mi conciencia con la seguridad de mi vida física.

Según el neoplatonismo, si la belleza despierta mi admiración es porque ofrece en la inmediatez la invitación a entrar en la profundidad del ser; el descubrimiento de que existe la “mera apariencia” me abre el deseo de buscar la verdad del ser; al hacerlo comprendo que sólo en el amor por el ser -uso de la razón- y en el diálogo amistoso -uso de mi esencia social- puedo encontrarla; en ese diálogo que une el amor al ser con el amor de amistad con la persona o realidad con la que se dialoga, me doy cuenta de que encontrar la verdad me hace crecer interiormente, y que si consigo ayudar al otro a captarla, le estoy ayudando a crecer. Pues bien, lo que llamamos bien es el resultado práctico de un diálogo a través del cual las personas implicadas crecen en su ser; llamamos mal, por el contrario, a un diálogo que no añade nada, sino que quita, como mínimo, tiempo.

Esta relación diálogo-bien se ha de entender en relación con todo tipo de lenguaje, y no sólo al fonético. Las actitudes, los gestos, el traje, los silencios: todo es significativo, todo es **palabra que se dice** -te des cuenta o no- y, por tanto, que hace el bien o el mal. Louis de Bonald, el gran pensador contrarrevolucionario, lo dijo de manera muy precisa: todo ser humano, lo quiera o no, se dé cuenta o no, está siempre ocupado en construir o destruir sociedad. La palabra que une y construye es divina; la que desune y destruye, diabólica. Como se lee en el Fausto de Goethe, el diablo es la esencia que siempre niega. Es así, pues sólo el amor construye: toda palabra verdaderamente constructiva es divina.

Otro aspecto que cabe recalcar es que en Sócrates y Platón el diálogo se realiza con otras personas. La discusión acerca del presunto platonismo del “padre” de la ciencia moderna -Galileo- entiendo que -más allá de cuestiones de detalle histórico- ha de resolverse a favor. En efecto, la gran aportación de Galileo no es matemática -los profesores escolásticos y, en su caso, los jesuitas italianos eran superiores a él- sino metodológica: el experimento. Éste es un diálogo con la Naturaleza. El investigador piensa hipótesis, que son preguntas a la Naturaleza, y va escuchando sus respuestas en la verificación. Es el método experimental el que dio el impulso clave a la ciencia moderna, junto a la valoración de la matemática. Ahora bien, esto último ya lo había comprendido Platón, por encima de su discípulo Aristóteles, que se niega explícitamente a utilizar la matemática para el estudio de la Naturaleza material.

Experimentar es perfectamente compatible con admirar el don de la Naturaleza. Más aún, el científico actual vive en la maravilla que cada día encuentra tanto en el mundo microscópico como cósmico. Algo así no es razonable entenderlo como casualidad o ensoñación. Hay que agradecerse al Hacedor. En ese diálogo, como en el que hacemos con los seres humanos, descubrimos nuestra ignorancia, y también los fallos de una realidad arreglable y potenciabile.

Aristóteles -el primer neoplatónico, como dice Hegel, aunque “contestatario”- subraya que la matemática, por su constitución formal y armónica, está en el ámbito de la belleza. Una ciencia actual, centrada en la matemática y el experimento, lleva como de la mano a sentir que la Naturaleza es palabra de Dios. La extendida tesis según la cual la ciencia llevaría al agnosticismo, lejos de estar fundada, es un mero producto de la interpretación moderna del saber.

### **La continuación a partir del “triunfo” de la modernidad protestante y deísta**

La tesis kantiana, presentada en la “Crítica de la Razón Pura”, expresa lo nuclear de ella. Los conceptos científicos son producidos desde la actividad de la razón teórica. No queda claro si esa razón, en último término transcendental y práctica, es un Absoluto que, entonces, en cuanto tal, por ser precisamente absoluto, no necesitaría referirse a lo sensible; ni cómo ocupa sitio la razón del individuo humano “dentro” de esa razón transcendental en la que está o, más bien, es, pues no puede distinguirse de ella.

Haber desechado, desde Descartes, el amor al saber no sólo suprime la posibilidad de la **mística**, sino que le quita sentido a toda **interioridad**, pues ¿de qué hablar con una razón pura que no es persona?; también a todo **agradecimiento** ante el don, y, por tanto, deja en oscuridad el pasado, tanto cronológico como transcendental; y, en resumen, deja como verdadero saber humano -en la línea iniciada por Descartes- a la técnica.

Nietzsche piensa que es preciso culminar lo tan bien planteado por Spinoza, para acabar con el platonismo; Heidegger va más lejos, y considera que toda la historia de la filosofía es un camino equivocado, desde Platón con la que empieza. En ambos casos el malentendimiento del neoplatonismo es total. En ese sentido, los dos, lo quieran o no, son modernos. La voluntad de poder nietzscheana es un puro dominio del futuro. Como dice en el “Así habló Zaratustra”, “vuestro querer es crear”, es decir, en el fondo, abre el paso a un saber práctico hacia el futuro, o sea, técnica. Para Heidegger lo más preocupante es precisamente el dominio de la técnica, lo que, según él, es la situación final a la que nos ha llevado la filosofía. Ahora, un nuevo pensar -Denken- que ya no es filosofía, se ha de abrir paso.

El pensamiento de Heidegger evita explícitamente cualquier “cierre”, para ser puro “camino del pensar”, como ha señalado Pöggeler. Pero el camino parmenídico sabía hacia donde ir, y, en el fondo, todo método implica un lugar a donde ir. Gadamer sostiene que la necesaria prosecución del pensamiento de Heidegger se ha ensayado sobre todo de dos maneras. Derrida ensaya la “deconstrucción”, la cual es una especie de irritación de la filosofía moderna antiplatónica: pensar no

es construir, sino sospechar que todo está mal construido, y no destruirlo -pues eso no nos enseñaría nada- sino desmontar todo lo construido. Al final de esa deconstrucción: ¿encontraremos una verdad objetiva incommovible, desde la que partir, o sospecharemos de cualquier objetividad para quedarnos con la conciencia sospechosa como principio?

Gadamer opta por la hermenéutica universal, pero, en el esfuerzo titánico por recuperar el camino de la verdad, no puede evitar un toque final escéptico, pues una hermenéutica sin amor no basta en modo alguno para generar ni filosofía como saber que confía en la verdad, ni mística. Gadamer, en quien los pensadores católicos habían puesto la mirada con interés, por su recuperación de la tradición y de la filosofía práctica, y por su estudio detallado de la filosofía griega clásica, muere, a pesar de todo, como él escribe, como un protestante, es decir, como alguien que no puede conectar fe y amor con la verdad.

Entiendo que -salvo intentos profundos, pero esporádicos, como el de Spaemann- la postmodernidad no es más que una nueva variante romántica dentro de la modernidad. En la actualidad, tanto la filosofía como la cultura se mueven entre racionalismo, voluntarismo, emotivismo y tecnicismo. Son todo variantes -puras o mezcladas- de las dos grandes formas de sofística: el racionalismo de Protágoras y el voluntarismo de la escuela de Gorgias. En ambos casos, al final las claves están en la conciencia individual y el manejo del lenguaje.

### **La situación actual**

En el plano humano, esto ha conducido a una sociedad sin vínculos -pues falta el amor para formarlos- y, por ello, llena de soledad, vacío y tristeza; en el plano político, a una democracia que muchos ingenuamente han aceptado como un mero sistema político, pero que de modo progresivo ha mostrado ser sobre todo una antropología y una filosofía política, perfectamente diseñadas ya por Platón, y cuya imposibilidad de correcto funcionamiento había sido también explicadas por él.

En el plano técnico, ha conducido a la acumulación nunca imaginada de una basura que empieza a ahogarnos y que suscitó ya a finales del pasado siglo el invento del “desarrollo sostenible”. Hay basura plástica que llena ríos y Océanos; basura espacial, con invasión de cacharros inservibles por encima de la atmósfera; basura atmosférica, con una polución enorme; basura atómica, con gran cantidad de pozos llenos de restos atómicos que, según la tecnología más optimista, se desharán en 300.000 años, y hay que confiar en que antes no los abra algún terremoto; basura de pilas imposibles de deshacer; etc.

El ser humano está hoy obsesionado en un saber de futuro, como es la técnica, y en una fe -porque es fe, confianza- en el imparable progreso que generará la completa libertad de la conciencia individual, la cual pasa cada vez más del mero uso obsequioso de la Naturaleza a su manipulación total, en el intento incluso de “recrearla”, como vemos en los programas LGTB. Pero el lugar donde se genera la confianza verdadera es en la casa. El amor que se da en ella hace surgir la palabra y nos hace aprender su valor. Desde antiguo se pensaba que la casa era lugar divino, pues ella se forma con palabras que dicen algo de verdad; son, por tanto, eternas, divinas.

Una sociedad relativista y sin amor eterno no puede tener más que palabras útiles a corto plazo -sofística-, sin importar ni los peligros posibles futuros ni el bien real presente. Es también el pragmatismo del método “trial and error”. Sólo la gran tradición del neoplatonismo cristiano está en disposición de comprender el carácter divino de la palabra verdadera. No en vano tenía como bases al dúo Sócrates-Platón y a un Maestro de Galilea que era Palabra y daba Amor.