

La confrontación con lo asiático fue para el ser griego una necesidad fecunda; hoy, para nosotros, en un modo completamente distinto y en dimensiones mucho mayores, es lo que va a decidir el destino de Europa y de lo que llamamos “mundo occidental”<sup>1</sup>

Desde la certeza de que el ser humano es únicamente localización de diversidades, afirmar que el nacimiento del filosofar se originó únicamente en el mundo griego es una parcialidad una vez más de Poniente. En nuestro bagaje cultural, tanto Nietzsche como Heidegger –origen de la mayor parte de la filosofía occidental contemporánea– regresan a la fecundidad de la Grecia arcaica buscando otra posibilidad, como territorio de confluencia Oriente-Occidente, enriquecido precisamente por el entretreimiento de las formas como íntimo diálogo.

Fue a partir del siglo VII a. C. cuando comenzaron a ser evidentes las influencias orientalizantes en la escultura y la cerámica griegas que, a lo largo y sobre todo tras la Época Oscura, comienzan su devenir creativo. De allende Asia Menor provienen influjos que repercutirán en el pensamiento, la concepción de la vida y, como reflejo, las manifestaciones artísticas, principalmente en las ciudades y los centros poblacionales que se irán conformando en la costa jónica, y que, a su vez, trasladarán estos nuevos aires hacia la zona occidental de la Hélade: Peloponeso, Ática –abierta directamente a los territorios de levante– y la zona continental que nos lleva tierra adentro. Posteriormente, el siglo VI griego se convierte, además del de “la tragedia, los misterios, su Pitágoras y Heráclito”,<sup>2</sup> en una centuria de mezclas y contrastes, de dorios y jónicos, entre la medida reglada de Apolo, que hace mella en los territorios occidentales, y la

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M. Citado en SAVIANI, C. *El oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2004, p. 11.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 166.

flexibilidad vivificadora que arriba desde las tierras de oriente. A lo largo de este siglo y fundamentalmente desde mediados de su devenir hasta principios del siglo v, Occidente y Oriente se expresan en los territorios griegos, dando lugar a una concepción diversa y rica que convertirá a Grecia en centro cultural y asiento de transformaciones que han llegado hasta nuestros días.

Describe Nietzsche que en ese tiempo se dan la convergencia y el juego entre la lógica y la mística, la representación medida y la contemplación inconmensurable, la forma representativa y la forma abstracta. Es el lugar de la belleza que surge de la creación en la diferencia y el juego entre Apolo y Dionisos, esto es, la individualidad humana –y lo que ello implica– y aquello que va más allá del sujeto, convirtiéndolo en el devenir inaprensible, sin medida, *ver* o perspectiva.

En el occidente de la Hélade se instauró la regla artística, medida que reflejaba la concepción y el pensar del griego de poniente, y que tendía a la exaltación de la individualidad y el orden. En estos territorios, Apolo instauró su medida, que se expresa como *symmetria*, idea de proporción necesaria para la vida y el arte, que procuró un canon de reglas fijas según el *ver* humano y su connatural tendencia a fijar lo conocido y representado. Pero la *symmetria* reglada de los dorios perdía su inmovilidad con la fluida unidad versátil de la Jonia oriental: Éfeso, Dídima, Samos recogían el espíritu más allá del individuo y lo mezclaban con la medida humana.

De los territorios del este procede Dionisos –él mismo proclama su origen asiático en las *Bacantes*–<sup>3</sup> y también procede de esas tierras la *euritmia* en el arte, que flexibiliza las reglas –alejándolas por tanto de la definición de norma– y las transforma con el fin de vitalizar y liberar la rigidez del exceso de lógica. Fue la unión del contraste entre la individualidad de cada proporción necesaria y la unidad flexible del conjunto lo que provocó la riqueza del arte y la filosofía helenas. Esta vivificante unión de opuestos –lo dórico y lo jónico– enriqueció el pensar y la cultura del arcaísmo griego hasta que Dionisos y Oriente fueron olvidados antes de mediados del siglo v; ya el Partenón, dicen Bandinelli y Paribeni,<sup>4</sup> presenta el inicio de la decadencia y la reiteración

---

<sup>3</sup> En las *Bacantes* de Eurípides (EURÍPIDES. *Bacantes*. Madrid: Gredos, 2008, pp. 347-348), el mismo dios Dionisos se presenta como originario asiático, allende el oriente jónico. Dionisos es siempre un dios extraño y extranjero, distinto del resto de los dioses. Su culto, singular y muy diverso al resto de los cultos a las divinidades griegas, invita a la ruptura de las normas sociales como no verdaderas, a la trascendencia de las reglas y la visión según el individuo grupal para, en comunión con la naturaleza, devenir como la vida misma con el poder de regeneración continua.

<sup>4</sup> BANDINELLI, Ranuccio, y PARIBENI, Enrico. *El arte de la Antigüedad clásica. Grecia*. Madrid: Akal, 1998, ficha 454.

desvitalizada de lo que, ya no siendo vivencia, se repite cuando se ha convertido únicamente en interpretación recordada.

La realidad del contraste fue también destacada por la filosofía griega presocrática: Heráclito de Éfeso –al que retornan tanto Nietzsche como Heidegger en busca de un nuevo inicio del pensar– ve en la reunión de la diversidad, de los opuestos, la consecución del atisbo de la integridad: la reunión de la individualidad y la unidad, la lógica y la mística, el sujeto y el no-sujeto surgen en la confluencia de la armonía que acoge todo opuesto, siendo esta concordia invisible desde el *ver* y *percibir* común a los mortales.<sup>5</sup> La armonía invisible no se deja apresar por el *ver* humano que únicamente percibe según opuestos, ya que esa percepción perspectivista es inherente a su “inteligencia individual”,<sup>6</sup> a pesar de lo “común del logos”.

El pensar de la unidad de Éfeso provenía de Oriente como Dionisos, ambos reminiscencia de aquello que el ser humano no puede siquiera nombrar, aquello que sólo se vislumbra a través de la experiencia de la contemplación, como nos muestran los primeros rostros esculpidos de la Grecia antigua sumida en influencias orientales, que manifestaron la sonrisa definida cronológicamente como arcaica. ¿De qué nos habla ese sonreír de lo indeterminado que surge, se extiende y desaparece en el camino del arte como reflejo?

Las descripciones histórico-artísticas que empezaron su andadura principalmente durante el siglo XVIII definieron con *exactitud* la mueca oriental que se dejó ver en la estatuaria del siglo VI: desde los comienzos de la historia del arte como disciplina influenciada por el positivismo y que, por tanto, buscaba sistematizar el conocimiento artístico, la sonrisa arcaica fue determinada como mueca reiterativa que, sin capacidad para donar algún tipo de expresión o rasgo psicológico concreto al rostro representado, simplemente cumplía el propósito de vitalizar la estatuaria antropomorfa. Sin embargo, esa falta de intencionalidad dista mucho de ser sólo un gesto formalista, que cumplía la finalidad de vitalizar el hieratismo de la escultura griega antigua o, como afirman algunos tratados, rasgo consecuente de una falta de habilidad técnica que pretende

---

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Eth. Nic.* 1155b 4; frg. B 8 Diels/Hipólito, Refut. IX g; frg. B 51 Diels/Hipólito, Refut. IX g; frg. B 54 Diels/Pseudo-Aristóteles, *De mundo*, 369b 7. En: TATARKIEWICZ, Władysław. *Historia de la estética. La estética antigua*. Madrid: Akal, 1991, p. 91.

<sup>6</sup> *Los filósofos presocráticos (I)*. Introducciones, traducciones y notas por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid: Gredos, 1978, p. 315 (introducción). 546 (22A 16, B 2) S. E., Adv. Math. VII 133: “... por lo cual es necesario seguir a lo común; pero, aunque la Razón es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular”, pp. 354-355.

vivificar la pieza.<sup>7</sup> Desde la experiencia del desistir, la sonrisa del siglo VI tiene que ver con “la tragedia, los misterios, Heráclito y Pitágoras”, en el sentido de que nace en tierras orientales y su origen quiso ser expresión directa del atisbo contemplativo de aquello que se deja sentir sin ser representable. Los textos orientales filosóficos antiguos nos hablan de que la sonrisa meditativa, involuntaria y más allá de uno, surge cuando se alumbra la serenidad absoluta y se está cerca de reconocer lo que uno verdaderamente es. El Abhidhamma –en el que este texto va a profundizar necesariamente– expone una concreta y única conciencia –entre el resto de las que pueden ser expresadas–, creadora de la sonrisa a la que aludimos. Estos pasajes describen la posibilidad de este tipo de conciencia y su consecuente sonrisa sólo en los budas y *arahants*:

La última es la conciencia que produce el sonreír. Pero desafortunadamente esta conciencia es solamente para los Buddhas y Arahants y no para nosotros. Nosotros cuando sonreímos lo hacemos con otro tipo de conciencia, no con esta. Se dice en las escrituras que esta conciencia solamente surge en los Buddhas y Arahants, que sonríen con este tipo de conciencia.<sup>8</sup>

Sin embargo, la sonrisa sin sujeto puede darse en cualquier individuo, como reminiscencia del profundo lugar velado y existente en todo ser humano, en el que pervive la esencia-inesencia originaria a pesar de su olvido. Es una serenidad en el desasimiento inherente a todo hombre y mujer, nunca promovida desde la volición del sujeto, sino más bien y, al contrario, cuando este deja ir toda sujeción. La mente consciente, habitualmente identificada con la personalidad y las categorías mentales, se suspende para percibir la apertura del espacio donde la vida misma acoge y, a través de ese soltar, es entregado todo aquello aprehensible que nos mantiene “sujetos”.

En la antesala del reposo absoluto, con la individualidad alejada a un no se sabe dónde, casi olvidada, el cuerpo se establece inexistente y al rostro arriba la sonrisa “arcaica”. Es cierto que tal como apuntan las definiciones histórico-artísticas ese sonreír no pretende la muestra de rasgos psicológicos del sujeto; sin embargo, no debido a reiteración vitalista o impericia, sino porque no hay enlace posible entre la sonrisa y la psicología del que la muestra: con su acontecer, el sujeto no se halla.

<sup>7</sup> Citado en PARÍS, Pedro. *La escultura antigua*. Valladolid: Maxtor, 1883, p. 170.

<sup>8</sup> SILANANDA, U. *Curso introductorio de Abhidhamma*. Publicaciones Fondo Dhamma Dana. Centro Mexicano del Budismo Theravada, 2003, p. 76.

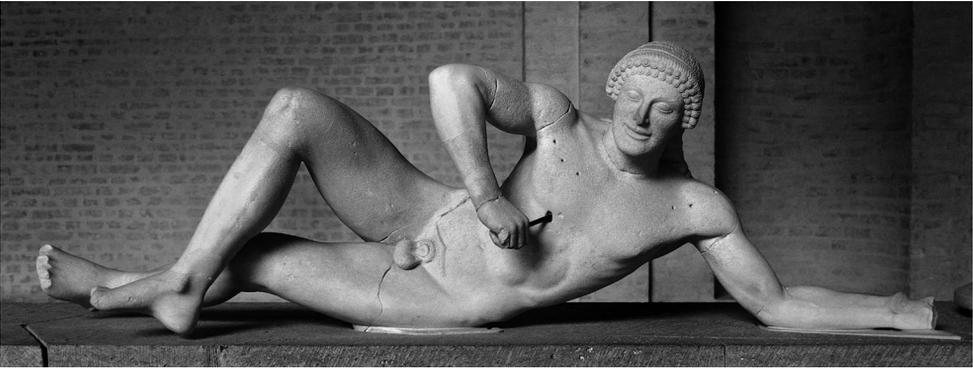


Fig. 1. El guerrero moribundo del templo de Afaia (Egina), ca. 490 a. C.

La sonrisa arcaica expresa, más allá del yo fijado, aquello originario que acoge al yo y a lo otro, manifestando lo que la mente únicamente puede reconocer cuando se vacía del resto de sus capacidades de determinación, interpretación, juicio, recuerdo o anticipación, y el cuerpo puede mostrar, más allá de su instrumentalización cotidiana. La sonrisa eginética es un resplandor de lo que la contemplación invita a vislumbrar. De ahí quizá que el guerrero moribundo del templo de Afaia en Egina sonría (fig. 1).

Cierto es, sin embargo, que ese sonreír al poco de su devenir se reiteró, normalizándose, y perdió en esa fijeza su sentido originario; no obstante, en sus inicios, la expresión sutil de la sonrisa arcaica –el saber contemplativo– se dejaba ver consumando el conocimiento discursivo y su parcialidad, haciendo pervivir la intuición de que la medida y representación humana del mundo son siempre arbitrarias y son sólo humanas, *demasiado humanas*.

La contemplación –*contramovimiento a la insistencia*– camina de la mano del filosofar y de ahí la posibilidad de la vislumbre de aquello que para el yo consciente como único regente no es visible. El rostro de Éfeso, fechado en torno al 530 a. C., ofrece en alto relieve un modelado suave y ligero que manifiesta una expresión interior de quietud y armonía. Tal sosiego –que era frecuente en la estatuaria griega jónica– muestra la leve sonrisa, un levantamiento de las comisuras de los labios apenas imperceptible, habitualmente presente en los estados contemplativos más allá de las perspectivas de lo representable; Bandinelli y Paribeni comparan ese rostro y su leve iluminarse con las esculturas asiáticas de los *bodhisattvas* de Oriente, en las que, sin duda, el plácido sonreír se relaciona con el mirar en la apertura.

Las influencias orientalizantes expandieron la sonrisa eginética a la mayoría de los rostros tallados en la Hélade de aquella época, ya fueran estos rostros modelos

masculinos *-kuroi-* que sonreían como estelas funerarias portando al difunto más allá de la muerte, ya fuesen dichos rostros *-korai-* ofrecidos a los dioses, fundamentalmente a la divinidad femenina de la Acrópolis. En el arcaísmo griego, la muerte, lo divino y lo incognoscible, como lo que estaba más allá del entendimiento discursivo *-mundos ocultos a la razón-*, se relacionaban con esas figuras ebrias, que perdieron su sonrisa en la evolución existente entre el Kuros de Tenea y el de Anavysos, al igual que el pensar presocrático se diluyó y el Dionisos oriental abandonó su juego con Apolo. El sonreír arcaico se diría que desaparece paralelamente a la disolución de la filosofía presocrática y el comienzo de la hegemonía de la respuesta discursiva del pensamiento clásico o, lo que es lo mismo, la respuesta dada cuando la insistencia es preeminente.

Tanto Nietzsche como Heidegger confirman esa transformación *-ese abandono-*, con el comienzo de un pensar que tiende hacia el olvido *-inaugurado por Sócrates y Platón-*, aislándose en la individualidad y el *ver* humano que sólo identifica la *verdad* con lo conocido por la conciencia, afianzando entonces la pérdida de aquello que completa la razón y que incluso la acoge.

Este punto de inflexión *-camino occidental de omisión-* se hace más evidente cuando el diálogo indispensable ente Oriente y Occidente se bloquea. La correspondencia de lo discursivo y lo intuitivo deja de enriquecer la razón, para sumirla en el autorreflejo empobrecido. La transformación filosófica se produce paralelamente al acabamiento de la creatividad jónica *-Mileto es totalmente destruida-* en los prolegómenos del siglo V, suponiendo una obstrucción de la vía que dejaba entrar el aire cultural que provenía del oriente medio y asiático. En Occidente ese bloqueo supondrá un aislamiento sobre sí mismo, que paulatinamente *-en el recorrido que nos ha llevado al nihilismo-* fundamentará la concepción antropocéntrica del mundo y el conocimiento ya alejado del saber, sin apenas espacio para lo inefable.