

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

NUDLER, OSCAR

El gran juego: de Sócrates a José K.

Diánoia, vol. XLVI, núm. 47, noviembre, 2001, pp. 61-79

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58404703>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

El gran juego: de Sócrates a José K.*

OSCAR NUDLER

CONICET, FB

Universidad del Comahue

onudler@bariloche.com.ar

RESUMEN: Se introduce un marco interpretativo del estado actual de incertidumbre respecto del sentido de la vida. De acuerdo con dicho marco, el sentido de la vida se entrelaza con la forma de vida y la imagen del mundo formando un *trípode* que sostiene la existencia humana. El desarrollo histórico de tal trípode, desde sus orígenes en Grecia, es representado como un juego —el *Gran Juego*— cuyos participantes son imágenes competitivas del mundo. El juego atravesó tres crisis mayores, cada una de las cuales está simbólicamente asociada a un episodio judicial: los procesos a Sócrates, Galileo y José K., respectivamente. Se sostiene que los tres episodios tuvieron como fondo una crisis desestabilizadora del trípode, seguida en los dos primeros por su reconstrucción. El tercero, en cambio, testimonia su destrucción y la consiguiente pérdida de un fundamento del sentido de la vida. Finalmente se considera la posibilidad de una noción socrática, posfundacionista del sentido de la vida.

PALABRAS CLAVE: imagen del mundo, posfundacionista, trípode, sentido de la vida

“Ese sentimiento: aquí no echaré el ancla”
Franz Kafka, aforismo 76 (fragmento)

I. TRES EPISODIOS Y UN TRÍPODE

El tema de este ensayo puede caracterizarse de distintos modos: como un análisis comparativo entre ciertos episodios filosóficamente significativos, como un intento de incluir dentro de un mismo esquema analítico distintos cambios ocurridos en las formas de ordenar el mundo, como una interrogación sobre las raíces históricas de la actual incertidumbre acerca del sentido de la vida. Son modos diversos pero todos están entrelazados en las páginas que siguen como los hilos de una red.

Tres episodios judiciales ocuparán el foco de nuestra atención, dos de ellos realmente ocurridos y el tercero dotado de una existencia sólo literaria. Tal diferencia no es relevante para nuestro propósito, que es primariamente filosófico, no histórico ni literario. Los episodios en cuestión son los procesos a Sócrates, Galileo y José K.

* Quisiera expresar mi profundo reconocimiento a Guillermo Hurtado por sus sutiles comentarios a una primera versión de este ensayo.

Hagamos en primer lugar una brevísimamente recapitulación de los tres episodios:

En el año 399 a.C. Sócrates fue acusado ante un tribunal formado por 500 miembros elegidos por sorteo entre los ciudadanos de Atenas. La acusación era “corromper a los jóvenes y no creer en los dioses en que la ciudad cree sino en otras cosas demoníacas nuevas”. Luego de oír la acusación y la defensa hecha por el mismo acusado, el tribunal lo halló culpable y, a continuación de un alegato sobre las posibles penas, lo condenó a muerte, sentencia que se cumplió un mes después de pronunciada.

En el año 1633 Galileo Galilei fue procesado por el tribunal del Santo Oficio en Roma. La acusación principal era que, desafiando la prohibición del copernicanismo dispuesta por la Iglesia en 1616, Galileo había defendido en su *Diálogo*, a pesar de que lo había pretendido disfrazar con un lenguaje hipotético, las tesis copernicanas de que “el sol está en el centro del mundo y es inmóvil y que la tierra no es inmóvil ni está en el centro del mundo sino que se mueve como un todo y también con un movimiento diurno”. Como resultado del proceso, Galileo fue condenado a prisión por el tiempo que el tribunal estimara conveniente (que fue de hecho hasta su muerte), a recitar salmos de penitencia todos los días durante tres años y a abjurar públicamente y de rodillas de aquellas tesis.

En época y lugar no precisados, José K. fue visitado una mañana en la pensión en que vivía por agentes de la justicia, quienes le hicieron saber que quedaba arrestado. Ni los cargos que supuestamente pesaban sobre él ni el tribunal que lo juzgaba le fueron informados. No obstante su arresto, José K. fue autorizado a proseguir con sus actividades habituales mientras el proceso seguía su curso. En esa situación ensayó diversos modos de defensa pero no tuvo éxito. Finalmente fue ejecutado con un cuchillo, cumpliéndose aparentemente así una previa sentencia de muerte.

Una pregunta que cabe formularse frente a estos episodios tan disímiles es qué justifica reunirlos en un mismo ensayo. La respuesta no es por cierto inmediata. A primera vista, lo único que los tres episodios parecen tener en común es que todos ellos constituyen procesos judiciales de algún tipo. Pero a partir de ahí se acumulan las diferencias. Los procedimientos seguidos en cada caso fueron marcadamente distintos entre sí. Así, en tanto que las actuaciones de los tribunales atenienses se basaban en reglas preestablecidas y tenían un carácter público, los procedimientos de los tribunales de la Inquisición eran en cambio discretionales y secretos y el *modus operandi* del tribunal superior kafkiano permaneció siempre oculto. Además de estas diferencias, es posible enumerar muchas otras. Así, los tiempos de duración de los procesos fueron bien distintos entre sí. El proceso a Sócrates empezó y finalizó en el curso de un solo día, como era la regla en Atenas. El pro-

ceso a Galileo duró en cambio poco más de dos meses, entre su primera presentación ante los jueces —el 12 de abril de 1633— y la lectura de la sentencia y de la abjuración, esta última leída por el reo ante el tribunal el 22 de junio del mismo año. La duración del proceso a José K. fue, según se indica en el capítulo final del relato de Franz Kafka,¹ de un año. Los cargos fueron de naturaleza distinta en los dos primeros casos y, como se acaba de mencionar, desconocidos en el tercero. Finalmente, los acusados en los tres juicios difieren fuertemente entre sí por sus profesiones —filósofo, hombre de ciencia, funcionario bancario, respectivamente—, por sus estrategias de defensa, por sus actitudes durante el desarrollo del juicio, etcétera.

Y sin embargo, a pesar de todas estas diferencias, una vez que adoptamos cierto esquema interpretativo, los tres episodios nos muestran algo realmente significativo en común. Para introducir ese esquema utilizaré la siguiente metáfora: imaginemos la existencia humana como si estuviera apoyada sobre un trípode cuyas patas son la forma de vida,² la imagen del mundo y el sentido de la vida. La primera pata, la forma de vida, es un entramado de prácticas, lingüísticas y no lingüísticas, que los miembros de una comunidad realizan siguiendo reglas compartidas (aunque éstas, como lo mostró Wittgenstein, no tienen necesariamente como correlato una representación de dichas reglas en las mentes de quienes están envueltos en esas prácticas). La forma de vida está atravesada, debe añadirse, por una estructura de poder, no sólo concentrada en la esfera política sino diseminada a lo largo y ancho de las prácticas e instituciones sociales.

La segunda pata del trípode, la imagen del mundo, es la que organiza u ordena un conjunto de creencias colectivas acerca de los rasgos básicos que se atribuyen a la realidad —física, social, metafísica— en un cuadro general. Tiene diversas dimensiones estrechamente asociadas entre sí, dimensiones que incluyen respuestas, generalmente implícitas, a preguntas como ¿qué clase de entidades pueblan el mundo? (dimensión ontológica), ¿cómo lo sabemos? (dimensión epistemológica), ¿qué es el bien?, ¿existe el mal absoluto?, ¿qué es intrínsecamente valioso y qué lo es sólo derivadamente? (dimensión axiológica). La imagen del mundo en el sentido que aquí nos interesa no es, o no es primariamente, al igual que nociones en ciertos aspectos similares como la *Weltanschauung* diltheyana³ o la *world picture*

¹ F. Kafka, *El proceso* (1914), Berlín, 1925. Hay varias traducciones al español.

² Este término es usado sólo cinco veces en las *Investigaciones filosóficas* de L. Wittgenstein (*Philosophical Investigations*, trad. G.E.M. Anscombe, Macmillan, Nueva York, 1958) de donde lo he tomado, número que no refleja por cierto la importancia que este autor le concede. Dice por ejemplo: “E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (PI,19).

³ W. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, Altaya, Madrid, 1988. [Trad. J. Marías de W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig, 1914.]

wittgensteiniana,⁴ de carácter abstracto o especulativo, separado de la vida y de sus manifestaciones concretas.

Por último, el sentido de la vida es una entidad de segundo orden que se constituye, al final de una cadena de medios y fines, como la fuente última del sentido de las acciones particulares. Aunque estrictamente hablando el sentido de la vida pertenezca a la esfera subjetiva, no por ello hunde menos sus raíces en la forma de vida colectiva y en la imagen del mundo asociada con ella, o sea, tiene una base de naturaleza social.

Ahora bien, el sentido de la vida como problema es un fenómeno característicamente humano, posiblemente atado a la conciencia de la inevitabilidad de la muerte. Tal vez en el fondo de la conciencia nunca deja de acechar la sospecha shakespereana: "Life [...] is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing." Sin embargo, no siempre el problema del sentido de la vida es explícitamente planteado. De hecho, ello normalmente acontece sólo en sociedades secularizadas en que el sentido de la vida ha perdido un anclaje firme en el mito o la religión. En tales casos las bases de apoyo del sentido de la vida pueden llegar a ser bastante inestables. Puede incluso, como ocurre en nuestra época en ciertos círculos intelectuales, religiosos o artísticos, formarse una conciencia de crisis, o aun de derrumbe, del sentido de la vida. O, ya en círculos más amplios, puede aparecer la percepción de la existencia de una grave amenaza, real o imaginaria, proveniente de acontecimientos y/o entidades consideradas desestabilizadoras de la imagen del mundo y la forma de vida y, por lo tanto, de los pilares del sentido de la vida. Tal percepción de amenaza suele desencadenar una acción encaminada a neutralizarla, dirigida contra quienes son identificados como la fuente del peligro.

A partir de las breves observaciones anteriores puede formularse ya una razón para reunir nuestros tres casos: todos ellos han estado asociados con situaciones fuertemente disociadoras del trípode forma de vida-imagen del mundo-sentido de la vida. Por lo tanto, el estudio de estas situaciones en que el sentido de la vida quedó separado, o amenazaba quedar separado, de vínculos establecidos con la forma de vida y la imagen del mundo puede, según espero, iluminar las raíces históricas de la actual situación de incertidumbre respecto del sentido de la vida.

He tenido aún una segunda razón, apoyada en una conjeta que bien podría calificarse como especulativa, para reunir los tres casos mencionados dentro de un mismo marco de análisis. A esta altura del argumento sólo puedo enunciarla y dejar un mayor desarrollo para más adelante, después que haya analizado cada episodio. La conjeta consiste en considerar a

⁴ Véase L. Wittgenstein, *On Certainty*, G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright (eds.), Harper & Row, Nueva York, 1969.

los tres episodios judiciales como interconectados a través de un estrato profundo, de *longue durée*, en la historia de la civilización occidental. Según tal conjetura los tres episodios corresponderían, respectivamente, a tres momentos sucesivos y decisivos —*turning points*— en la evolución de lo que denomino el *Gran Juego* de imágenes o concepciones ordenadoras del mundo: su origen en la Grecia antigua, su transformación en la modernidad, su presunta destrucción en el curso del siglo xx.

Finalmente, ya terminanda esta parte introductoria, debo hacer algunos comentarios, forzosamente breves e incompletos, destinados a justificar la afirmación anterior acerca de la significación filosófica atribuida a los tres episodios. Me refería, más precisamente, a su significación para la historia del pensamiento filosófico. En los dos primeros casos podría bastar para ello recordar la relación que tuvieron con la trayectoria intelectual de dos filósofos testigos de los mismos: Platón y Descartes, respectivamente. En el caso de Platón, el impacto que el proceso, condena y muerte de Sócrates produjo sobre su trayectoria sería difícil de negar. Como se puede suponer, Platón dejó de lado una probable carrera pública para la cual estaba idealmente preparado para, primero, dedicarse a defender la memoria de su maestro y exponer su filosofía (diálogos socráticos tempranos) y, más adelante (a partir de los diálogos del periodo medio), diseñar un modelo alternativo de orden político, inscrito en un orden metafísico, tal que un suceso como la condena y ejecución de Sócrates no resultara posible en él. En el caso de Descartes, es bien conocido que la noticia de la condena de Galileo tuvo como impacto inmediato sobre él su decisión definitiva de abstenerse de publicar *El mundo*. Pero, más allá de tal consecuencia anecdótica, ese episodio parece haber incidido decisivamente en un cambio en la estrategia intelectual de Descartes, consistente en priorizar a partir de entonces la fundamentación de la nueva ciencia en principios metafísicos y epistemológicos evitando al mismo tiempo, a diferencia de la estrategia galileana, toda confrontación directa con el aristotelismo oficial.

En cuanto al episodio relacionado con José K. ciertamente no puede afirmarse que haya tenido, como los casos anteriores, un impacto discernible directo sobre un filósofo contemporáneo. No obstante, es indudable su influencia sobre algunos desarrollos filosóficos posteriores, en particular el existencialismo. Sin embargo, hay relaciones y comparaciones menos obvias, pero potencialmente fértiles, que pueden establecerse con filósofos contemporáneos de la aparición del relato de las tribulaciones de José K. Me refiero por ejemplo a Wittgenstein,⁵ aunque no haya quedado registrada ninguna relación directa suya con la obra de Kafka. Como veremos luego,

⁵ Véase A. Thorlby, "Anti-Mimesis: Kafka and Wittgenstein", en Franz Kuna (ed.), *On Kafka*, Elek Books, Londres, 1976.

el proceso a José K. comienza con un acontecimiento extraordinario que parece implicar una intrusión en su vida cotidiana de un orden de realidad distinto, el de la Ley.⁶ Pero tal intrusión no da lugar en ningún momento a una comunicación entre ambos órdenes de realidad. Por su parte, el joven Wittgenstein también planteaba en el *Tractatus* la distinción entre dos órdenes, uno accesible y otro inaccesible al lenguaje. Pero, a diferencia de José K., creía que existe una vía alternativa no discursiva, la vía mística, para acceder al orden de lo indecible. El Wittgenstein posterior en cambio se acercó posiblemente más en este punto a José K. al no proponer ya ninguna vía más allá del lenguaje y desechar sistemáticamente los intentos de los filósofos por establecer un orden separado de las contingencias de la vida cotidiana y fundante de ésta. Asimismo, sus reflexiones sobre la experiencia religiosa vuelven clara la idea de que, como José K. pudo lamentablemente comprobarlo, no existe una posibilidad real de argumentación y justificación en este terreno.⁷

II. BREVE ANÁLISIS COMPARATIVO DE LOS TRES EPISODIOS

Pasemos ahora a una consideración más detallada, dentro de los estrechos límites de espacio disponibles, de los tres episodios. Muchas preguntas podrían formularse acerca de los mismos pero hay una —¿por qué esas personas fueron acusadas y condenadas?— que encuentro especialmente fecunda y que tomaré por lo tanto como hilo conductor en lo que sigue.

Veamos primero el caso de Sócrates. Como se mencionó antes, Sócrates fue acusado formalmente de no creer en los dioses de la ciudad e introducir nuevos dioses, es decir, fue objeto de una acusación de carácter religioso (*asebeia*, impiedad). Si bien hay autorizados estudiosos que sostienen que el motivo religioso fue realmente el que puso en marcha el proceso y determinó la condena de Sócrates,⁸ ya desde la Antigüedad ha habido numerosos intérpretes que han sostenido que la “verdadera” acusación era de carácter político: las opiniones y vinculaciones antidemocráticas de Sócrates.⁹ La acusación religiosa fue según ellos una pantalla que tuvo que ser

⁶ Respecto de la peculiar relación que aparentemente se traza en *El proceso* entre el mundo de la Ley y el de la vida cotidiana, véase F. Kuna, *Franz Kafka, Literature as Corrective Punishment*, Indiana University Press, Bloomington y Londres, 1974.

⁷ Véase L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Cyril Barrett (ed.), Blackwell, Oxford, 1978.

⁸ Los defensores contemporáneos más consecuentes de esta interpretación han sido T.C. Brickhouse y N.D. Smith, en *Socrates on Trial*, Princeton, Nueva Jersey, 1990; en *Plato's Socrates*, Oxford University Press, Nueva York, 1994, y otros lugares.

⁹ Los defensores de esta interpretación política constituyen una larga tradición cuyos inicios se remontan a Jenofonte.

empleada porque la acusación política no podía formularse abiertamente en virtud de una amnistía que estaba en vigencia. Existe un arduo debate entre ambas posturas pero, en mi opinión, se requiere una interpretación alternativa a las dos. Según ella, las acusaciones religiosas explícitas no fueron las únicas y ni siquiera las más importantes sino que, como lo sostiene la segunda posición, hubo otras motivaciones decisivas no formuladas. Pero estas últimas no fueron, o no fueron principalmente, de naturaleza política. El mismo Sócrates nos da una pista en tal sentido. No sólo rechaza los cargos formulados contra él sino que además diagnostica su origen: el malestar provocado por su actividad filosófica, cuyo objetivo confeso era lograr a través del diálogo socrático que sus interlocutores reconocieran, como él mismo lo hacía, su ignorancia. Pero tal objetivo, si bien nos puede impresionar como bastante excéntrico, parece a primera vista inofensivo o, por lo menos, difícil de ser catalogado como capaz de configurar un delito y, por lo tanto, funcionar como base de una acusación formal. Sin embargo, Calicles, uno de los interlocutores de Sócrates, refuerza la posibilidad de que estemos frente al verdadero motivo de la acusación al preguntar lo siguiente: “Dime Sócrates: ¿debemos considerar que hablas en broma o en serio? Si hablas en serio, y lo que dices es verdadero, ¿no se sigue que nuestra vida humana queda patas para arriba y que todo lo que hacemos es el opuesto exacto de lo que debemos hacer?” (Grg. 481C). Creo que Calicles, al poner de este modo al descubierto la amenaza contra la forma de vida y su sentido representada por el diálogo socrático, está mostrando que los motivos religiosos o políticos que los acusadores pudieron haber tenido en todo caso se conectaban con preocupaciones ligadas con el sentido mismo de sus vidas.

Pero ¿quién era ese Sócrates y desde qué lugar ejercía esa acción percibida como amenazante? Mucho se ha hablado de la “extrañeza” socrática, es decir, de la dificultad para catalogarlo, identificarlo de tal y tal modo. Su mismo discurso de defensa es revelador en este sentido. Por empezar, no se defendió explícitamente de la acusación de no creer en los dioses de la ciudad pero al mismo tiempo justificó su acción como una misión divina, encomendada por Apolo. Asimismo, si bien criticó fuertemente a los sofistas, utilizó métodos de argumentación que eran difficilmente distinguibles de los de ellos, como el mismo Platón reconoce; su defensa usa incluso una estructura argumentativa análoga a la utilizada por el sofista Gorgias en su *Defensa de Palamedes*.¹⁰ Pero tal dificultad para situarlo no

¹⁰ Véase por ejemplo sobre este punto J.A. Coulter “The Relation of the *Apology* of Socrates to Gorgias’ Defense of Palamedes and Plato’s Critique of Gorgianic Rhetoric”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 68, 1964, pp. 269–303. Asimismo, C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, Hackett, Indianápolis, Indiana, 1989.

era sólo una consecuencia de su discurso sino que en realidad caracterizaba a toda su persona y su conducta. De las descripciones contenidas en los Diálogos surge como alguien feo y atractivo al mismo tiempo, apasionado y frío, burlón y serio, humilde y arrogante, políticamente “reaccionario” y “progresista”, autoproclamado ignorante pero considerado por el oráculo delfíco el más sabio de los hombres, etc. No es extraño pues que Platón haya puesto en boca de Alcibíades, en el *Banquete*, la frase “nadie conoce a Sócrates”. El helenista Gregory Vlastos, quien hizo probablemente la contribución individual más significativa de la segunda mitad del siglo xx a los estudios socráticos, ha resumido las facetas contrapuestas del personaje con una frase certera: “La paradoja en Sócrates es Sócrates”.¹¹

En la gran mayoría de los casos, la actitud asumida frente a la extrañeza socrática ha sido intentar disiparla mostrando cómo era Sócrates “en realidad”. Los “primeros” acusadores convirtiéndolo en físico y sofista, los exégetas cristianos en una suerte de santo “avant la lettre”, los liberales a la Popper¹² en un luchador por una sociedad “abierta”, los “progresistas” a la Stone¹³ en un enemigo de la democracia, diversos intérpretes en un predicador moral, etc. ¿Qué decir de todos estos intentos por ubicar a Sócrates, por dotarlo de una identidad definida? Está claro que obedecen a un impulso natural a eliminar el enigma, mostrar que éste sólo es aparente, y lograr disipar así la extrañeza inicial. Pero tal impulso conduce en este caso en una dirección equivocada. La extrañeza de Sócrates es en mi opinión auténtica y no disipable,¹⁴ ante todo porque el lugar de Sócrates en la estructura social y mental de su tiempo es un *no lugar* o, más exactamente, un lugar no previsto en dicha estructura. Así, uno de los escenarios en que Sócrates explícitamente rechazó participar fue una institución central dentro de la forma de vida ateniense —la Asamblea, o sea, el corazón de la vida política— y la sustituyó por el pequeño grupo reunido en torno del diálogo refutatorio, es decir, por la filosofía. Esta *atopia* socrática estaba íntimamente conectada con su pretensión, una y otra vez esgrimida, de ig-

¹¹ G. Vlastos, “Introduction: The Paradox of Socrates”, en Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates*, MacMillian, Garden City, 1971.

¹² K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Madrid, 1990, vol. I. [Trad. esp. de *The Open Society and Its Enemies*, 1945.]

¹³ I.F. Stone, *The Trial of Socrates*, Doubleday, Nueva York, 1988.

¹⁴ Kierkegaard, al enfatizar, tal vez demasiado unilateralmente, al Sócrates irónico subrayó bien sin embargo el carácter enigmático del personaje. En un polo opuesto se ubican intérpretes como Hegel para quien Sócrates, al encarnar un estadio de evolución más avanzado del espíritu, no podía ser comprendido por sus contemporáneos, pero sí podía serlo por la posteridad, en particular por el mismo Hegel. Una lúcida reivindicación contemporánea del carácter intrínsecamente enigmático de Sócrates puede hallarse en A. Nehamas, *Virtues of Authenticity*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1999.

norancia (en el sentido de carencia de un conocimiento filosófico experto). Fue esta convicción de la propia ignorancia la que lo llevó a situarse en un punto fuera del mapa de las concepciones vigentes y de sus respuestas a ciertos problemas básicos, en particular al problema del sentido y valor de la vida humana. Y, a partir de ese punto, emprender con sus interlocutores la búsqueda de un auténtico conocimiento. Pero este auténtico conocimiento de hecho nunca es alcanzado, el fin de los diálogos socráticos tempranos (los que se supone más cercanos al Sócrates histórico) es siempre aporético.

En definitiva, a la luz del esquema antes introducido podemos concluir que la filosofía socrática está dirigida a desarmar el trípode forma de vida-imagen del mundo-sentido de la vida al socavar, a través de su pretensión de ignorancia, toda imagen del mundo y al poner “patas para arriba”, según la gráfica expresión de Calicles, la forma de vida. Pero, y ésta es la novedad radical de esta filosofía, *no* propone sustituirlo por otro trípode alternativo. La pregunta que cabe hacerse es pues: si la imagen del mundo y la forma de vida asociadas al sentido de la vida son dejadas de lado, y aquella no es sustituida por otra, ¿en qué puede entonces basarse tal sentido de la vida? La respuesta de Sócrates sería que en el diálogo filosófico, aunque no en sus conclusiones sino en su práctica. Es pues la práctica dialógica la base de la forma de vida socrática y de su sentido de la vida: “una vida no reflexiva” (es decir, no sometida a la prueba del diálogo socrático) “no vale la pena de ser vivida”. De este modo, Sócrates se aparta de la competencia entre las imágenes del mundo, tanto prefilosóficas como filosóficas, y se instala junto a sus interlocutores en el territorio incierto de una investigación, una búsqueda filosófica compartida que, si bien permite desechar creencias falsas, nunca proporciona certezas. Así lo proclama explícitamente: “Estas cosas [...] han sido demostradas mediante argumentos de diamante y hierro. Pero en lo que a mí respecta, mi posición es siempre la misma: no sé si son o no son verdaderas” (Grg., 508E–509). Frente a esta intransigente defensa del carácter aporético de su método filosófico, parece razonable suponer que en la decisión de los jueces, que lo condenaron por impiedad y por corromper a la juventud a pesar de que tales cargos no habían quedado demostrados, debe de haber pesado decisivamente una voluntad de defensa de las certezas heredadas y sus instituciones asociadas, fundamento último del sentido que acordaban a sus vidas.

Pasemos ahora a nuestro segundo episodio, el proceso a Galileo. La interpretación más común de los motivos de la acusación y condena de Galileo es que respondieron en el fondo, más allá de cuestiones circunstanciales, a un enfrentamiento entre dos imágenes o concepciones del mundo alternativas, una de origen medieval, defendida por la Iglesia y especialmente por sus sectores más conservadores a la sazón dominantes, y otra moderna defen-

dida por Galileo.¹⁵ Un problema que presenta esta interpretación es que, si bien hay que reconocerle cierta plausibilidad inicial, suele estar unida, tal como es comúnmente formulada, a una omisión que la limita seriamente: la falta de atención al vínculo entre las imágenes del mundo y la forma de vida. Tenemos así el hecho de que si bien la obra que estuvo en el centro del conflicto —*De revolutionibus* de Copérnico— se había publicado en 1543, los problemas realmente serios con el copernicanismo sólo se plantearon a partir de 1611. En el Concilio de Trento (1545–1563), convocado por la Iglesia para reforzar el dogma católico en todas las áreas en su lucha contra la Reforma protestante, la teoría copernicana ni siquiera fue mencionada. Es claro entonces que la mera contraposición entre imágenes del mundo no fue suficiente para desatar el conflicto; otros factores tuvieron que añadirse para que el copernicanismo pasara a ser percibido como amenaza y ser condenado en 1616 (aunque, incluso entonces, la obra de Copérnico sólo fue suspendida hasta ser revisada). Por otra parte, en la condena de 1616 Galileo mismo, quien era el defensor más conspicuo del copernicanismo, no fue personalmente aludido ni ninguna de sus obras prohibidas. Sólo fue advertido por el cardenal Bellarmino de que debía abstenerse en adelante de defenderlo. En cambio, Galileo sí fue condenado en 1633. Ello parece mostrar que lo que motivó principalmente la condena de Galileo no fue tanto el desafío a la imagen del mundo oficial sino al principio de autoridad, o sea a la *estructura del poder* dentro de la forma de vida. Este principio había sido materia explícita de debate antes de 1616, cuando Galileo sostuvo que la última fuente de autoridad en la interpretación del “libro de la naturaleza” era la ciencia y no la teología. La Iglesia, de la mano de Bellarmino, dictaminó lo contrario. Pero haber defendido la teoría copernicana antes de la orden de 1616 era una cosa y haberla defendido después era otra completamente distinta. Lo primero no afectaba, mientras no hubiera un pronunciamiento oficial de la Iglesia, la estructura de poder inherente a la forma de vida, lo segundo obviamente sí.

Si bien habría que aceptar, pues, que la condena a Galileo guarda una relación directa con una percibida subversión del principio de autoridad, ello no implica coincidir con quienes niegan que el choque entre imágenes alternativas del mundo (al menos del mundo natural) haya desempeñado algún papel importante en el conflicto. Por el contrario, concuerdo con autores

¹⁵ Autores ya clásicos como P. Duhem o A.C. Crombie han desafiado esta interpretación argumentando que el conflicto de Galileo con la Iglesia más que un conflicto entre visiones del mundo fue un conflicto epistemológico entre el realismo galileano y el instrumentalismo aceptado por la Iglesia. Un enfoque alternativo del conflicto, atribuido en este caso a las tensiones propias de la institución del mecenazgo y otras prácticas culturales de la época, puede hallarse en M. Biagioli, *Galileo Courtier*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993.

como Westfall¹⁶ en la importancia de tal choque, aunque con la condición de no abstraerlo de la dinámica compleja de las relaciones entre imágenes del mundo y formas de vida. Es precisamente en el involucramiento de Galileo en la lucha entre imágenes del mundo asociadas con la forma de vida y sus estructuras de poder donde aparece una diferencia crucial con el caso de Sócrates. El método socrático y su pretensión de ignorancia conducen, como se señaló, fuera del juego de las imágenes vigentes del mundo y sus formas de vida asociadas. Sócrates proclama, como vimos, su voluntad de no asumir ninguna posición dentro del juego, y no propone como Galileo una reorganización del juego. La extrañeza socrática está íntimamente asociada con la autoasumida marginalidad del filósofo. Galileo, en cambio, en ningún momento se automarginó del sistema. Su acción se dirigió, por el contrario, a construir y legitimar una posición nueva *dentro* del sistema. ¿En qué consistía la novedad de esa posición? No se basaba en la novedad de la teoría que defendía, la teoría copernicana, ya que ésta había sido formulada y defendida mucho tiempo antes de que él se comprometiera en su defensa. Hubo sí novedad en los argumentos y en los elementos de prueba que reunió Galileo en su favor, desde sus descubrimientos con el telescopio, hasta su explicación del movimiento de los cuerpos en caída libre hacia la Tierra, la flotación de los cuerpos, etc., sin olvidar la que consideró su “arma secreta”, su (errónea) teoría de las mareas. Pero una novedad central desde el punto de vista que aquí nos interesa fue haber hecho del copernicanismo una cuestión pública, más precisamente, política. Esto está ligado con su pretensión de lograr una posición nueva para los matemáticos y filósofos naturales no subordinada a la de los teólogos. Eran éstos quienes según él debían subordinarse a aquéllos en todas las cuestiones relativas al conocimiento de la naturaleza. Así planteada, tal posición nueva no podía meramente agregarse al sistema dejando el resto inalterado sino que implicaba profundos cambios tanto en la jerarquía de los saberes como en la definición y los límites de la autoridad en cada campo. Galileo intentó lograr tales cambios combatiendo frontalmente a sus enemigos y alineando a su favor a los estratos más altos del Poder, al mismo papa, a los obispos más ilustrados y a poderosos señores como el duque de Florencia o el príncipe Cesi. Así pues, lejos de ubicarse como un extraño o marginal al sistema, Galileo se metió en la lucha de los poderes vigentes dando batalla para reestructuralo desde adentro. La propuesta galileana implicaba pues una reconstitución, aunque fuera parcial, no un abandono del trípode forma de vida-imagen del mundo-sentido de la vida. En ningún momento quedaba este último, como en el caso de Sócrates, sin bases de apoyo en una imagen del mundo. Tampoco en Descartes, quien si bien tomó sobre sus hombros

¹⁶ R.S. Westfall, *Essays on the Trial of Galileo*, Vatican Observatory, Roma, 1989.

la tarea de reconstruir desde sus cimientos la imagen del mundo de forma de volverla compatible con la nueva ciencia de la naturaleza, se preocupó por limitar sus potenciales efectos desestabilizadores, como lo revela la idea de una “moral provisional” introducida en la tercera parte del *Discurso del método*, una moral compatible con la vigente y que nunca daría paso en su obra posterior a una moral definitiva.¹⁷

Pasemos finalmente a nuestro tercer episodio, el caso de José K. Si bien puede sostenerse que tiene que ver también, como los dos casos anteriores, con una crisis en el trípode forma de vida-imagen del mundo-sentido de la vida, este caso trae como anticipamos una novedad radical en relación con los casos anteriores. José K., a diferencia de Sócrates y Galileo, no hizo aparentemente nada que pudiera interpretarse como un cuestionamiento de la imagen del mundo establecida o como un peligro para la forma de vida. Sin embargo, igual fue procesado, condenado y ejecutado. Podría pensarse que fue condenado no por un delito real sino por su presunta peligrosidad potencial. En efecto, José K., al igual que Sócrates, nos impresiona en ciertos momentos como “extraño”. Sin embargo, su extrañeza es bien distinta, no hay razones para considerarla peligrosa o subversiva. En agudo contraste con Sócrates, José K. quería ser completamente normal, llevar una vida ajustada a las convenciones sociales, no diferenciarse en nada de las pautas de la clase media a la cual pertenecía. No deseaba cuestionar ni preguntarse nada relativo al orden social o metafísico vigente. Pero, lo mismo que el inquisitivo y provocador Sócrates, también se encontró un día, el de su treinta aniversario, en un “no lugar” que, en su caso, era de hecho un lugar monstruoso, el de los procesados por un tribunal desconocido que no le había dado a conocer en ningún momento qué acusación, si es que alguna, pesaba sobre él.

Diversos intérpretes han sostenido que José K. era de todas maneras culpable, aunque no de un delito contra los demás sino contra sí mismo. El delito consistiría en la inauténticidad, en términos sartrianos en haber vivido de “mala fe”¹⁸ Hay varios pasajes en el relato de la odisea de José K. que parecen favorecer esta interpretación. Ya en el primer capítulo, en la discusión de José K. con los dos agentes y el Inspector que le notifican su arresto, este último, frente a las planteos de aquél requiriendo saber quién lo acusa y exigiendo sus credenciales de funcionarios, le aconseja pensar menos en ellos y más en él mismo. Y lo más significativo es tal vez la descripción que hacen los agentes del modo en que se comportan las autoridades que representan: “no van detrás de los delitos del populacho

¹⁷ Aunque en una correspondencia posterior con Eisabeth modificaría parcialmente su formulación no dejaría de lado la provisionalidad de la moral.

¹⁸ Véase sobre este punto F. Kuna, *Franz Kafka, Literature as Corrective Punishment*, op. cit.

sino que son ‘atraídas’, son puestas en juego, por el delito”. Como reconoce aún una persona simple como Frau Grubach, la encargada de la pensión, no se trata de delitos como los que cometen los ladrones sino de delitos peculiares, relacionados con “algo muy especial que no alcanzo a comprender pero que tampoco necesito comprender” (*El proceso*, capítulo I).¹⁹ De todos modos, es claro que, para las autoridades, José K. sí había cometido un delito. Pero si el delito de José K. hubiera estado conectado no con una acción criminal específica sino con algo en la forma en que llevaba su vida, y dado que ésta no era diferente en lo esencial de la que llevaba el resto de los ciudadanos corrientes de su clase, ¿por qué justamente fue él singularizado para ser sometido a proceso y arrestado? No hay una respuesta a esta pregunta, lo cual replantea el carácter incomprensible, absurdo, del funcionamiento de la Ley. En estas condiciones, la hipótesis de la culpa de K. fundada en su inauténticidad aparece en todo caso como una explicación insuficiente. Por otra parte, no queda en ningún momento claro qué cosa podría haber hecho K. para salvarse. Todo parece indicar que nada de lo que pudiera haber hecho hubiera sido conducente para tal fin. Así se lo hace saber Titorelli, un pintor que tiene acceso a los jueces inferiores. Según Titorelli, existen tres posibilidades de absolución: la absolución definitiva, la absolución provisoria y la prórroga indefinida. La primera es por supuesto la preferible pero nada puede hacerse para lograrla. Sólo el tribunal superior puede concederla, no los jueces inferiores. Y ese tribunal superior es “totalmente inaccesible para usted, para mí y para todos nosotros”. De manera que, aún si se produjera tal absolución, no se sabría: “Se dice que las hubo (tales absoluciones definitivas), sólo que es muy difícil saberlo. Las sentencias del tribunal nunca se publican; ni siquiera los mismos jueces tienen derecho a examinarlas, de manera que no existen más que leyendas acerca de la justicia del pasado” (*El proceso*, capítulo VII). Lo máximo que podría obtener K. es pues la absolución provisoria o la prórroga ilimitada. En el primer caso, dejaría de estar arrestado pero el proceso igual seguiría su curso con el riesgo de que a algún juez, en cualquier momento, se le ocurra revisar el acta de acusación y, al comprobar que ésta no había sido levantada, ordenar un nuevo arresto. En el caso de la prórroga indefinida, el proceso queda artificialmente confinado a su primera instancia, y el acusado no corre el riesgo de una detención inesperada, pero debe seguir enfrentando de vez en cuando procedimientos judiciales como interrogatorios, pesquisas, etc. En una palabra, es casi seguro que, haga lo que haga, siempre continúe sometido a proceso.

¹⁹ Kuna, en la obra citada, hace la interesante observación de que esta frase de la señora Grubach puede considerarse “una pieza de teología práctica”.

También la parábola de la Ley, narrada por el sacerdote a quien encuentra K. en la catedral (*El proceso*, capítulo IX), sugiere una similar falta de opciones salvadoras: un hombre llega a la puerta de la Ley y pasa el resto de su vida frente a ella ya que, por más esfuerzos que hace, el guardián nunca le franquea la entrada, a pesar de que, como ya al morir se entera, es la que le está destinada.

Una pregunta que naturalmente surge es: ¿cómo debemos interpretar el hecho de que a principios del siglo XX se volvió concebible que un individuo oscuro, que desarrollaba una vida normal y no era aparentemente culpable de ningún delito concreto o, al menos, de ningún delito reconocible desde el código penal vigente, fuera elegido por el Poder para juzgarlo, condenarlo y eliminarlo? Porque, como fue mencionado antes, nada parecido había ocurrido en relación con los otros dos episodios: tanto Sócrates como Galileo fueron condenados por haber cometido ciertos delitos reconocibles como tales según las concepciones de su época. Si realmente los cometieron o no es otra cuestión; el caso es que hubo en ambos episodios una *razón*, una justificación de la condena con base en delitos puestos formalmente en conocimiento del acusado, algo que jamás ocurre en nuestro tercer episodio. Semejante diferencia con los episodios anteriores alimenta aún más, como enseguida veremos, la sospecha de que algo verdaderamente novedoso se hallaba involucrado en el proceso a José K.

III. A MANERA DE CONCLUSIÓN: UNA NARRATIVA DEL SENTIDO DE LA VIDA

Intentaré ahora, de acuerdo con lo anunciado al comienzo, comentar nuestros tres episodios de un modo que permita poner al descubierto las raíces históricas de la actual incertidumbre frente al sentido de la vida. Lo haré sobre la base de una narración de un tipo distinto al de las anteriores. No se referirá como ellas a episodios específicos sino que aludirá, en forma por cierto sintética, al desarrollo de largo plazo del cual aquellos episodios formaron parte.

Me valdré, a fin de identificar el tema del relato que sigue, de una metáfora —la metáfora del juego— aplicándola al campo agonístico de las imágenes o concepciones del mundo. Consideraremos a las imágenes jugadores que compiten entre sí por el dominio de un mismo espacio social y mental. Este juego, cuyos vastos alcances me han inducido a calificarlo como “grande”, ha atravesado a lo largo de los siglos por etapas bien distintas entre sí. Algunas se caracterizaron por una competencia intensa pero pacífica entre los jugadores, otras por el esfuerzo sistemático de algunos jugadores por subordinar, y en el extremo destruir, a sus adversarios y, finalmente, aún otras por el hecho de que uno de los jugadores había logrado imponer

efectivamente su hegemonía estableciendo lo que alguna vez denominé una *pax epistémica*.²⁰ Sin embargo, una característica notable del juego es que ni la victoria ni la derrota pueden considerarse en él definitivas.

Otro rasgo del juego digno de destacar es que ningún jugador —ya sea que se defina como naturalista o supranaturalista, materialista o idealista, monista o dualista, racionalista o empirista, “dogmático” o escéptico, etc.,— permanece completamente idéntico a sí mismo a través de las distintas etapas del juego. La causa es que su naturaleza depende en alto grado del cuadro histórico del que forma parte, es decir, del estado cambiante de sus relaciones con los demás.

Finalmente, y aunque pueda parecer obvio, vale la pena señalar que no se trata de un juego frívolo o intrascendente, sin consecuencias mayores para las vidas de los jugadores. Por el contrario, su relación íntima con el destino individual y colectivo obliga a caracterizarlo más como un juego bergmaniano con la Muerte²¹ que como un juego libre de ontologías del tipo imaginado por Borges.²²

Pasemos pues al relato prometido, relato en que esbozaré las circunstancias que antecedieron y rodearon nuestros tres episodios. El Gran Juego fue inaugurado en la Grecia antigua, cuando los primeros *physiologoi* dieron los pasos iniciales para separar el *logos* del *mythos* y fundar el sentido de la vida no ya en la tradición mítica y religiosa heredada sino en una imagen explícita y racionalmente elaborada del mundo, concebido como un mundo bien ordenado o cosmos. Antes de que ese paso revolucionario fuera dado no había, a pesar de la fecundidad prodigiosa de la imaginación mítica, un verdadero juego competitivo entre imágenes del mundo, con ontologías y epistemologías alternativas. Pero a partir de la irrupción de los primeros filósofos y, poco después, de los poetas trágicos, los historiadores, los oradores, etc., aparecieron y se expandieron conceptos y léxicos nuevos, al principio desprendidos de la matriz original del mito. Sin que el marco mítico y religioso desapareciera, aparecieron nuevos instrumentos lingüísticos y discursivos conjuntamente con nuevos marcos, competitivos entre sí y con el marco tradicional. Asimismo, aparecieron y se extendieron enfoques relativistas que restringían el alcance de toda imagen del mundo y enfoques escépticos que cuestionaban el valor mismo del juego. Fue así

²⁰ O. Nudler, “On the Western Modes of World Order”, *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 12, no. 3, 1998. En este estudio tracé una historia de las grandes imágenes occidentales del mundo y sus relaciones mutuas haciendo abstracción de los otros elementos del trípode con que las relaciono aquí.

²¹ Según es presentado en la película *El séptimo sello*.

²² En su relato “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, incluido en *Ficciones*, Emecé, Buenos Aires, 1944.

como la forma de vida incorporó en su seno no sólo la competencia entre imágenes alternativas sino también los enfoques de los detractores de éstas, todo lo cual implicó una drástica redefinición del sentido de la vida. Si tradicionalmente éste estaba estrictamente determinado por una estructura simbólica y narrativa homogénea, ahora existían, al menos para un estrato de los ciudadanos, opciones dentro de un “mercado” de ideas y ficciones heterogéneas. En esta situación, el sentido de la vida, según se encuentra paradigmáticamente formulado en la oración fúnebre de Pericles, llegó a asociarse no simplemente con la defensa de algunas de las posiciones en el juego sino también, y sobre todo, con una meta de segundo orden, la subsistencia y profundización del juego mismo, el juego de la democracia.

Con la derrota de Atenas y el fin de la Pentecontenia, el periodo de la hegemonía ateniense, el Gran Juego sufrió su primera crisis. Nuestro primer episodio está claramente asociado con esa crisis y con la respuesta socrática a la misma. Sócrates proponía como vimos dejar de lado el anclaje o fundamento del sentido de la vida en los otros componentes del trípode con que se asociaba naturalmente, o sea, las imágenes del mundo y las formas de vida en que aquellas estaban embebidas. Lo desligaba así tanto de las doctrinas sustantivas sobre el orden del mundo como de sus críticos. Pero la movida socrática implicaba además, como mencionamos más arriba, situar el *locus* de la búsqueda del sentido de la vida fuera de la política, en pequeños grupos espontáneos de debate filosófico. No es sorprendente pues que el desafío socrático, con su concepción no fundacionista y autónoma del sentido de la vida respecto de las instituciones vigentes, no haya sido tolerable ni aún para una democracia como la ateniense, inmersa a la sazón en un estado de profunda crisis.

El Gran Juego no permaneció por cierto igual después de Sócrates, aunque los cambios que experimentó no tuvieron un sentido precisamente socrático. Haciendo una rápida síntesis, recordemos que su discípulo Platón, aunque tomó como punto de partida el foco socrático sobre los universales, realizó una poderosa reconstrucción filosófica del vínculo que Sócrates había dejado de lado entre el sentido de la vida, un orden metafísico y cósmico totalizante y el orden social inscrito en aquél. Y si bien influyentes filósofos posteriores, especialmente Aristóteles, cuestionaron la manera en que el aludido vínculo era construido dentro de la doctrina platónica de las Formas, ello no significa que hayan cuestionado también su postulación de un orden totalizante con una base trascendente y la concepción del sentido de la vida como fundado sobre él. Tal concepción dominó así una extensa etapa del Gran Juego. Correlativamente, la relativa apertura y tolerancia mutua entre los jugadores que caracterizaron la forma de vida durante la etapa democrática ateniense desapareció dando paso a formas creciente-

mente cerradas, con jugadores y lenguajes hegemónicos. Aunque el Gran Juego se siguió jugando de una manera sutil, se desarrolló durante largo tiempo entre límites muy estrechos, con reducidos márgenes de libertad para realizar jugadas inéditas.

Pero con el Renacimiento culminó la gestación de una ruptura o giro que, en nuestra terminología, consistió en una recuperación de la posibilidad de jugar el Gran Juego a la luz del día, es decir, en condiciones de relativa permisividad y admisión de la diversidad. El deslumbramiento ante la riqueza y variedad de la cultura antigua recuperada tuvo por cierto mucho que ver con ello. Sin embargo, este periodo de apertura estaba destinado, al igual que lo que ocurriera en la antigüedad, a ser relativamente breve, sobre todo en virtud de la agudización de las luchas religiosas y políticas y el consiguiente crecimiento de la intolerancia. Pero el giro renacentista había creado las condiciones para la aparición de nuevos jugadores, los jugadores modernos, los cuales se abocaron a cambiar en su favor las posiciones y el poder relativo de los participantes en el juego. De este modo, aspectos clave de la concepción aristotélica por entonces hegemónica del orden del mundo fueron cuestionados y se ofrecieron concepciones alternativas. El conflicto entre imágenes del mundo que a raíz de ello se desencadenó dio lugar a la segunda crisis mayor del Gran Juego y constituyó, como ya se mencionó, el telón de fondo de nuestro segundo episodio, el proceso y condena a Galileo. Este episodio fue, como vimos, de una naturaleza bien distinta del de Sócrates. Galileo, Descartes y los jugadores modernos en general ciertamente no se propusieron acabar con el juego sino cambiar las relaciones del poder dentro de él de manera de imponer su nueva visión. Pensadores como Bacon, Descartes, Galileo y tantos otros estaban completamente convencidos del enorme potencial que ésta nueva visión encerraba y de que tenían frente a sí la oportunidad histórica para desarrollarla. La historia posterior les dio por cierto la razón. Al igual que Platón, y a diferencia de Sócrates, los modernos fueron, a pesar de circunstanciales derrotas personales, notablemente exitosos en la creación y consolidación de una nueva imagen del mundo.

Sin embargo, su mismo éxito acabó por destruir, a la manera de un *boomerang*, el juego mismo del cual habían surgido y, por tanto, el fundamento del sentido moderno de la vida. En los primeros siglos de la modernidad éste llegó a estar firmemente anclado, por una parte, en una nueva imagen del mundo basada en los logros de la ciencia y, por la otra, en los ideales ilustrados de libertad, igualdad, progreso, etc., que fueron penetrando la forma de vida. Pero el impulso prometeico de dominio, asociado íntimamente desde el inicio con aquellos logros e ideales, y la autonomización respecto de las demandas del sentido de la vida de áreas enteras como la

ciencia, la tecnología, la economía, el derecho, la política, etc., fueron en los hechos negando los ideales ilustrados que las habían moldeado. Y es así como desembocamos en la tercera crisis del Gran Juego y del sentido de la vida asociado con él, crisis que se encuentra detrás de las desventuras de José K. No era sólo que Dios hubiera muerto sino que el mundo se había transformado en un espacio incomprensible, y por añadidura hostil, totalmente incapaz de proporcionar un fundamento al sentido de la vida. Dicho con otras palabras, José K. habría sido a la vez una víctima y un testimonio del fracaso final del Gran Juego en su esfuerzo por convertir al mundo en un hogar para el hombre.

Cerraré este relato con una pregunta: si fuera ésta la situación en que desembocó el hombre moderno, si el mundo de José K. tuviera analogías significativas con el nuestro, ¿podría de algún modo modificarse la situación de manera de poder otorgarle nuevamente un sentido a nuestras vidas? No faltan por cierto propuestas que implican respuestas a esta pregunta. Están por ejemplo los diversos fundamentalismos, en general idealizadores de ciertas etapas pasadas lejanas del Gran Juego o, en los casos más extremos, de un estadio mítico pre-juego. Están también quienes, como Habermas, han propuesto, por el contrario, regresar a la etapa moderna del Gran Juego, recuperar los ideales ilustrados y reanudar la marcha desde allí. Una duda en relación con esta propuesta es si la sociedad actual, caracterizada por una nueva tecnología que impregna de un modo sin precedentes la forma de vida, y que crea y difunde una *lingua franca* en la cual los problemas del sentido, problemas que no son en principio susceptibles de una solución técnica, son desechados o desjerarquizados, no presenta una diferencia demasiado profunda con aquella que creó los ideales de la Ilustración como para que ellos puedan ser reactualizados en su seno.

Hay por otro lado quienes reconocen la singularidad de la presente situación histórica, a la que algunos suelen identificar con el vago calificativo de "posmoderna", y consideran que el Gran Juego, es decir, el espacio de las grandes ficciones sobre el orden del mundo fundantes del sentido de la vida, está efectivamente acabado. Pero, en lugar de lamentarlo, lo celebran ya que, para ellos, ello implica el fin del fundacionismo y el triunfo de la diversidad y el pluralismo. En cuanto a la pregunta planteada, no he podido hallar una respuesta desde esta postura, lo cual atribuyo a que no se la plantean por considerarla una seudopregunta.

Ahora bien, si, como es el caso del autor de estas líneas, se asume una postura antifundacionista, y se adhiere a la creencia de que el Gran Juego ha terminado, pero, por otra parte, se considera a la pregunta sobre el sentido de la vida una pregunta auténtica, una alternativa que aparece como tentadora, legada por el relato precedente, es la alternativa socrática.

Pero, tratándose de una alternativa creada en un contexto como el de la polis ateniense y en el cual, a pesar de la crisis, el Gran Juego existía, no es fácil de aplicar a un contexto tan distinto como el actual, en que el Gran Juego ha terminado y el sentido de la vida ha sido puesto, por decirlo así, a la deriva y activamente mantenido en tan pobre condición. Sin embargo, a pesar de la dificultad, se trata de una posibilidad que vale de todos modos la pena explorar.

Recibido: 8 de enero de 2001

Aceptado: 13 de marzo de 2001