

EL LABERINTO INVISIBLE

Siempre me ha impresionado imaginarme al primer hombre que avanzó hacia el fondo de la cueva para dibujar un signo a través del cual quería preguntar por algo que no tenía respuesta. Desde esta perspectiva, quizá podamos hallar una alternativa a algunas de las definiciones de hombre que se han dado a lo largo de la historia de la cultura si partimos de la base de que la verdadera ruptura ontológica se produce en el momento en que el hombre se hace preguntas sin respuesta. En el momento de su realización, gran parte de lo que actualmente calificamos de «pinturas rupestres» debieron de significar el intento de plantear esos interrogantes. Aunque en algunos casos pudieran tener una utilidad concreta, quizá en otros nos introdujeran ya a esa *zona de oscuridad* en la cual determinadas preguntas carecen de respuesta.

En ese caso, todo intento del hombre por *conocer* arrancararía del instante en que surge la cuestión del *enigma*. A partir de ese punto, los esfuerzos por lograr el conocimiento parecen reproducirse a través de la historia de la humanidad como reflejo de ese gesto original, de un grito, de una experiencia que en cierto modo podemos calificar de inefable. Es como si la humanidad hubiera tejido una tela imperceptible, como si hubiéramos caminado a través de senderos que construían un *laberinto invisible* en el que se desgranaba esa repetición incesante de preguntas, las cuales, aunque a veces pudieran responderse, inauguraban con cada una de sus respuestas nuevos interrogantes y nuevas incógnitas.

En lugar de acercarme a una noción de sistema, a una construcción acabada y cerrada en sí misma, esta imagen de la posibilidad humana de conocimiento me aproxima más bien a la idea de una estructura abierta, sutil e invisible que podría encontrar muchos correlatos en la historia del arte y de la literatura. Hay uno que me gusta especialmente: el que recordaba el escritor y viajero inglés Bruce Chatwin a propósito de los aborígenes australianos, según el cual estos nativos avanzan a través de sendas desconocidas para los extraños, dibujando un mapa que representaría los trazos de un canto primigenio que se refleja y reproduce a lo largo de los años. No hay caminos tangibles sino intangibles, y sus señales no son visibles sino invisibles, pero todo aquel que se introduce en el saber va reproduciendo los trazos de esa canción originaria.

Esta idea de intangibilidad, de camino o de laberinto invisible, me sugiere que lo que más nos acerca a la experiencia del conocimiento es la tentativa: nos movemos por intentos. En este sentido adquiere un significado radical la afirmación de Montaigne acerca del ensayo, según la cual éste sería el ámbito literario que profundizaría más en la relación entre el hombre y el conocimiento porque nos introduce en la tentativa y en el experimento.

Pero ¿qué intentamos hallar? En cierto modo tratamos de encontrar la huella de los gestos, el trazo de los interrogantes originarios, pero evidentemente siempre formulados de manera distinta. Incluso creo que intentamos hallar los gestos originarios que han de producirse en el futuro sin limitarnos a la reproducción de la memoria del gesto pasado, pues el ademán a través del cual se mueve el ensayo contiene también la posibilidad de capturar el futuro mismo. Todavía deberíamos reconocer cierta validez a la *anamnesis* de Platón. El conocimiento sería «recuerdo»,

pero un recuerdo que también implicaría la premonición del futuro, la tentativa sobre el porvenir.

También las versiones modernas del conocimiento que se aglutinan alrededor del término «ciencia» parecen participar en buena parte de ese carácter. Evidentemente, la ciencia otorga una función fundamental a la comprobación y a la experimentación, pero, en cuanto a indagación, la ciencia es asimismo tentativa. Y a este propósito resulta sugerente el paralelismo que podemos trazar entre las teorías científicas de nuestra época y las elaboraciones narrativas de los mitos antiguos. Se pueden encontrar muchos ejemplos, pero uno especialmente impactante es la comparación entre los distintos relatos que los científicos modernos hacen del Big Bang con la formación del mundo a partir del caos que plantea Hesíodo en la *Teogonía*. El paralelismo de estos relatos nos llevaría a conclusiones que, aunque a veces pueden ser un poco atrevidas, no dejan de ser de gran interés, y que apuntarían a que la ciencia, desde cierto ángulo, sería la continuación de las grandes intuiciones contenidas en los mitos.

II

LA GRIETA

En primera instancia parecemos hallarnos ante un infinito muro blanco que admite igualmente las dos formas contrapuestas: «todo está escrito», «nada está escrito». Hay un pasaje particularmente atractivo en *Los siete pilares de la sabiduría* de Lawrence de Arabia en el que se contraponen el prometeísmo occidental, especialmente moderno, y las ideas de predestinación que han estado presentes en diversas estructuras de la conciencia religiosa y de la conciencia mítica. Frente a la convicción de los árabes de que todo está escrito en el cielo, Lawrence opone la fórmula «nada está escrito». En realidad, este bien conocido pasaje del libro parece resumir una de las cuestiones que han obsesionado de manera más destacada a la mente occidental, teniendo en cuenta, además, que en esta tradición el problema de la libertad, implícito en la contraposición de estas fórmulas, siempre ha estado muy vinculado al problema del saber y del conocimiento.

Desde la perspectiva histórica de Occidente, el problema de la libertad ha inspirado tanto a filósofos como a teólogos y políticos. Lo encontramos reproducido constantemente en las distintas etapas de su historia: una de las más espectaculares y violentas enmarcó las luchas religiosas en la época del Renacimiento. Pero aunque el tema de la libertad ha sido tratado por muchos de los clásicos de Occidente, y de una manera muy destacada por Calderón de la Barca y por el teatro isabelino, quizá debamos retrotraernos siempre a la tragedia griega, donde alcanza su máximo y, quizá, insuperable desarrollo.

En la tragedia griega, especialmente en Esquilo y en Sófocles, se manifiesta un pesimismo aparente respecto a la posibilidad de la libertad. Una lectura precipitada de estos dos trágicos nos podría llevar incluso a afirmar que los hombres carecen de ella. Sin embargo, la falta de libertad de los hombres se ve simultáneamente compensada por la falta de libertad de los dioses. En este sentido, y por pequeña que fuera, bastaría con una grieta, con un mínimo resquicio en el que el hombre pudiera vivir en la ilusión de ser libre.

Probablemente no sea desacertado contraponer dos nociones distintas: por una parte la de *Destino*, una categoría totalizadora y omniabarcadora que vendría a traducir la antigua Necesidad—*ananké*—de los griegos, y por otra los distintos destinos personales, que serían las posibilidades de elección y de construcción vital realizadas a partir de esa grieta. En el *Prometeo* de Esquilo, precisamente en uno de los pocos pasajes de toda la historia de la literatura griega en los que se nos informa sobre quién conduce el Destino, quién conduce a *ananké*, se ponen de manifiesto esos límites de los dioses. Sometido a tales límites es como vemos a Zeus en esta tragedia, y el hecho de que Prometeo pueda mantener su desafío contra él se debe a que también Zeus cuenta con sus propias fronteras de libertad.

En la contraposición libertad-destino encontramos quizá el conflicto más hondo de la tragedia, puesto que nos presenta un mundo sometido a una densísima telaraña en la que el hombre se mueve con una libertad de movimiento escasa, aunque no inexistente. Un problema consecuente a éste es el del doble sentido de la justicia que se exterioriza, por ejemplo, en la *Antígona* de Sófocles, donde el conflicto entre el nivel humano y el nivel divino es precisamente el reflejo de esa tensión entre libertad y destino. Posteriormente es Shakespeare quien parece recoger este aspecto,

especialmente en el *Rey Lear* y en *Macbeth*, al concebir el mundo como un gran engranaje que, aunque prácticamente someta al hombre a esclavitud, no por ello le niega cierto resquicio, una leve grieta, de libertad.

Ahora bien, esto nos lleva a una de las situaciones esenciales del hombre: si es cierto que, en definitiva, se mueve entre las dos fórmulas citadas, entre el «todo está escrito» y el «nada está escrito», entre la negación de la libertad y su afirmación, entonces es evidente que uno de los aspectos fundamentales de la condición humana es—en el sentido etimológico—el de vivir a la ventura. Ello nos permite retomar la duplicidad semántica de esta expresión: la importancia tanto de vivir *a la ventura* en el sentido de vivir en el azar y con la conciencia del azar, como la dimensión de la *aventura* en cuanto exploración y en cuanto contraste entre existencia y experiencia.

En lo sustancial, el acercamiento del hombre moderno al problema de la libertad no ha variado con respecto a la aproximación ya reflejada en la tragedia griega. Lo que sí ha variado es lo que concierne a su escenografía ultramundana y ultrahumana. El espacio que en la tragedia griega ocupaban unas fuerzas oscuras e inefables, a veces dotadas de nombre, como *ananké*, y otras anónimas, situadas por encima de los hombres, ha sido ocupado por las certezas de los relatos científicos, aunque aún en mayor medida por sus incertidumbres.

El hombre actual, sometido a una idea de universo infinito, o tendente al infinito, y a distancias, categorías y cantidades que lo desbordan por completo, se encuentra en una situación semejante a la del hombre griego, aunque haya variado la escenografía en que se mueve. Por tanto, el problema de la libertad sigue teniendo que interpretarse a través de la idea del resquicio o de la grieta. En lo funda-

mental dependemos del azar y somos contingentes, pero esta contingencia nos hace crear una ilusión de libertad y de elección. Con todo, aun siendo una ilusión, su importancia es fundamental, pues esa ilusión de elección y de libertad es lo que nos permite construir un destino con minúscula, un destino personal. O, al menos, la ilusión de construirlo.