

Sócrates y el nihilismo*

Luis Sanjuán

marzo, 2007

I

Cuenta Pausanias que en las paredes de entrada del templo a Apolo en Delfos se hallaban grabadas las sentencias de los Siete Sabios. El periegeta griego cita estas dos: «Γνωθι σεαυτόν» y «Μηδὲν ἄγαν». Entre las máximas atribuidas a los Siete por otras tradiciones se hallaban también las siguientes: «Πέρως ἐπιτέλει», «Μέτρον ἄριστον», «Ὑβριν μίσει». Breves exhortaciones que entroncan con una parte esencial de la tradición sapiencial de la Grecia antigua, esa misma que pone Herodoto en boca de Solón al comienzo de sus *Historias*, cuando a la pregunta del rey lidio Creso sobre quién de entre los hombres debería ser considerado el más feliz, el sabio griego responde, de modo incomprensible para aquel monarca inmensamente rico y poderoso, con el ejemplo de un ciudadano que muere valientemente en el campo de batalla.

Como aquel decepcionado *basileus*, que se creía especialmente tocado por la fortuna, también nosotros podemos vernos hoy sorprendidos y contrariados ante estos relatos, donde un hombre sencillo es encumbrado a lo más alto de la bienaventuranza, donde la valentía importa más a efectos de felicidad que la propia muerte, donde la atención al «límite» es elevada a sabiduría digna de los dioses.

Y cómo no iban a extrañarnos semejantes enseñanzas, hoy, cuando prosperan y ganan fama lemas como el célebre «*Mejor muerta que sencilla*», cuando el aumento de la «esperanza de vida» se anuncia como el mayor logro de la ciencia moderna, cuando sobre toda apelación a la moderación se cierne la sospecha de falta de ambición, de cobardía.

Algo se ha perdido en el camino que media entre nosotros y nuestros fundadores cuando sus palabras nos suenan tan extemporáneas, tan palmariamente espurias. O, quizá, algo se ha interpuesto, como la venda entre la herida y la luz, entre el corazón y la memoria.

A esa herida, que aún supura indolora, a la astilla que anida en los ventrículos y devuelve su flujo envenenado le voy a dar el nombre de nihilismo. Y

*Esta obra está bajo una licencia Reconocimiento–No–comercial–Sin–obras–derivadas 2.5 España de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/> o envíe una carta a Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

es esencial comprender desde este momento que la metáfora propuesta no se captará adecuadamente si no se acepta de entrada que no hay algo así como un verse atacado desde fuera, pasivamente entregado a la violencia de un nihilismo «epocal», como dirían renombrados filósofos respecto de los cuales estas reflexiones están en las antípodas. Más bien, sucede lo contrario, a la misma voluntad pertenecen la mano que empuña la estaca y el pecho que ella hiende en un acto de premeditación bien calculado, perfectamente imputable a quien lo comete, por mucho que la tendencia criminal se delate en edad muy temprana. El nihilista no es, pues, el sediento devorador de una vida que se le niega, víctima de una nada circundante que al cabo le aniquila. El nihilista es el vampiro de la aniquilación, un vampiro cuyo objetivo es disechar lo vivo. Empieza acaso con lo otro de sí, pero acaba, indefectiblemente, convirtiéndose a sí mismo en el máximo exponente de su pericia taxidermista.

II

En el clímax de su discurso de defensa, Sócrates cuenta cómo su amigo Querofonte se había dirigido al oráculo de Delfos por cuenta propia para preguntar si él, Sócrates, era el más sabio de los hombres. De una consulta de parecida naturaleza queda constancia en las historias legendarias relativas a los Siete Sabios. En esta ocasión se trataba de dilucidar quién de los Siete era el más sabio. El resultado final de la búsqueda de sentido para la sentencia pítica fue que el premio de la sabiduría sólo podía corresponder al dios.

Era de esperar que la cuestión de Querofonte recibiese una respuesta acorde con aquel descubrimiento, una respuesta negativa. Y con mayor razón aún, pues, si ninguno de los presuntos sabios antiguos merecía ese calificativo, el de sabio, no parecía siquiera concebible pretenderlo para este Sócrates, uno más de entre esos sofistas, sospechosamente impíos y que atentaban peligrosamente contra las tradiciones de Atenas, según la caracterización de Aristófanes, seguramente afín en esto a la opinión generalizada.

Pero la profetisa délfica, haciendo gala una vez más de la proverbial enigmaticidad del oráculo, respondió, de un modo completamente imprevisible: «ningún hombre es más sabio que Sócrates». Desde ese instante, no parecía haber duda sobre a qué mortal debía corresponderle según el dios la supremacía en el saber.

Sin embargo, el propio Sócrates, receptor indirecto del oráculo, consciente como era de su esencial insignificancia en relación con todo saber y conector del carácter aporético de la indicación délfica, comprendió pronto que bajo la apariencia de una respuesta tan obvia como absurda debía de esconderse un significado cuyo sentido sólo podía empezar a desvelarse tras una laboriosa interpretación.

Su discurso de defensa es, en buena medida, la narración del camino de esa interpretación, un camino sinuoso, duro, pues no era sólo un camino del pensar, sino un camino en que la vida toda estaba comprometida, un camino iniciado ya antes del oráculo y que, tras haber recibido de éste un impulso y un alcance nuevos, acabaría por conducirlo hasta las puertas de una muerte injusta y de

una tenaz y milenaria incomprensión.

III

Sócrates es, ciertamente, una de las figuras de la Antigüedad peor comprendidas. Su enseñanza ha quedado completamente sepultada por los siglos y el fruto de ella se pudre en las estériles dunas de un olvido gigantesco.

El nihilista prospera nutrido por este olvido que él mismo va sembrando en la historia, lenta y sistemáticamente, a través de toda suerte de resortes intermedios.

Se nos hace creer, por ejemplo, y en el mejor de los casos, que las respuestas esperan en el extremo lejano de la horizontal cuyo punto de origen es la pregunta, como si todo el trabajo del descubrimiento no fuera sino un alejarse cada vez más de la pregunta en pos de territorios siempre nuevos, ahí disponibles para una conquista furiosa e insaciable, monótono afán de novedad tendido hacia un futuro sin memoria. El eco de la pregunta se desvanece en esos espacios sin fronteras. Ya no hay oídos para los viajes circulares tan caros a los antiguos. Nos hemos vuelto insensibles a la certeza de la profundidad, ajenos a la posibilidad de que en la pregunta esté ya siempre contenido lo que buscamos, como en la planta la semilla, germen de su propio existir.

El relato de la búsqueda socrática es uno de esos relatos circulares, es un vagar en torno al laberinto que los signos aporéticos del autoexamen y de la revelación del dios abren en su existencia concreta. Al final del camino Sócrates permanece en el punto de origen. Nada nuevo se logra. Sólo que, después del viaje, como en la aventura de Odiseo, el lugar del nacimiento se revela atravesado por una profundidad no sospechada.

En el caso de Sócrates, ese suelo materno no era otro que el reconocimiento de la consustancial ignorancia, de la extrema pobreza en el orden de la sabiduría, reconocimiento que termina por manifestarse como la más preciosa de las riquezas, la más alta sabiduría que al mortal le cabe. Saber del no saber, saber eminentísimo, éste de Sócrates, paradójico saber del más sabio de los hombres, el que sabe de la infinita distancia que media entre su ignorancia y la divina sapiencia. Pues, en efecto, y ésta fue la conclusión de Sócrates en su esfuerzo por descubrir el oculto sentido del oráculo, lo propio de la sabiduría humana, lo único que podía y debía ser objeto del elogio del dios era esa clara conciencia de la absoluta precariedad de todo humano saber, algo de lo que sólo Sócrates parecía haber estado provisto desde el principio de su viaje.

Porque lo que Sócrates descubre una y otra vez con estupor es que nadie salvo él está dispuesto a aceptar el grado completo de ignorancia en el que se vive, particularmente ninguno de los considerados sabios por parte de los otros hombres. Y de ahí que con el círculo socrático, el que Sócrates recorre a lo largo de su incansable búsqueda, se cierre también el círculo délfico, esto es, que la contradicción entre la conclusión de los Siete Sabios y la respuesta a Querofonte se evidencie al final como aparente. Sólo el dios sabe, y al hombre verdaderamente tal, al «sabio», le corresponde reconocerlo, pues únicamente

en ese reconocimiento se apropia de su humanidad. Por eso ningún hombre es sabio, por eso Sócrates es sabio.

IV

El nihilista impera, sin embargo, en el universo de las equivalencias que él impone en el mundo. Convertida la totalidad de las existencias en mero objeto de manipulación, se borran las diferencias sustantivas. Todo lo disecado por su arte perverso se iguala en su ausencia de interioridad, en su ausencia de vida. Lo mismo da que los cadáveres particulares, resultado de su operación de desangrado y vaciado de lo real, se presenten aquí y allá recubiertos de un disfraz diferente, tan sólo introducido con el propósito de anestesiarse el *vertigo vacui* que provoca la estancia en su museo de horrores, último testimonio que aún quedaría del crimen. Pero el nihilista es experto en borrar las huellas de su cirugía, en hacer desaparecer cualquier prueba de su aniquilación. Maestro en disfrazar la nada, puebla de figuras diversas su ya no mundo, figuras vacías, exentas de ser, todas ellas idénticas en la equipolencia de su nulidad.

En la báscula nihilista todas las razones, todos los λόγοι, pesan lo mismo. La conocida ἰσοσθένεια de los escépticos griegos es, pues, un documento más de la maquinaria nihilista. Es crucial entender que el escepticismo no es sino una manifestación del nihilismo ya imperante; que no es, como muchos han creído, una conclusión especulativa de la que el nihilista sería algo así como su degeneración o absolutización trágica. El escepticismo es nihilismo consumado que merodea por el mundo del pensamiento en busca de discursos bien trabados, aptos para ocultar la fuente de su verdadero impulso. Como también lo es el relativismo — más familiar entre nosotros — ese dejar que cada opinión pese lo que uno quiera, dependiendo de sus intereses, circunstancias o condiciones histórico-biológico-multiculturales, máscara, pues, en última instancia, de un escepticismo que se desea más civilizadamente educado, de un escepticismo, por tanto, decididamente más cobarde. Del mismo modo, la retórica invertida, la retórica sofística, que no labra el decir verdadero, sino que juega con los discursos para hacer fuertes los más débiles y equilibrarlos todos en su demagógica utilidad, se ejerce en los laboratorios nihilistas con sonriente placidez, la de ver convertido el hueso duro de lo evidente en carne maleable, flexible a los intereses asesinos de su torturador. Escepticismo, relativismo, sofística: formas todas de un nihilismo proteico, huidizo en sus metamorfosis, pero absolutamente implacable en la ejecución de su plan maestro: la devastación del hombre.

V

Es extraño que los atenienses no entendieran a Sócrates. que confundieran su mensaje, enraizado como estaba en el suelo nutricional de la más inquietante de sus tradiciones, con los amenazantes signos del futuro nihilista. O acaso lo comprendieron demasiado, ellos que ya estaban transitando hacia ese futuro,

que ya empezaban a percibir, tras las penurias de la guerra y de la enfermedad recientes, la exigencia insoportable que el paradigma Sócrates suponía.

Con el paso de los siglos, la profesión socrática de ignorancia, cuando no deformada como la impostura displicente y cínica del dogmático, atravesó y sigue atravesando la historia cubierta por falaces vestiduras: Sócrates el sofista, Sócrates el escéptico . . .

Es irónico que la ignorancia de Sócrates haya sido parangonada con la tesis epistemológica del escéptico académico o, sobre todo, con la suspensión del juicio del escéptico pirrónico, forma extrema de escepticismo. Es irónico por cuanto esta ignorancia es el antídoto más poderoso, quizá el único, contra la tentación nihilista, fuente del verdadero escepticismo.

Pero, ¿cómo entender que Sócrates deba ser el antiescéptico por antonomasia, el antinihilista radical, él, que no parece insistir en otra cosa más que en el hecho de su radical carencia de sabiduría?

La aporía comienza a deshacerse si se acierta a ver que la ignorancia de Sócrates es la ignorancia pura. La ignorancia *in statu nascendi*, que se reconoce a sí misma en cuanto tal, nunca como corolario del pensar, sino como su desnudez constitutiva y, por ello, como su condición existencial indemostrable. La ignorancia en que desde siempre se está, la que se es absoluta e irrebasablemente, la que sabe de sí en su estar siempre siendo y cuyo rebasamiento o superación, sea por medio de la negación, de la objetivación o la prueba, es ya su destrucción pavorosa.

Esta ignorancia socrática se opone claramente a la ignorancia que se ignora a sí misma del que pretende saber lo que, en realidad, no sabe. Pero también se opone a la ignorancia que *se disuelve, en cuanto propiedad existencial, en la tesis* académica de la imposibilidad del conocimiento.

El escéptico académico afirma, sobre la base de un determinado razonamiento, que no es posible saber. Por el contrario, la ignorancia socrática es, antes de todo razonamiento, el encontrarse, continuamente y desde siempre en precario. Podría decirse, en este sentido, que cualquier teoría escéptica es también, a pesar de la apariencia, y justamente en cuanto mera teoría, en cuanto separada del entero fluir existencial, una ignorancia de esta socrática ignorancia.

A esto se suma el hecho extraordinario de que aquel vivir en la penumbra propio del no saber socrático sólo es posible cuando a una con él se viven evidencias de un orden nuevamente extrateórico y de todo punto incontestables, pero inadmisibles o intolerables para cualquier escéptico, que no sólo no entran en contradicción existencial con el saber de la ignorancia, sino que constituyen el fondo sobre el que se perfila su auténtico sentido.

La misma diferencia puede establecerse entre el socratismo y el escepticismo pirrónico, en la medida en que éste aparenta ser sólo un refinamiento teórico del escepticismo académico, tal como ocurre esencialmente en los textos de Sexto Empírico. Y cuando —como sucede en algunos momentos de esos textos— parece entreverse tras el antifaz teórico un contenido de orden vivencial, se empieza a deshacer el nudo gordiano de todo escepticismo, a descubrir en lo hondo el venero del que brota: su radical principio nihilista.

Como nihilismo es, al cabo, lo que pugna por detrás de toda aspiración

meramente teórica, allí donde la teoría se separa y se aísla como lugar señero o cima del pensar. La filosofía entera, en cuanto sola teoría —y casi toda la filosofía no es más que eso, aunque lo oculte con sus múltiples estratagemas retóricas, con su mendaz literatura—, está marcada *ab origine* por ese sesgo nihilista, que arranca de la existencia la pregunta, al desecarla por medio de la fórmula. Sólo quien ya no vive su vivir como insistente pregunta, quien ha extraído de su vida su enigmaticidad inquietante para convertirla en espectáculo de la contemplación puede formular «la pregunta por el ser» y transformar su existencia en el puro juego de la escritura. O, dicho con la jerga del conocido filósofo, la «pregunta ontológica» es precisamente la que ya ha dejado de ser «ónticamente preeminente», es el lujo del que vendió su pobreza, y con ella su propio ser, en el mejor pagado juego de la literatura filosófica.

Por eso, no es casual tampoco, ni obedece a circunstancias puramente históricas, el hecho de que Sócrates renunciase a la escritura. Una vida no puede estar abierta seriamente y libremente sino ante otra vida, y no ante su cadavérico remedo, muda soledad aherrrojada tras los hierros de las letras. Y cuando, también en el diálogo, el interlocutor desaparece, cuando su propia existencia ya no quiere arriesgarse en un decir auténtico, la condición del diálogo se rompe y principia el juego del intercambio de las palabras exentas, tan semejante a aquél en el que inevitablemente permanece enclaustrada toda escritura.

VI

Para nosotros, hijos de Gutenberg, herederos de Galileo, las enseñanzas de Sócrates nos resultan del todo extrañas. Su valor, que no puede subastarse en el mercado de las argumentaciones, ni autopromocionarse en las reseñas de los eruditos, desmiente la supuesta fiabilidad de nuestro instrumental de medida. Toda su alambicada precisión es incapaz de lo más simple: medir el valor de lo que se dice por el peso del hombre que lo pronuncia. Y esto, que por otra parte confiere el sentido al diálogo socrático como lo que en definitiva es, un verdadero pesaje de las almas, falta continuamente en las interminables especulaciones sobre Sócrates.

No se insiste lo suficiente, por ejemplo, en que Sócrates murió por lo que decía. Como si su muerte, perfectamente evitable, fuera únicamente un accidente más o menos desgraciado, según se mire, del que se puede prescindir como anécdota histórica. Y del que, en puridad, se debería prescindir si se entiende que Sócrates murió por una mera idea, como sabemos que no hizo el cuerdo Galileo, dado que sólo un loco muere por una idea. Pero lo cierto es que Sócrates no murió por sus ideas. Pues no eran ideas, no eran doctrinas, lo que él comunicaba, como incansablemente repitió a lo largo del juicio en el que fue condenado. Su propia humanidad es lo que estuvo siempre en juego, antes y durante todo el juicio, y es ella lo que hubiera tenido que entregar como fianza en aquella funesta ocasión. No lo hizo, y esta es la prueba tremenda y definitiva del alcance de sus palabras.

Que nosotros sigamos pasando cortésmente por encima de este hecho es sintomático una vez más de la atmósfera nihilista que respiramos, donde la

norma es renegar de la humanidad sin que medie pretexto alguno, y donde los ejemplos humanos, comunes a todas las tradiciones sapienciales del pasado y decisivos para todas ellas, se aceptan sólo como ilustraciones curiosas en las páginas innumerables de nuestro manual de cultura.

VII

La labor de Sócrates deviene *antropología*, decir del hombre, sólo en la medida en que este decirse en el diálogo, este comparecer en las palabras compartidas es a la vez un cuidado de sí, una *psicoterapia*.

Ahora bien, este servicio al alma propia, la respetuosa atención que se le debe y únicamente en la cual podría ella recibir su protección y su cura, se descubre como no siendo nunca el ejercicio de un saber certero, de una τέχνη que produjese infaliblemente su perfección. Por eso, a la conciencia de que no se posee la ciencia de la excelencia humana va unida la exigencia del examen cuidadoso y continuo de sí mismo —llamado por Sócrates filosofía—, condición inexcusable de la labor terapéutica allí donde falta la pericia que exime al diestro de la atención permanente al desarrollo de su praxis.

Por eso también, porque en ausencia de ciencia falta el experto, la cura filosófica tiene que ser por necesidad una tarea estrictamente personal, tarea que no puede enseñarse ni aprenderse, que no puede comprarse ni venderse en el mercado pedagógico de las ideas, y cuyo desenvolvimiento no puede jamás dejarse en manos de un inexistente especialista.

Es fundamental, no obstante, comprender que esta filo-sofía, por cuanto no deja de ser deseo de lo inalcanzable, no puede redimir a quien la ejerce de la posibilidad del error. El cuidado del alma opera indefectiblemente en la penumbra del no saber, penumbra que expone al hombre al abismo de su fracaso y, a un tiempo, lo agujonea con la exigencia de una filo-sófica responsabilidad.

En la arqueología de la ignorancia que acomete Sócrates a lo largo de su discurso de defensa se manifiesta, pues, con rotunda claridad cómo el punzante sentimiento de esa ignorancia no puede ser nunca resultado final de una meditación sosegada. Muy al contrario, ese sentimiento se revela como la primerísima y acuciante evidencia de que en el cuidado de sí al que estamos radicalmente obligados y en el que nos hallamos desde el comienzo del vivir hay un riesgo que ninguna ciencia imaginable permite eliminar.

La ignorancia de Sócrates, la sabiduría propiamente humana, es ese saber del no saber qué sea el hombre: en qué exacta medida habríamos de lograr nuestra perfección. Unida a este reconocerse esencialmente desprovisto de la ciencia de la excelencia humana está también la conciencia de la ignorancia de nuestro destino en cuanto mortales, esto es, la opacidad que en el orden del conocimiento tiene para el mortal su propia muerte. Que no haya *tanatosofía*, que no haya *antroposofía*, que se carezca del certero instrumento que pudiera asistirnos en el cumplimiento seguro de la obra psicoterapéutica es, pues, el paradójico contenido del autoconocimiento que reclama el délfico «Conócete a ti mismo».

VIII

Se empieza a entrever por todo lo dicho hasta ahora cuan estrecha es la filiación de Sócrates con el dios délfico. Y no se trata sólo de que el mensaje socrático comparta el carácter paradójico que se atribuye a las sentencias de la Pitia, por cuya boca habla el dios oblicuo, Apolo Loxias, el que hiere desde la lejanía.

La sabiduría apolínea se expresa en Sócrates como sabia ignorancia; la función curativa del padre de Asclepio como incitación al cuidado de sí. Pero es, sobre todo, la atención al límite prescrita por Apolo lo que marca el mensaje de Sócrates con la impronta délfica.

Lo esencial es darse cuenta de que el límite, que se ha mostrado ya en la forma de la ignorancia radical en que se halla el hombre acerca de lo que más le importa, Sócrates lo experimenta sobre todo y principalmente como el origen y fundamento de lo que hoy en día llamaríamos la acción moral.

Que la cura del alma deba ser por encima de todo nuestra tarea eminente y que ella implique una responsabilidad que nada puede abolir, no se deja entender plenamente si no es desde la evidencia primaria, realmente constitutiva, anterior a todas las evidencias, fuente de todas las evidencias, de la exigencia inapelable de justicia. El hombre es, antes que ninguna otra cosa, sed de justicia. Pero el hombre es también la posibilidad de la injusticia, inseparable de su constitutiva precariedad en el saber sobre sí mismo. El combate del hombre, sus trabajos de Hércules, es el combate contra la ruina de sí, contra la polución de su alma, el combate ineludible en medio de la penumbra por una salud donde su sed de justicia encuentre satisfacción, sed que, aun sabiéndose inaplacable, polariza la existencia del hombre y le otorga su humano sentido.

El límite es, pues, es su expresión más profunda, la prohibición absoluta de la injusticia. Este absoluto *No*, que se expresa en el deber de no cometer injusticia, es la frontera cuyo rebasamiento, cuya violación, destruye el mundo de los hombres y de los dioses, puesto que tanto hombres como dioses se hallan bajo su imperio incondicional.

No en vano, Sócrates —como atestigua su diálogo con Eutifrón previo al juicio— se negó a aceptar la posibilidad de dioses inmorales, dioses que estuvieran absueltos de la observancia de este mandato. Seguramente también, en este último sentido, hay que entender el «οὐ θεμις» al que el propio Apolo está sujeto, según Sócrates, a la hora de comunicar su mensaje oracular: Apolo no puede mentir porque no «le es lícito», porque está sometido, igual que el hombre, a la exigencia de la justicia, representada en esta ocasión por la figura de la diosa Témis, que no por casualidad es su predecesora en el gobierno del oráculo délfico.

En consecuencia, la vinculación originaria a aquel «No» es el fundamento de la necesidad del cuidado del alma, necesidad inexcusable, incondicional, por mucho que en su desarrollo esté siempre acompañada de una insalvable ignorancia.

No es difícil ver, desde esta perspectiva, por qué la ignorancia de esa ignorancia es designada por Sócrates como ignorancia reprobable. En efecto, la

suposición de que pueda haber un conocimiento de la excelencia humana disuelve la necesidad del autoexamen en la persecución de la justicia, abandonada ahora a su suerte bajo las manos incompetentes de los presuntos sabios. Y lo que es más grave, esa suposición, al encubrir el límite por uno de sus extremos, el que se manifiesta como impotencia de nuestro conocer, delata la desconsideración del límite en su aspecto central, pues sólo quien de alguna forma ya no está impelido por el deseo de justicia puede permanecer ciego a la evidencia que surge cuando se la busca vivamente, la evidencia de la imposibilidad de una técnica que pudiera producir justicia o eliminar injusticia con la seguridad con que el alfarero, por ejemplo, construye sus vasijas o arregla sus desperfectos.

IX

El nihilismo es la tachadura de aquel límite en su aspecto fundamental, la contravención del mandato primigenio que los griegos acuñaron en la máxima, de resonancia delfica, del «πέρας ἐπιτέλει», la mordaza antepuesta sobre el «No» absoluto a la injusticia. Es el ávido «Sí», un «santo decir sí» —por usar la expresión del nihilista— a todas las tragedias en las que la injusticia se sacia con las almas de los hombres. Es el «Sí creativo» del antropófago que juega con jirones humanos, como el niño con los miembros dislocados de sus muñecos. El «Sí» que atraviesa como alfiler insensible la entraña de la vida y la desangra.

Todo lo demás es secundario. Es secundario que el nihilismo se defienda y se proclame como alternativa «dignísima» con ayuda de su abogado escéptico, quien ante el horror del reinado de la injusticia sólo podría, seriamente, suspender el juicio. Es secundario que ese horror acabe como una ficha más de los variados usos y costumbres en la ruleta relativista de la historia. Es secundario, finalmente, que el precipitado, ya sólo aparentemente humano, que las retortas nihilistas devuelven día a día se convierta en objeto del cálculo preciso de la neurología o la genética.

Pero la monstruosa posibilidad del nihilismo, en la medida en que sigue siendo, a pesar de todo, una posibilidad del hombre, ha de tener su origen en algún rincón de su naturaleza.

Un indicio de la «razón» del nihilismo quizá se encuentre ya en las palabras de su compañero inseparable, el escepticismo. El escepticismo griego empleó la palabra ἀταραξία para designar la meta y fin de su enseñanza. Esta ἀταραξία, serenidad inmovible ante las circunstancias, se opone frontalmente a la vigilante inquietud que caracteriza la forma de vida socrática.

La vida socrática no se resuelve nunca en la ligereza de la ἀταραξία, pues se sabe gravada por el peso de un tener que responder ante sí misma y ante los otros de cada uno de sus actos y, a un tiempo, desasosegadamente abocada a la posibilidad del error, a la posibilidad de producir injusticia cuando lo que se desea y se debe es exactamente lo opuesto.

Por el contrario, la serenidad del espíritu sólo se obtiene al precio de eliminar aquel riesgo y aquella responsabilidad. Por eso el nihilista, que se quiere absuelto de toda culpa, libre de la carga que le oprime, de la sed que le agita, levanta,

cual león homicida, la garra feroz contra sí mismo, contra el camello en que se siente convertido, para poder lograr la completa inocencia, inocencia del niño que ahora juega, sin destino y sin memoria, con los restos exangües del hombre que fue.

X

Ucrónico, el nihilista. Con su reloj vacío mata el tiempo, el tiempo en la diversa densidad de sus instantes, el tiempo de la vida, donde el pasado aún late y un porvenir espera. Éxtasis del nihilista: metrónomo implacable, que marca indiferente el pulso de un retornar sin nombre. Como pulsa sin noches la luz indistinguible en el desierto ilimitado, donde un nihilista a solas deshoja su existencia e infinitos los rostros se borran en las dunas; donde bebe el nihilista su entera soledad, y en soledad la apura, la soledad entera del desierto, que crece en cada gota, y ahoga su garganta y la enmudece.

Pero en Sócrates la palabra es ya siempre la del diálogo. La palabra del hoy, fugaz y persistente, que enlaza la de ayer con el mañana de una amistad irrepetible; la palabra que busca en su decir los ojos del amigo, quizá cuando la tarde se demora bajo el verdor de los olivos viejos y aún hay tiempo para decir la vida nuevamente, y compartirla toda, antes de que la noche desdibuje los rostros.