

Peter Sloterdijk

# Esferas II

Globos

Macrosferología

Traducción de Isidoro Reguera



Ediciones Siruela

PREMIO NACIONAL A LA MEJOR  
LABOR EDITORIAL CULTURAL 2003

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Título original: *Sphären II (Makrosphärologie). Globen*

En sobrecubierta: fotografía de P. Sl.

© Foto: Isolde Ohlbaum y detalle de esfera,  
Wentzel Jamnitzer, *Perspectiva corporum regularium*,  
Nuremberg 1568

Colección dirigida por Jacobo Stuart

Diseño gráfico: Gloria Gauger

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999

© De la traducción, Isidoro Reguera

© Ediciones Siruela, S. A., 2004

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»  
28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02

Fax: 91 355 22 01

siruela@siruela.com www.siruela.com

Printed and made in Spain

## Índice

<b>Esferas II (Globos)</b>	<b>11</b>
Prólogo:	
Idilios intensos	15
Introducción:	
Geometría en lo inmenso	
<i>El proyecto de la globalización metafísica</i>	43
I El Atlas	43
II Instante parmenídeo	66
III Transportar a Dios	87
IV El evangelio morfológico y su destino	105
Acceso	
Clima antrópico	127
1 Aurora de la lejanía-cercanía	
<i>El espacio tanatológico, la paranoia, la paz imperial</i>	141
2 Recuerdos-receptáculo	
<i>Sobre el fundamento de la solidaridad en la forma inclusiva</i>	173
3 Arcas, murallas de ciudad, fronteras del mundo, sistemas de inmunidad	
<i>Para una ontología del espacio cercado</i>	219

<i>Excurso 1: Morir más tarde, en el anfiteatro</i>	
Sobre la demora, a la romana	283
 <i>Excurso 2: Merdocracia</i>	
De la inmunoparadoja de culturas sedentarias	297
4 El argumento ontológico de la esfera	309
 <i>Excurso 3: Autocoprofagia</i>	
Sobre el <i>recycling</i> platónico	369
 <i>Excurso 4: Panteón</i>	
Sobre la teoría de la cúpula	375
5 <i>Deus sive sphaera</i> o: El Uno-Todo que estalla	403
 <i>Excurso 5: Sobre el sentido de la proposición no dicha:</i>	
La esfera ha muerto	503
6 Antiesferas	
<i>Exploraciones en el espacio infernal</i>	513
Observación intermedia:	
De la depresión como crisis de expansión	530
7 Cómo a través del medio puro el centro de las esferas actúa en la lejanía	
<i>Para una metafísica de la telecomunicación</i>	581
 <i>Excurso 6: La descoronación de Europa</i>	
Anécdota sobre la tiara	683

8 La última esfera	
<i>Para una historia filosófica de la globalización terrestre</i>	695
1 La estrella errante	695
2 Regreso a la tierra	702
3 Tiempo de globo	711
4 Abandono del este, ingreso en el espacio homogéneo	721
5 Julio Verne y Hegel	725
6 Mundo de agua	
<i>Sobre el cambio del elemento rector de la edad moderna</i>	729
7 Fortuna o: La metafísica de la suerte	742
8 Comerciar con riesgo	746
9 Ilusión y tiempo	
<i>Sobre capitalismo, telepatía y mundos de asesores</i>	750
10 Éxtasis náuticos	756
11 <i>Corporate Identity</i> en alta mar	
<i>División de espíritus</i>	759
12 El movimiento fundamental: el dinero que regresa	763
13 Entre fundamentaciones y aseguramientos	
<i>Sobre pensamiento terrestre y marítimo</i>	766
14 Expedición y verdad	779
15 Los signos de los descubridores	
<i>Sobre cartografía y fascinación onomástica imperial</i>	785
16 El exterior puro	808
17 Teoría del pirata	
<i>El horror blanco</i>	810
18 La edad moderna y el síndrome de tierra virgen	814
19 Los cinco baldaquines de la globalización	
<i>Exportación europea de espacio</i>	820
20 Poética del espacio del barco	824

21 Clérigos de a bordo	825
<i>La red religiosa</i>	
22 Libro de los virreyes	837
23 La biblioteca de la globalización	841
24 Los traductores	846
25 Mundo sincrónico	848
26 Segunda Ecúmene	855
27 La gran transformación inmunológica: <i>En camino a las sociedades de paredes finas</i>	863
Tránsito	
<i>Air conditioning</i>	873
<b>Notas</b>	881
<b>Créditos de las ilustraciones</b>	921

## Esferas II (Globos)

*Para Heinrich Klotz,  
el maestro, el fundador, el impulsor,  
con amistad y agradecimiento*

*...Zaratustra tenía un blanco, lanzó su pelota: ahora, amigos, vosotros  
sois herederos de mi blanco, a vosotros os lanzo la dorada pelota.  
¡Lo que más me gusta, amigos míos, es veros lanzar la pelota!...*

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*



El mosaico de los filósofos de Torre Annunziata, probablemente del siglo I a. C.

## Prólogo: Idilios intensos

*Habiéndosele preguntado para qué había venido al mundo, contestó: para observar el sol, la luna y el cielo.*

Diógenes Laercio, *Sobre Anaxágoras*<sup>1</sup>

*Pero alma es también añoranza, y la añoranza eterna del alma va siempre hacia el espacio.*

Max Bense, *Espacio y yo*<sup>2</sup>

Siete hombres entrados en años en un paisaje idealizado, no lejos de una ciudad griega, quizá Acrocorinto, quizá Atenas, con seguridad no Esparta.

Estos señores, todos con barba, están reunidos bajo un árbol, conversando, cerca de un bosquecillo sagrado cuya entrada viene señalada por columnas; sobre la travesera hay ofrendas en vasijas achaparradas.

Todo en esta escena evoca una situación excepcional: el lugar no es uno cualquiera; allí no se habla de cualquier cosa. Está claro que a los reunidos les anima un argumento sutil y punzante. El que está a la izquierda acaba de terminar su informe, el presidente da una laconica respuesta, señalando la esfera con su bastón; y una especie de asombro se extiende entre los reunidos. Parece que flote entre ellos una idea y los atraviese como en un arrebató. Hay en el aire una cierta excitación. Sí, da la impresión de que el encanto de la discusión ha dado paso en ese momento a una perplejidad general. Quizá es que ha aparecido una idea atrevida, que asusta, que se impone a los reunidos con la violencia de la primera vez. No hay nada que impida imaginarse que éste es el instante en el que algo nunca intentado, nunca pensado todavía, nunca tenido por posible, toma

posesión de los disputantes de modo casi patológico. Ha llegado el instante fecundo en esa *dotta conversazione*. La emisión de palabras se ha transformado en pensar; superando el palabreo ocioso, comprenden su vuelo ideas cosmovisionales. Una evidencia como ninguna otra antes fascina la inteligencia de los presentes.

¿Cómo es posible interpretar así esa imagen? Las barbas típicamente filosóficas de los participantes y los rollos de pergamino en las manos de algunos de los disputantes muestran que se trata de una conversación de sabios. Y que se trata de una situación excepcional del pensar: esto se infiere de la presencia de un objeto del que hay que suponer con seguridad que constituye el motivo de la reunión y del entusiasmo común.

Uno de los hombres, el que está sentado ante el árbol, que parece ser el senior de la reunión, señala con un puntero, el *radius* propio del docente, la figura que está en el suelo, en una caja pequeña —de la que sobresale tres cuartas partes—, ante la *schola* de sabios agrupados en semicírculo: una bola azul claro, revestida de una red de líneas rojizas que se cruzan. Basta una mirada al objeto para explicar la perpleja admiración de la que, si es que vemos correctamente, parecen poseídos los siete sabios. Lo que sobresale de la cajita, como una imagen sagrada de su relicario, no es otra cosa que una *sphaira*, una bola del mundo y del cielo, el símbolo de totalidad que desde los tiempos de Empédocles y Parménides había sido tan venerado como investigado tanto por los geómetras como por los metafísicos.

Investigación veneradora: la contradicción entre las dos palabras de esta expresión se explica en cuanto uno recuerda que la esfera, para los antiguos, sobre todo después de la reforma platónica que transformó la sabiduría aforística en filosofía argumentativa, era el símbolo de lo envolvente o del ser-alrededor, *periéchon*, que abarca todos los géneros físicos y espirituales de lo existente y que, por ello, entrelaza también las inteligencias que se inclinan en ese instante sobre la bola todopoderosa. Lo que ronda como un escalofrío por la reunión de los disputantes barbados es la certeza, excitante y tranquilizadora a la vez, que acaba de hacer acto de presencia en ese instante, recuperada en libre reflexión y gestada, sin embargo, como

por primera vez, de que ellos, mortales reflexivos, jamás podrán alejarse de esa esfera-espacio aunque en ese momento estén ante la imagen del todo como ante un objeto inanimado o ante un signo arbitrario.

La reunión en torno a la *sphaira* señala uno de los escasos instantes en la historia del pensar en que culto y discurso se mezclan sin estorbarse mutuamente. Igual que los oficiantes de cultos religiosos erigen estatuas en honor de las divinidades preferidas por ellos, esos sabios han colocado ante sí la figura de la bola del ser y del cosmos para venerarla con discusiones apropiadas. La esfera es la imagen de Dios de los pensadores, la cajita o el podio es su altar portátil, el bosquecillo ante las puertas de la ciudad es el término de su templo, y los hombres con túnicas de colores, evidentemente, son a la vez comunidad y *officium* sagrados.

Pero la *sphaira*, lo Uno como forma, es el Dios que da que pensar. No es por medio de oraciones e imprecaciones como se hace accesible ese Uno, sino a través de análisis, mediciones y argumentos. Su culto consiste en ponderaciones precisas de sus propiedades; la devoción del pensar se manifiesta esta vez en la capacidad de contemplar esa construcción formal desde su fundamento. La bola desea ser considerada y venerada tanto como calculada y hecha efectiva. Su espacio interior reclama un espíritu congénere que la vivifique; y vivificar significa aquí conformar y medir. Inteligencia es elasticidad esférica; la *inspectio* de lo inmenso se transforma en *circumspectio* suya. En las sensaciones de evidencia que se avivan en el alma noética, cuando se piensa correctamente, se deja ver el Dios, el Uno, unánime, a los que piensan-miran. Por el entusiasmo lógico confirma a sus devotos que está presente en ellos: su presencia es la unidad de circunscribir y ser circunscrito. Estamos todavía, en tiempos de la escena, en una época en la que la conmoción por la evidencia puede valer como punto de intersección de proposiciones y éxtasis; también en los trabajos del concepto viene la bendición de arriba. Porque se trata de seres humanos mortales que tantean con conceptos falibles al Uno, por eso sólo lo divino por sí mismo puede conceder al intento de pensar el éxito de la evidencia efectiva y

llenar los conceptos de contenido claro. Pero siempre que se piensa correctamente la esfera, ella está en medio, entre sus analíticos. En el concepto capaz de demostrar su eficacia y en la imagen capaz de ser se acerca el espíritu divino –cuya existencia aún puede suponerse aquí con bella ingenuidad– al humano.

Si los siete atenienses o acrocorintios miran la esfera, temblorosos a causa de un aliento espiritual común, es porque en ese instante están inmersos en el acontecimiento pentecostal de la historia del pensar: lo que los circunscribe y aprehende es la efusión de la evidencia en lenguas de fuego lógicas. Esa evidencia es íntimamente conmovedora y pública a la vez; posibilita tanto la meditación muda como el debate beligerante. De ahí que llame la atención que por la experiencia común de pensar no se instaure ningún hechizo hipnótico o religoidante sobre el grupo; cada uno de los sabios se pone en relación con lo englobante a su manera, en actitud reflexiva emancipada y de libre estimulación. Cada uno de ellos experimenta a su propio modo lo que el espíritu del globo le da que pensar. Incluso podría decirse que es el pensamiento lógicamente maduro en esa esfera única el que ha posibilitado lo que más tarde se llamará individualidad: pues individuo, en el sentido refinado del término, sólo puede serlo quien como vida singular cognoscente se relacione con lo Uno (igual que la gota hace patente la nube de la que cae) y quien deje hablar a lo envolvente a través de sí mismo, el discreto receptáculo de lo inmenso.

Puesto que aquí aparecen por primera vez individuos bajo un nuevo motivo de individualización, se manifiesta también en ese instante una nueva dimensión de sociabilización: por la experiencia compartida de la idea de unidad y totalidad ha surgido una comunidad de la que no hay ejemplo alguno en las relaciones étnicas y familiares. Desde ese instante la *schola* de sabios se ha conjurado en un entusiasmo comunitario; en el futuro, por hablar anacrónicamente, estará ya conexas por una «conciencia problemática» que la hace resaltar por encima de todos los demás grupos humanos. Parece que, con esto, haya aparecido en el mundo un motivo incomparablemente novedoso de ser junto a seres inteligentes; parece como si en este discurso pentecostal sobre la esfera haya surgi-

do algo de lo que incluso hoy, tras dos milenios y medio de influjos poderosísimos, no se sabe en definitiva qué significa y hasta dónde ha de llegar. Pues es evidente que aquí ha tomado cuerpo una forma de camaradería cuyo motivo no está en la autoconservación política, ni en la procreación o en la crianza de niños, sino en la investigación ascética y solidaria de la verdad sobre el todo redondo, sobre lo completo, lo unánime, unísono, lo Uno. Quien participa en esa investigación ya no es, obviamente, un simple miembro de su tribu o de su pueblo; más bien, en caso de que se tome en serio el deseo de saber –aunque ¿qué significa aquí la seriedad en relación con tales cosas?–, se ha incorporado a una contrasociedad lógica que se apoya en la comuna natural pero que no se deja definir por ella. Precisamente esta idea de comuna, abismalmente contranatural, que anticipa la de las órdenes religiosas, es la que retuvo el fundador del *mundus academicus*, Platón; y un hábito de academicismo retroproyectado rodea también la *schola* de Torre Annunziata: estos siete antiguos ya no enseñan para la vida, sino para la escuela. Los primeros afectos al *bios theoretikós* saben que la libertad para la teoría sólo se realiza en ruptura con la ciudad y con la después llamada comunidad del pueblo.

A causa de la invención del juego teórico «filosofía», las sociedades subsiguientes, concíbanse como ciudades, reinos o imperios, se dividirán endógenamente. Ha surgido un pensar en el mundo que se define a sí mismo como ejemplo máximo de lo que vale y de lo que es, del que sin embargo la mayoría, incluyendo a los política, económica y periodísticamente poderosos, sólo consiguen vistas exteriores. Con este agravio tiene que habérselas cualquier sociedad real que decida no impedir completamente el pensar: sea refugiándose en la admiración, como prefirió hacer el mundo antiguo, o evadiéndose en el escepticismo, frente al saber superior y sus hipóstasis, que ayuda a los modernos vitalistas a llevar una vida sin pensar en nada, sin sentirse por ello faltos de soberanía.

La imagen de Torre Annunziata remite claramente a la ruptura entre saber y sociedad: la escena, repleta de espíritu postsocrático, de escuela libre, secesionista, no se produce ya en la ciudad, sino ante sus puertas; no tan lejos como para que los participantes en la

conversación sobre esferas hayan de hacerse eremitas, pero tampoco tan cerca para que penetre el tufo y ruido de los mercados en el bosquecillo de la ontología. Las muecas partidistas se han retirado de las caras, sólo queda en ellas el bello esfuerzo del concepto. Olor agradable y sosiego; rigor amistoso. Las cigarras llenan con un segundo canto el aire, enriquecido ahora con argumentos.

Ningún intelectual habría de olvidar jamás esa situación: siete sabios frente a una esfera guarnecida con cintas, barbudos señores en una apacibilidad cuyo motivo no adivina ningún extraño, alejados de la ciudad, entregados a una disidencia sutil, juramentados por intuiciones lógicas comunes en una *pregunta* sin fin; ésta es la escena del pacifismo académico. En la pequeña imagen aparecen tranquilamente al lado la felicidad y lo inmenso. En el futuro ninguna teoría podrá tener lugar sin la voluntad de ese idilio: sin ocio no hay escuela, sin desarraigo de la vulgaridad no hay nada de lo que en la vieja Europa se llamó libertad de investigación. Tal teoría reclama para sí los privilegios de la vida suprema. Porque para la incipiente filosofía lo inmenso en el orden llega más allá que lo inmenso o espantoso en la tragedia, la atracción de la esfera divina aventaja en rango a la participación en las producciones del teatro dionisiaco.

¿Cómo nos las arreglaremos para reconstruir el texto y la marcha de la argumentación? ¿Se puede conseguir traducir la visión exterior y gráfica de este Pentecostés de los filósofos en una visión desde dentro y en una escucha desde cerca? La tradición silencia las leyendas correspondientes a la imagen y no revela su texto inmanente, de modo que al intérprete posterior de la imagen le toca la tarea de dejar hablar a la escena sólo a partir de sus elementos icónicos. La datación del mosaico de los filósofos de Torre Annunziata —que hoy puede verse en el Museo Nazionale de Nápoles— en el siglo I a. C. no significa mucho para su comprensión; además, a causa de la existencia de uno equivalente en la Villa Albani de Roma<sup>3</sup>, ha de considerarse cierto que ambos mosaicos se orientan a una propuesta o modelo común olvidado, sobre cuya procedencia, antigüedad, contexto y programa no se conoce nada en concreto. A juzgar por su lenguaje formal y su retórica plástica se puede presupo-

ner sin mayor deducción que nos encontramos en el helenismo, en la época del idilio bucólico-académico y en el escenario del *otium*. Pero con estas indicaciones no se hace hablar al cuadro, ya que no es la época inerte lo que habla desde un cuadro significativo, sino el propio acontecimiento inherente al cuadro mismo.

Un primer acceso al espacio lingüístico interior de la escena lo proporciona el número de los sabios: una cifra, siete, que se explica por sí misma en muchos sentidos. Ya en la cultura griega más antigua, pero sobre todo en la era helenística, se habían imaginado los primeros tiempos en mitos numerológicos y heroico-fundadores; sobre todo en la leyenda de los siete sabios, con los que en los días de los grandes antecesores parece que la sabiduría y la ciencia habían instalado sus tiendas entre los hombres griegos<sup>4</sup>. Al autor de la imagen hubo de parecerle un legítimo recurso estético que los siete, juntos, llenasen la escena en imaginaria simultaneidad. Los cultos ya se habrán dado cuenta, puesto que se deduce por sí mismo, de que los participantes y oradores del banquete platónico, también siete, están presentes asimismo en el horizonte connotativo. Pero la peculiaridad del mosaico de Torre Annunziata reside en que la asamblea no se representa como una alegórica facultad de filosofía, en la que cada una de las figuras reprodujera un tipo escolástico o un temperamento de pensamiento. No estamos ante un boceto helenístico de *La escuela de Atenas*. La singularidad de la escena de filósofos se muestra, más bien, en que en ella, en el instante de un compromiso común con un único tema, se pueden advertir ciertas magnitudes del pensar temprano, como si el observador hubiera de convertirse en testigo de un debate constitutivo de la filosofía. Se podría decir que lo que aquí aparece en imagen es la efusión de la cuestión primordial misma. Por un instante lo que se llama pensar se ha efundido, en cierto modo, cayendo ante los pies de los reunidos. He ahí una bola que interpela al observador con dos imperativos categóricos: ¡Ven, piénsame! y: ¡Déjate absorber en mí!

A los nacidos más tarde se les pide que comprendan que hubo un Pentecostés que fue una discusión. Debido a su tema, ésta no podía tener final alguno, de modo que, en consecuencia, la claridad pentecostal, la evidencia de los filósofos hubo de expandirse sobre

toda una era: la época de la conmoción de los pensadores por la luz intelectual que proviene de la suprema idea de espacio. Según eso, sólo es posible una duda con respecto al objeto de la conversación representada, en tanto que es lícito considerar si esos sabios monomaniacos o monotemáticos de antes sólo piensan en el Uno que tienen ante sí como esfera bien redonda, o si tienen también en mientes el reloj solar que vigila la escena sobre una columna, tras ellos. De hecho, reloj y esfera se colocan como si su correspondencia y su oposición hubieran de ser acentuadas: casi exactamente en una línea vertical, algo corrida hacia la derecha del centro del cuadro. Con sus líneas de las horas, el reloj de sol remite —esto resulta casi banal retrospectivamente— al tiempo que pasa, medido desde entonces, mientras que la esfera guarnecida de líneas matemáticas representa en su forma de reposo, libre de aconteceres, el todo del mundo captado en medidas y conceptos. Tanto por uno como por otro instrumento somos trasladados a la época inicial de la razón medidora, constatadora, objetivante.

La respuesta a la pregunta por el tema de la conversación se desprende de la compostura de los personajes: sus intenciones se reúnen indivisas en el objeto que está ante ellos y que por el propio hecho de su estar ahí les facilita las ideas directrices de su intercambio oral. El artista del mosaico, que capta a los filósofos en el instante de su iluminación por el Uno-Esfera, envuelve la escena con una idea óptica a la que puede asignarse el rango de un teorema. La *imagen* de las figuras en discusión encarna, con la elocuencia de lo evidente, la tesis de que filósofo es quien tiene un reloj a la espalda y una esfera enfrente. Los pensadores del helenismo, y sus herederos, existen bajo la ley del tiempo como inteligencias que reflexionan sobre algo diferente a lo temporal. Con ambos emblemas de sabios, reloj y esfera, el mosaico de los filósofos da a entender que en los siglos III, II y I, antes del cambio de cronología, no había por qué dudar cuando se trataba de decir en qué consisten la esencia y el tema de la filosofía primera. Comprender el ser y el tiempo y esclarecer la constelación que ambos forman: de eso y no de otra cosa se trata en este oscuro oficio, rico en palabras.

El mosaico de Nápoles no deja duda alguna sobre cómo ha de sonar, dado el caso, la información sobre la constelación de ser y tiempo: los siete presentes se manifiestan por sus actitudes como partidarios decididos del ser, y con ello del espacio transfigurado. Dan la espalda al reloj de sol y al reino de las cosas que crecen y se marchitan en el tiempo. En esa posición, en esa decisión estriba la buena nueva del seminario estival. Al apartarse del reloj y dirigirse a la bola, los sabios reconocen la posibilidad de separarse en el tiempo del tiempo y de penetrar en el espacio absoluto: la inmanencia divina, la plenitud esférica. Ése es el encanto del programa de esta imagen, y ésta es su apuesta sublime: hay que mirar a la esfera si uno quiere integrarse en su reino de serenidad. En su signo, y sólo en él, se abre el paraíso de los ontólogos. El *eidos* más poderoso merece la consideración más larga y la *ascesis*\* más sutil. Por eso, quien quiere penetrar en la esfera tiene que observarla pacientemente; quien quiere observarla tiene que colocarla ante sí. Y quien la ha colocado ante sí comprende finalmente lo que consigue la inteligencia decidida al análisis. El mundo se ha hecho aquí concepto: su *ser* es desde ahora espacialización del espacio, conformación de la forma, configuración de la figura, medición de la medida. La figura de la esfera impulsa ese devenir en ser conceptuado. En una figura, *esa* figura, en una bola, *esa* bola, está contenido todo aquello por lo que se preocupa el conceptuar y el configurar posterior hasta hoy, y quizá para siempre. Hegel, ciertamente sin saberlo, sólo fue un comentarista del mosaico de Torre Annunziata. Incluso Heidegger, como alguien que lamenta haber hablado demasiado del tiempo, regresa en sus reflexiones tardías a esa bola sublime. Son sobre todo los post- y anti-hegelianos los que luchan por el legado de la esfera, de la que se dice que ha explotado, de manera que los seres humanos arrojados de ella sólo existen ya como en caída libre.

Por lo menos hay que reconocer algo: nunca más se ha podido percibir tan sin cifras y pretextos lo que importa en la actividad pro-

\* Como seguramente ya se habrá advertido, el autor emplea casi siempre el término «ascesis» y sus derivados en el sentido etimológico de ejercicio, práctica, profesión. (N. del T.)



La *sphaira* en la red  
de las líneas uranométricas.

piamente metafísica de los científicos y filósofos occidentales: lo que hacen es *representar* en cualquier sentido posible de la palabra. Se representan la esfera al exhibirla como modelo realmente presente; y, en tanto en la esfera representada intentan ver la totalidad de lo existente y, en definitiva, al Dios que se revela, el fundamento superbuono, el ser supraesencial mismo, ponen en manos del pensar, que aspira a lo Uno, al todo, a lo unánime, un instrumento tan sólido como sutil para la objetivación de la totalidad de lo existente.

Tras la introducción del motivo de la esfera en el debate sobre el fundamento del mundo, el Dios de los filósofos ya no es sólo un entorno invisible, mágicamente animado, ya no es sólo un Otro nebuloso, cercano-lejano, que está ahí, más-allá-arriba, al que mira el ojo absorto y fantasioso y suplica la miseria aguda. Dios se convierte, más bien, en un englobante y absoluto preciso, que despabila a matemáticos y provoca a cosmógrafos. Pues, mediante la represen-

tación-esfera, mediante la navegación panorámica por un espacio de amplitud que atrae tanto a la inteligencia como al alma fundente, el propio intelecto se vuelve filosófico; se hace partícipe de una exacta jovialidad que por lo demás sólo se atribuye al Dios panóptico en su autorreferibilidad fundadora de mundo.

Con ese triunfo del representar comienza la teología filosófica, racional, colegial, su carrera por encima de las épocas. Habla de esferas para, gracias a una complicidad *inter-inteligente* con su objeto, con la esfera más grande y más real, ponerse ella misma en conexión simpatética con el Uno que envuelve actualmente tanto esta vida aquí como cualquier otra. Pensar la esfera significa enajenarse en la inmensidad, como una función local suya.

Quien toma esto en consideración tendrá menos dificultad en imaginarse las palabras habladas que resuenan en el espacio idílico del mosaico. ¿De qué han de hablar los oradores sino de lo sensible simbólicamente concreto y noéticamente actual que tienen ante sí? ¿Y qué tienen a la vista, bajo las premisas dichas, sino el motivo más fuerte para ser optimistas? Los filósofos reunidos debieron convertirse a un radical optimismo, dado que habían colocado ante sí la figura de lo mejor, y hubieron de convencerse, enseguida, de que ellos no podían estar excluidos de esa figura y de su original, si es que la esfera ha de ofrecer realmente el modelo figurativo y conceptual del todo. La bola que todo lo contiene abarca y soporta también a sus intérpretes. A cada enunciado verdadero sobre ella contribuye ella misma. Quien comienza a comprender esto se reconoce como una función local del *optimum* global.

«Sois en cierto modo dioses e hijos de lo óptimo», eso es lo que parece que, en réplica a un argumento del orador de la izquierda, acaba de explicar el orador del *radius*, del puntero de los docentes, en el que se condensan los derechos magisteriales de habla. ¡Reparad, amigos, transfigurados, compañeros de esfera, en lo que esa forma significa para cada uno de nosotros! Somos los contenidos por la esfera, estamos comprendidos en el anillo del ser, no estamos ausentes del todo, aunque en principio sucumbamos a la ilusión de estar frente a la *sphaira* como independientes de ella. Toda apariencia de distancia engaña aquí: participamos íntimamente de lo

óptimo, aunque miserias terrenas tiren de nosotros; somos cómplices de lo redondo, de lo Uno, aunque, bajo el dominio del tiempo, parezca que discurrimos sólo por rectas tristes y enmarañadas curvaturas. Estamos a cobijo y a salvo, a pesar de que por la penuria actual, o crónica, nos sintamos a merced de la miseria.

La chispa tética salta en ese instante: todo es gracia, todo está en el círculo. *Eíso pánta*<sup>5</sup>. Ahora, y para el futuro, traspasa a los presentes una evidencia que los transforma y transfigura. ¿Estaban preparados los sabios para una iluminación así cuando comenzaron su diálogo? Naturalmente, como vecinos de sus ciudades y discípulos de sabios hombres y mujeres de su tiempo, habrían atisbado que los asuntos de familiaridad de sangre y el palabreo ciudadano no es todo lo que ha de constituir el horizonte de la vida humana. Pero ¿ya estaban preparados también, por ello, para esa evidencia desarraigadora, transformadora, enajenadora? ¿Pudieron prever que serían trasladados de sus ataduras tribales y políticas al sistema familiar de una perfección o completud mortífera? ¿Que encontrarían una bola que ha hecho más por ellos que el padre y la madre? ¿Que serían acogidos en una figura espacial que, bajo cualquier circunstancia, en cualquier agonía y en cualquier sobretensión, permanecería en torno a ellos como un ángel de la guarda geométrico, como una aliada invulnerablemente exacta? Tanto, algo tan grande, no podría haber sospechado y esperado previamente ningún entendimiento humano normal, aunque por el ejercicio científico se hubiera abierto ya en una amplia hendidura. Desde ahora, el intelecto conmovido por la idea de las esferas está incurablemente enfermo de un *pathos* del que no se puede decir si es claro u oscuro: el asombro.

Bajo el *shock* estimulante se entabla entre los pensadores de la esfera un diálogo en el que el análisis rivaliza con el panegírico. Elogio analítico: con ello ha sonado por primera vez el tipo de tono de la teología racional o de la cosmoteología, que celebra aquí su comienzo europeo. Un tipo de tono que se impone, porque, ante el Pentecostés de la esfera, cualquier lenguaje teórico no-jubiloso sólo sería indicio de que el rayo de la evidencia no habría caído sobre un candidato. El no-entusiasmado es alguien que simplemente no ha entendido dónde está él con relación a sí mismo y al todo. Quien

no reconoce ser optimista permanece indiferente ante el símbolo redondo como ante una exterioridad impenetrable, como ante un cachivache matemático que no se reconoce todavía como la célula generativa del pensar y del ser. El no-optimista no ha conseguido dar el salto a lo unánime; no ha sido aún captado por la verdad recién despejada de la esfera. Pues ser optimista no es una cuestión de carácter o de estado de ánimo; ahora no significa otra cosa que entregarse en el pensar a los mejores motivos con el fin de ser enajenado, reconfortado, elevado por ellos. Frente a la esfera el pensador está condenado al optimismo. Desde ahora, el criticismo habitual hará suponer una inteligencia disminuida, que no ha domeñado sus impulsos de segundo orden.

Pero ¿cómo hablar de la esfera después de que la euforia crítica haya tomado posesión del pensador? El estilo del optimismo metafísico sólo puede ser superlativista en su primera fase, ya que corresponde a la naturaleza de la esfera que sus pensadores la elogien con los predicados supremos y la adornen, por decirlo así, con una condecoración ontológica. Efectivamente, entender la esfera significa decir de ella lo mejor. Se podría afirmar, sin ambages, que la teología racional, que hasta el giro de Epicuro permanecerá liada con la cosmología por su preocupación por el alma retirada, surgió por la invención de una forma de habla exclusivamente suya: la del superlativo exacto, que sólo es significativo y necesario en unión con el optimismo exacto.

Optimismo exacto: ésta es la substancia de la ontoteología posterior, que también se dio a conocer bajo el nombre más sencillo de ontología. Sus bases son fáciles de aclarar, aunque también resulte difícil apropiársela hasta la última consecuencia: el Ser Uno es la riqueza por antonomasia. Riqueza, sin embargo, es siempre riqueza en diferencias; la inteligencia, que se sabe perteneciente al Uno, vuelve a sí como superabundancia de instancias a pensar, es decir, a orientarse en la multiplicidad desconcertante de las diferencias, contrastes, contradicciones. Por eso la doctrina del ente en su totalidad sólo puede ser una hermenéutica de la abundancia. Su lenguaje se desplegará como una cascada de diferenciaciones que se precipita a lo infinito. Para encontrar la orientación correcta en el

pensar hay que comenzar constantemente con el Uno, al que no falta absolutamente nada, aunque *nosotros*, de hecho, siempre comencemos a pensar sólo a través de expolios y castraciones. Estas premisas crean un clima teórico que se ha vuelto profundamente extraño para los modernos quejicas, que todo lo que es lo fundamentan en último término en carencias; tan extraño que hacen sonar la alarma al mínimo contacto con un pensamiento que provenga de la riqueza: ¡Desenmascara a aquel que ofenda a la carencia! Lo que de ordinario se llama «fin de la metafísica» es la mayoría de las veces también el comienzo del esfuerzo por dar licencia teórica al resentimiento: donde queda más claro es en aquellas versiones filosóficamente lúbricas del psicoanálisis que asientan la verdad del sujeto en la castración y en el reconocimiento de la carencia.

Por contra: instalar al comienzo la abundancia arroja una luz aristocrática sobre todo lo que es el caso. Lo real tiene de todo infinitamente más de lo preciso para satisfacer necesidades y compensaciones. No es lo demasiado-poco lo que caracteriza a lo ente en su totalidad, sino lo demasiado-mucho. Ser y abundancia son sólo dos palabras diferentes para lo mismo: en el horizonte de la ontología clásica lo real es siempre lo no-expoliado, lo completo, envolvente, desbordante. Es lo no-roto, no-castrado. Se manifiesta como riqueza cornucópica, como inclusividad divina, como largura, anchura, profundidad celestes; y como una multiplicidad de otras dimensiones, para las que nosotros, que permanecemos prisioneros en la física del día a día, no tenemos por ahora nombre ni concepto alguno.

Este principio de abundancia se refleja también en el discurso filosófico sobre el todo: cuando habla de lo óptimo, el lenguaje sólo puede festejar o, mejor, cofestear, ya que la fiesta y las palabras se desarrollan sincrónicamente. En ese espíritu fue en el que Platón dejó que Timeo acabara su discurso sobre el cosmos como el dios sensible (*theós aisthetós*) en tono máximo: manifestando por medio de su portavoz que este mundo, que abarca y envuelve todo lo sensible, es «el más grande, mejor, más bello y perfecto». En estos asuntos, el tipo de tono es el mensaje mismo; el superlativo es la cosa misma. Que más tarde los grandes críticos del implacable *feuilleton* sigan a disgusto tales exaltaciones no significa mucho, es más, per-

tenece a la imagen festiva del todo: como sucede en fiestas con éxito donde no es lo último que se hace el reírse de los invitados grufones que quieren estropear el ambiente con sus quejas. Pero hay que saber que también el optimismo cae bajo la entropía y que las tesis de la ontología entusiasta a lo largo del tiempo del pensar se van pulverizando a causa de una inevitable decadencia de «con»structiva. Pero, antes de que los discursos entrópicos se pudieran academizar y de que el mal humor de los doctos se globalizara, eran los amigos del espacio quienes tenían la palabra en la escuela de Platón. Casi durante toda una era dispusieron de convicciones y argumentos para enseñar con autoridad y éxito lógico lo que el retardado topófilo Gaston Bachelard repetirá, retrospectivamente, una vez más y como por última vez: «El espacio, el gran espacio, es el amigo del ser..., en su elemento toda vida es bienestar»<sup>6</sup>.

¿Cómo habría de festejarse analíticamente a la esfera divina? ¿Qué habría que decir de ella para que fuera celebrada y comprendida a la vez? Otto Brendel propone, en una explicación ingeniosa del mosaico de Torre Annunziata, interpretar la escena como una *schola* reunida en torno al protofilósofo Tales para discutir su doctrina; un Tales, es cierto, muy teñido platónicamente, transformado por la tradición posterior, que ya en esta conversación de los sabios cuenta en público lo que sólo podían saber siglos venideros<sup>7</sup>. Una tradición tardía describe a Tales –el hombre que empuña el *radius*– como el cosmoteólogo *par excellence*, en el que la filosofía del origen, «todo proviene del agua», y la filosofía de la figura, «el todo es una esfera perfecta», habrían llegado a una síntesis memorable, que recuerda mucho a Platón<sup>8</sup>. Para reconstruir un posible transcurso de la conversación de los filósofos, Brendel echa mano, muy sugestivamente a nuestro parecer –si se consideran los anacronismos filosófico-figurativos como interpolaciones de una perspectiva posterior–, de extractos del *Banquete de los siete sabios* de Plutarco y de las anécdotas de Tales del primer libro de Diógenes Laercio<sup>9</sup>. Lo que aparece aquí es una letanía cosmológica en la que, *ad maiorem gloriam globi*, se hace un repaso de los eminentes predicados esféricos.

Si es verdad que sólo puede tratarse de este objeto en un tono elogioso de análisis, con las referencias laércicas y plutarquianas a

las máximas de Tales tendríamos en la mano un modelo esplendente para ilustrar cómo un pensador de la época temprana pudo haberse desembarazado de la tarea de comprender la esfera del ser alabándola (aunque al Tales histórico le hubiera sobrepasado aún esa tarea). La filosofía se convierte en una presuntuosidad exacta y en un artificio habilidoso para hablar de cosas imponentes con un alma serena.

Son siete las propiedades que se repiten del superobjeto «esfera del ente en su totalidad», siete las respuestas a cuestiones enigmáticas de la ontología, siete los predicados en tono máximo: un tono que, sin embargo, mantiene su fibra argumentativa porque con cada enunciado cambia el aspecto lógico, como si una letanía pudiera seguir una tabla de categorías. El que se trate de giros superlativistas, los que aparecen en las máximas en honor de la esfera, confirma la pertenencia de las palabras de Tales al tipo de las hipérboles exactas, cuya función posibilitadora de teología nunca podrá encarecerse lo suficiente: porque la teología, también la filosófica, nunca es más que una proclama y presunción de ardor máximo en la apuesta a favor de los dioses aliados con sus panegiristas<sup>10</sup>.

Entre las alabanzas, viene en primer lugar la proposición de que la esfera no es otra cosa que el Dios y que como tal representa por ley lo más antiguo, *presbýtaton*. Del mismo modo que formular preguntas más allá o antes del Dios es poco significativo lógicamente y poco admisible moralmente, sería poco razonable también retrotraerse a causas que fueran más antiguas y más profundas que la esfera. Dios y la esfera son igualmente inmemoriales.

Como lo más antiguo, ella es lo indevenido, sin padres, ingénito, que tiene por sí mismo ser y consistencia. Como origen y forma originaria de todas las cosas que contiene, ella es fundamento necesario, suficiente y excedente de sí misma y de sus contenidos. No existe en ella todavía el abismo moderno del regreso infinito, porque incluso una reflexión potencialmente incancelable fue introducida en la órbita edificante.

A esto va unida inmediatamente una segunda propiedad: ella tiene que ser a la vez lo más bello, *kálliston*, porque todo lo inherente



Tiempo medido.

a la esfera manifiesta el esplendor del primer fundamento, tanto para los ojos sensibles como para el ojo del espíritu. Como belleza perfecta, la esfera más antigua se llama *kósmos* o cielo omniextensivo; ella muestra el resplandor de una presencia más bella que la cual nada puede pensarse ni verse. Según la concepción antigua, bello significa ante todo lo que se refiere a sí mismo y se asemeja a sí mismo de modo perfecto, una condición que por ningún objeto es mejor cumplida que por la esfera, que está animada por todas partes desde el centro y que, entrelazada por simetrías mágicas, es capaz de girar espontáneamente en sí misma.

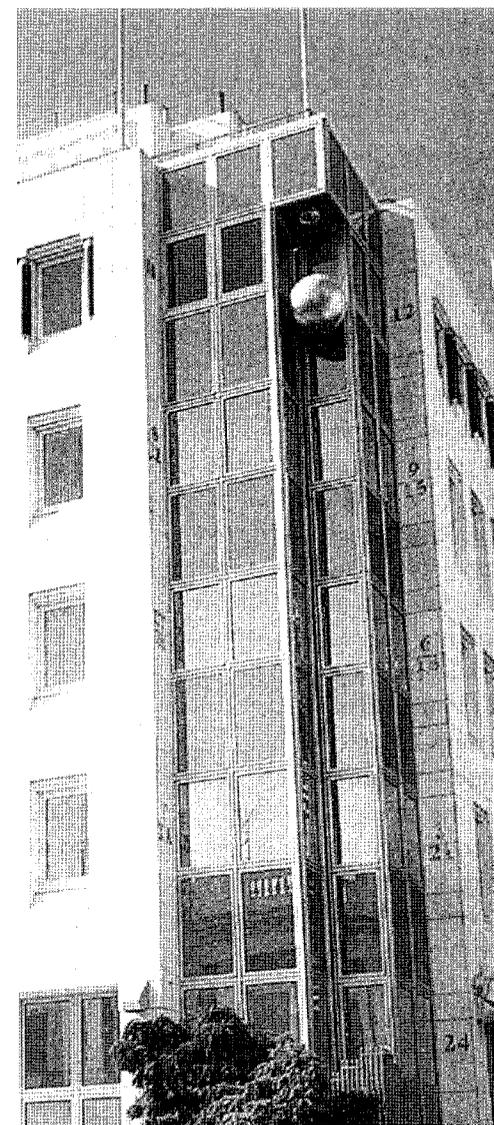
A la antigüedad y a la belleza se añade, en tercer lugar, la magnitud. Por eso la siguiente voz en el coro de los pensadores de la esfera dice, consecuentemente, que ella es lo más grande, *mégiston*, porque conforma el espacio coherente más extremo (*tópos*), que envuelve todo, de modo que ninguna mota de polvo puede encon-

trarse fuera de ella. Ella es lo máximo con respecto a lo cual no puede pensarse nada antagónico, extraño y distinto. La esfera es el receptáculo de todo, el *continens*, el único continente de la unidad existente, del que puede decirse con razón que contiene todo pero que no es contenido por nada. Si está en situación de cumplir todo esto, es sólo porque el récord que detenta el máximo integra todo lo que es en su victoria perpetua. Lo máximo da cabida a la totalidad de lo existente en su grandioso perímetro. Si esto fue dicho en principio y durante mucho tiempo sólo de la esfera tridimensional, no hay que olvidar que el siglo XX comenzó a pensar el espacio como una matriz en la que todas las geometrías y toda la diversidad son posibles.

Estas dignidades no podrían ir a más si no fuera posible y necesario espiritualizarlas: esto sucede al enunciar que la esfera del ser es, a la vez, lo más sabio, *sophóton*. Efectivamente, sólo la vida hacia dentro, la sabiduría, el saber, dicho modernamente: la reflexión, puede proporcionar a lo más-antiguo-más-bello-más-grande honores más altamente potenciados todavía. El saber de lo óptimo, que tiene forma circular, quiere él mismo, obviamente, proceder en círculo: eso sólo puede hacerlo porque, según esa interpretación, el tiempo (*chrónos*) posee también forma esférica.

¿No tiene el tiempo también la forma de algo que avanzando sin fin retrocede en sí mismo? ¿No está unido también todo futuro por un gran lazo al origen? Puede decirse, en consecuencia, del tiempo que, análogamente al espacio, contiene todo, y que los receptáculos ideales no son representables más que redondos. Como lo más sabio, la esfera es recuerdo, previsión y presencia de espíritu a la vez: una alabanza en la que se manifiesta el presentimiento de la idea de espíritu del mundo. Como tiempo abovedado, la esfera imagina y desarrolla las cosas, las mantiene en la existencia y las conserva en la memoria.

Esto se diferencia en el quinto apóstrofe, que celebra en la esfera el hecho de que esté llena de lo más veloz, *táchiston*, del espíritu (*noûs*), que en un instante atraviesa cualquier distancia y enlaza sin demora, unos con otros, todos los puntos en el interior de la bóveda del ser. Si el espíritu consigue hacer esto es ante todo porque,



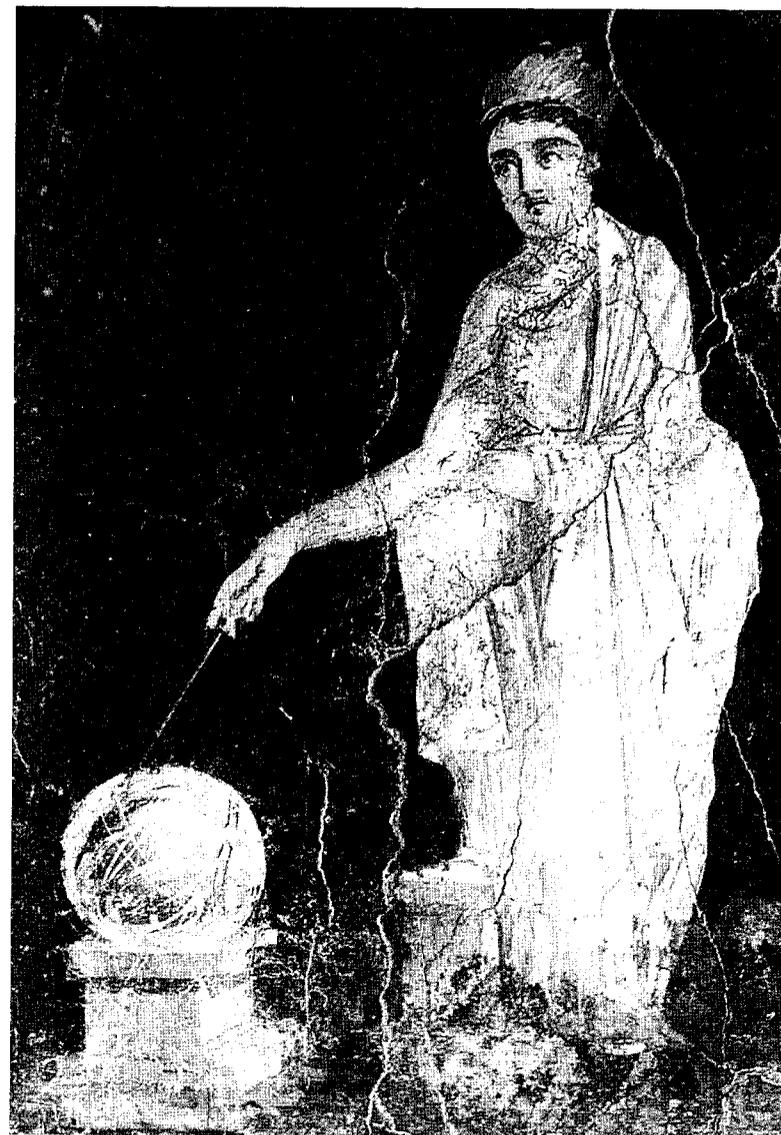
Reloj en forma de esfera en la embajada alemana de Atenas. Idea: Karl Schlamming; arquitecto: Eberhard Schultz.

por su reparto homogéneo, vivifica endógenamente la esfera y le proporciona la propiedad divina de la «omnipresencia del centro». Omniscente y veloz de pensamiento, la esfera eterna es la casa del espíritu del mundo.

Si a la esfera se le atribuyen en sumo grado antigüedad, belleza, magnitud, sabiduría y rapidez, no puede faltarle el predicado de majestad, fuerza, como cualidad que corone a las otras; así pues, se llama también lo más fuerte, *ischyrótaton*, en tanto toda ella está dominada por la fuerza universal de la necesidad (*anánke*). Cuyo efecto más importante es la integración del universo en los límites esféricos de la bóveda, dentro de los cuales se materializan no sólo belleza y brillo, sino también determinación y gravedad legaliformes. La esfera es un cuerpo de orden mantenedor-mantenido, un cimborrio de fuerza, al que sus investigadores, los matemáticos y filósofos, han dibujado toda una red de líneas: la llamada *aráchne*, que significa a la vez araña y red, símbolo de la sinopsis divina y de la necesidad imperiosa, que incluso es capaz de entretejer lo aparentemente más lejano y poco familiar según leyes estrictas, aunque también difícilmente reconocibles.

Así pues, lo más fuerte es lo suficientemente fuerte como para mantener unido lo más grande mediante la fuerza del límite, razón por la cual la esfera ha de considerarse, no tanto como una figura geométrica imaginaria inmóvil, sino más bien como una manifestación energética, por no decir imperial, de poder. Con ella alcanza el pensar del ser su forma mayestática. No en último término es por ello por lo que la *sphaira* reclama de los poderosos del mundo que la sostengan; como símbolo del límite bueno-fuerte del mundo se hará imprescindible para los interconectores y teólogos imperiales posteriores.

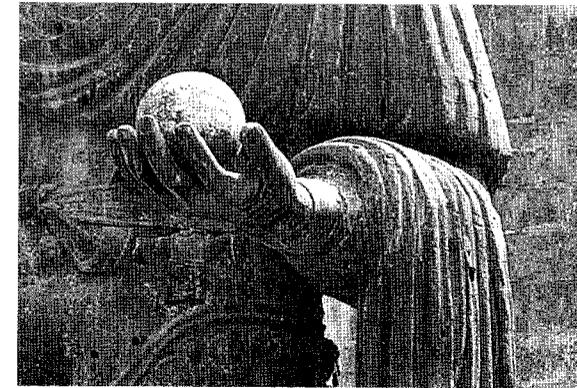
Sólo falta el séptimo de los elogios analíticos, y habría que pensar que también éste sólo pudo ser dicho en el modo del superlativo exacto. Pero con el último predicado el caso es especial. Si no fuera lícito imaginar que las seis exposiciones oídas hasta ahora se reparten entre los sabios anónimos de la escena, queda por esperar una intervención sintética, que sólo puede ser pronunciada por el docente del centro, por el Tales idealizado, el hombre con el pun-



Urania señala con el puntero una esfera celeste, Pompeya, casa de los Vetti.

tero del maestro. Éste, quizá demasiado asimilado al fundador de escuela que fue Platón, puede ya terminar la letanía optimista con ayuda de su varilla (que ha tomado prestada de la musa estelar Urania), en tanto que con ese supremo medio de ostentación magisterial, que los antiguos llamaban *radius*, concentra de la manera más directa la atención sobre el cuerpo redondo del ser. El séptimo elogio, sin embargo, se expresa en una forma lingüística más modesta, que renuncia en la superficie gramatical a la forma superlativista y denomina a su objeto simplemente lo divino, *theion*, no sin añadir: «lo que no tiene ni principio ni fin». Si reparamos en ello con mayor detenimiento, nos daremos cuenta de que esos giros lingüísticos no sólo encubren un superlativo semántico —dado que sería un contrasentido retórico pretender construir un superlativo formal de lo divino, que, por su propio sentido, significa *per se* lo *summum* y lo *super-*, sino que con ellos se realiza el tránsito de una teología elogiosa, afirmativa y extravertida, al habla de Dios negativa, resignada, apofática, en cierta manera muda y regresiva. Ambas negaciones: «lo que no tiene ni principio ni fin», junto con expresiones de sentido semejante como «ingénito» o «no-nacido», constituyen la cabecera de puente para la segunda forma de teología, la apofática, negadora, que rodea al objeto místico Dios con una guirnalda de determinaciones superadas, hasta que, cercado por predicados negados, se escurre de la red del pensar representativo y asciende a una magnificencia supraconceptual. Precisamente esa ascensión es la que suscita la última fórmula de la letanía en honor de la esfera. Con ella abandonamos el espacio de las afirmaciones positivas de abundancia y de la ostentación afirmativa. ¿Pero no habla todo en favor de que la ostentación abandonada sea la más fuerte?

Si los siete sabios en el jardín de la teoría, a las puertas de Acrocorinto o de Atenas, son fundamentalmente optimistas, lo son seguramente también por una razón que ha contribuido a motivar su aparición en la referida imagen. Junto con sus retratistas albergan la esperanza de que tiempos posteriores conserven el recuerdo de su diálogo y transmitan el impulso que emana del acontecimiento discursivo pentecostal. Esta suposición puede hacer valer buenas ra-



Estatua bizantina de emperador,  
bronce, entre los siglos IV y VII.

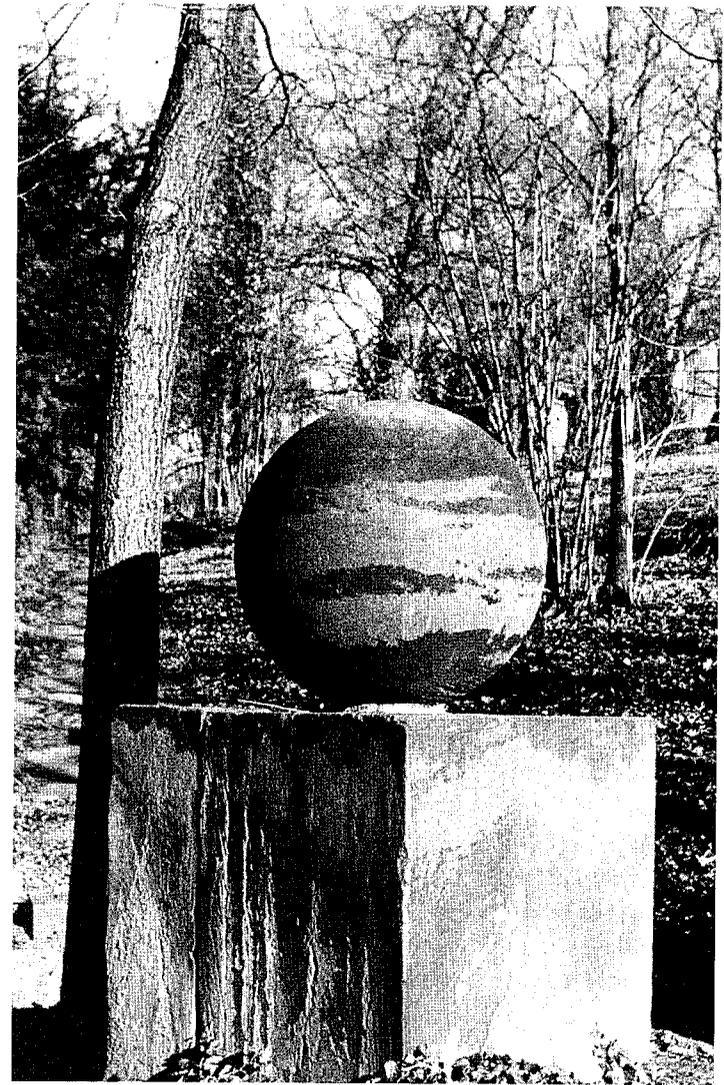
zones en favor de sí misma, al menos en el lapso de tiempo de la historia de las ideas en el que la equivalencia de ontología y optimismo supo defender su acierto. ¿Dónde, si no, se hubiera expuesto con tanta amplitud y sencillez la doctrina fundamental de la filosofía respecto de la optinidad y perfección del ser? ¿Dónde, si no, se habría representado la ontología del mundo concluso tan clara y seductoramente? ¿Dónde, si no, se habría ilustrado a los mortales de modo tan soberano sobre el hecho de que, en el sentido estricto de la palabra, su vida es superflua, ya que el acceso de lo humano a lo perfecto no puede enriquecer a esto, lo cual es sólo otro modo de decir que el espacio es más profundo que el tiempo y que lo viejo es más profundo que lo nuevo? ¿Y dónde si no en el ámbito del pensar europeo se habría expresado de un modo tan atractivo la idea de que el mayor rendimiento de la sabiduría humana sólo puede consistir en la incorporación en agradecimiento contemplativo a la abundancia originaria del ser?

De hecho, la ontología de la esfera señala a los mortales un lugar en un mundo perfecto, en el que sólo podría haber algo nuevo bajo el signo del empeoramiento. También aquí se nos declara ya a nosotros, hijos de una cultura cronolátrica, dominada por el devenir, una cultura de la innovación y el acontecer, el límite del pensar

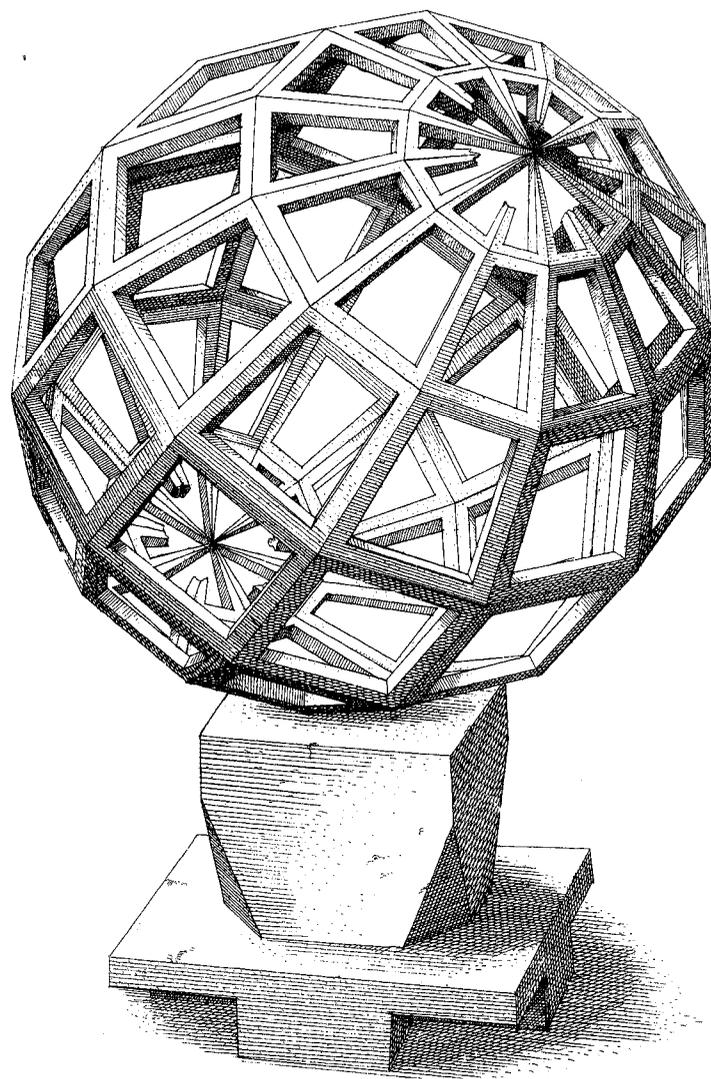
y del ser-ahí en la antigua esfera esencial. Cuando el ser quiere ser todo, la curiosidad, como cualquier *pathos* cognitivo, ha de encontrar reposo en último término en lo primero, lo más antiguo, lo mejor; por el contrario, a nosotros, modernos, nos provoca un pensamiento proyectivo, que huye del origen, que corre siempre hacia delante: un pensamiento que, frente a la añoranza de lo imperturbable y cobijante, sigue el impulso hacia lo no-atado, independiente, nunca-todavía-sucedido, hablado-desde-lejos. La relación de ser y tiempo para nosotros, eso al menos es seguro, no se ha dejado encerrar en los límites que la imagen de Torre Annunziata quiso establecer. El tiempo se ha infiltrado en la esfera con el tiempo mismo, sea en la forma hegeliana, «el tiempo es el concepto que es-ahí», o en la heideggeriana, «ser es tiempo»; proposiciones ambas con las que topamos como si se tratara de juguetes gigantes y que a nosotros, sus descubridores bajitos, nos gritan burlonas: Sigue jugando<sup>11</sup>.

La historia de las ideas y símbolos de la vieja Europa ha confirmado aplastantemente las pretensiones cosmológicas de la antigua devoción por la esfera. Toda una era está a la sombra del extraño diálogo del que da testimonio el mosaico de los filósofos. Con ocasión de las ceremonias fundacionales del nuevo palacio que se había construido en la capital del imperio, Bizancio, que habría de llamarse Constantinopla, el día 11 de mayo del año 330 el emperador Constantino cabalgaba por las calles en medio del solemne desfile con una esfera en la mano: un símbolo que desde hacía siglos se había convertido en atributo estereotípico de los césares. Su estatua sobre la llamada columna de Constantino le mostró durante un milenio en la pose que el emperador había adoptado en la consagración de su ciudad.

En los milenios siguientes se proveyó a la esfera de una cruz y en las ceremonias de coronación se la puso en manos de los reyes y emperadores consagrados. Por la transmisión del globo imperial de manos sacerdotales a manos principescas, el juego de la esfera perduraría durante siglos y permanecería en el corazón de la historia universal europea. El ser humano –esto lo entendieron muy bien algunos de los pensadores de la era cristiana– es el ser al que se le pone una bola del mundo en la mano. Él es el animal extático que en



«Altar de la buena suerte»,  
de Johann Wolfgang Goethe, Weimar 1777.



Wentzel Jamnitzer, *Perspectiva corporum regularium*,  
Nuremberg 1568.

cualquier momento debe dar una respuesta a la pregunta: ¿te has dado cuenta de tu dignidad real? ¿Te has convertido en lo que se convierte quien coge la bola del mundo? ¿Estabas allí cuando se te quiso entregar la esfera? Y si no estabas, ¿por qué? ¡Di qué motivos te parecieron más importantes que tu llamada al juego de la esfera! ¿Por qué no cogiste la bola dorada?

No nos achaquemos nada: toda la filosofía innovadora –con Nietzsche, Kojève, Bense, Foucault, Deleuze, los incomparables, y sus amigos como excepciones– no es más que una lista de excusas de por qué piensan los teóricos que no pueden coger la bola del ser. Cuando se trató de hablar de la indigencia del ser humano, los modernos nunca fueron precisamente tímidos a la hora de dar argumentos. ¿Cómo un ser lleno de deficiencias habría de salir al encuentro del ser? ¿Cómo podrían, enajenados, hacer frente a la abundancia, toda vez que en la vida falsa no hay nada correcto? ¿Cómo podrían, explotados, desheredados, despedazados, entablar diálogos directos con el todo? ¿Cómo seres humanos que se han hipotecado a la utilidad habrían de entregarse al absurdo lujo del existir? ¿Por qué habrían de preocuparse del ser después de que quedara establecida la preeminencia de la democracia sobre la ontología? ¿Qué pinta siquiera ahí una bola compacta, cuya presencia es imposible? ¿Y por qué habría uno de preocuparse por un todo del que los espíritus analíticos aseguran que no es más que un concepto formal o bien un fantasma narcisista?

En el ocaso de la época de la esfera, un poeta alemán colocó en el terreno que rodeaba el pabellón de su jardín, a orillas del Ilm, ante las puertas de Weimar, una gran bola de piedra sobre un cubo-pedestal, como si fuera para él una verdadera satisfacción reconocerse, una vez más –con este gesto de devoción a la suerte, descaradamente panteísta, que iba contra los sentimientos dominantes de un presente un tanto vacío e insatisfecho–, afecto al símbolo griego, orondo y saturado, del mundo. Con las figuras del cubo y la esfera el artista recurre por partida doble a símbolos geométricos de totalidad, cada uno de los cuales establece a su manera una mediación entre reposo y movimiento. Como por última vez, el instalador de la esfera evoca el demonismo blanco de una vida íntegra, no despe-

dazada, en un mundo completo. Cuando en abril de 1777 hizo erigir su «altar de la buena suerte», el joven Goethe, dirigiéndose a la posteridad, encerró en él un enigma cuya solución habrían de encontrar los tiempos venideros. A la luz de la tradición de las esferas, la pregunta de Weimar a la posteridad quizá pueda formularse así: ¿qué ha de ser del globo en una época sin reyes? O: ¿qué ha de ser de los reyes en una época sin globo?

**Introducción:**  
**Geometría en lo inmenso**  
*El proyecto de la globalización metafísica*

*El acontecimiento fundamental de la época moderna es la conquista del mundo como imagen.*

Martin Heidegger, «La época de la imagen del mundo»<sup>12</sup>

**I. El Atlas**

Si hubiera de expresarse en una única palabra el motivo dominante del pensamiento europeo en su era metafísica, ella no podría ser otra que globalización. Bajo el signo de la forma redonda, una forma geoméricamente perfecta, que llamamos hasta hoy con los griegos esfera y, más aún, con los romanos *globus*, comienza y acaba el negocio de la razón occidental con el todo del mundo. Fueron los primeros cosmólogos, matemáticos y metafísicos europeos quienes impusieron a los mortales una nueva definición fática: ser animales creadores y moradores de esferas. La globalización comienza como geometrización de lo inconmensurable.

Mediante ese proceso, que constituye la tarea preferida de la *theoría* griega, la pregunta por el puesto del ser humano en la naturaleza adquiere un significado radicalmente técnico. Efectivamente, los seres humanos, y sólo ellos, en tanto que conciben la figura del globo, se colocan en una relación inteligible, formal y constructiva con el todo del mundo. Tener un lugar en la naturaleza significa ahora, tras el encuentro del ser y del círculo: ocupar un sitio en un gran globo, sea ese sitio central o periférico. Con la imagen del globo comienza a la vez la fabricación de globos; gracias a ésta comienza el juego técnico y gráfico con la totalidad y su imagen, tal como los europeos geoméricamente iluminados lo practican desde la alta Antigüedad. «Ciertamente, ningún animal», dirá Nicolás de Cusa

en su hiperlúcido tratado sobre la metafísica de lo redondo, *de ludo globi*, «construye un globo» y, sobre todo, ningún animal consigue jugar y apuntar con globos<sup>13</sup>. Globalización o esferopoiesis al máximo es el acontecimiento fundamental del pensamiento europeo, que desde hace dos mil quinientos años no deja de provocar revoluciones en las condiciones de pensamiento y de vida de los seres humanos. Lo que aparece hoy como mero *factum* geopolítico en una fase de concentración superior (y de interpretación más nerviosa) fue al comienzo una figura de pensamiento sólo vinculante para los filósofos y cosmólogos. La globalización matemática precede en más de dos mil años a la terrestre.

¡Conocemos..., conocemos de verdad! Hay que concienciarlo y sentirlo otra vez. Y el espíritu que soporta y desarrolla ese conocimiento tiene que ser defendido contra la falta de espíritu y de vida.

Esta exclamación del joven Max Bense –en un escrito del año 1935, que lleva el título, mordaz según la política de las ideas, de *Rebelión del espíritu. Una defensa del conocimiento*<sup>14</sup>– puede leerse hoy como si hubiera querido establecer el axioma de una ética intelectual de la globalización. Sólo entiende la globalización quien se abre a la idea de que hay que tomar en serio ontológicamente, es decir, técnica y políticamente, la figura lógica de la esfera. Pensar significa: desempeñar un papel en la historia de esta seriedad.

La historia sería es la historia del ser. Según ello, el ser no es simplemente un tiempo cualquiera, no es, sobre todo, el tiempo existencial encaminado a la muerte, sino el tiempo que dura para comprender lo que es el espacio: el globo sumamente real.

Con la irrupción del concepto del globo realmente existente acaba la historia humana confusa –como época en la que aún había que narrar lo real perdido en turbios filamentos de tiempo– y se transforma en la posthistoria: una situación en la que el espacio ha absorbido el tiempo. Tras las historias: el mundo simultáneo. Para el conocedor, la esfera ha vencido a la línea, el reposo esencial a la agitación del devenir. La posthistoria es, pues, tan antigua como la teoría filosófica de la esfera; lo que hoy se designa con esa expresión es



Explosión experimental de una bomba de hidrógeno en Nevada, a comienzos de los años cincuenta, tomada a 32 kilómetros de distancia.

el intento de rehacer en el globo terráqueo lo que Platón hizo originariamente en el globo del cosmos: distensión en el apocalipsis del espacio.

Así, la fecha de comienzo de la globalización originaria puede establecerse, al menos como época, con cierta precisión: se trata de la ilustración cosmológica de los pensadores griegos, que, por medio de su conexión entre ontología y geometría, echaron a rodar la gran bola. Quizá tenía razón Heidegger al equiparar la edad mo-

derna con la época de la conversión del mundo y del ente en imagen, pero los orígenes de este suceso se retrotraen, entonces, hasta el pensamiento culminante de los griegos. La representación del todo del mundo por medio de la esfera es el hecho decisivo de la Ilustración temprano-europea. Se podría decir definitivamente que la filosofía originaria fue la quiebra hacia el pensamiento monosférico: o sea la pretensión de explicar el ente en su totalidad mediante la idea figurativa de la esfera. Con ese atropello formalizante los individuos pensantes fueron sujetados en una relación fuerte al centro del ser y comprometidos con la unidad, totalidad y redondez de lo existente. Por eso aquí la geometría se adelantó a la ética y a la estética; primero viene la esfera, después la moral. Al hacer explícitas las reglas de la construcción de la esfera y concebir la periferia ideal, en la que todo punto queda a igual distancia del centro, los primeros matemáticos pusieron en manos de las energías creadoras de imagen del mundo del ser humano occidental un instrumento de racionalidad inaudita. Desde entonces los seres humanos pueden y deben localizarse en un envolvente, el *periéchon*, que ya no es un seno o una gruta vegetativa, un hogar o una comuna de culto, que se conmueve en un corro de baile, sino una forma de construcción, lógica y cosmológica, de validez intemporal. Toda inteligencia está desde entonces obligada a comprobar su situación con respecto al punto medio: ¿estamos cerca del centro del ser y gozamos de vistas panorámicas joviales desde él? ¿O es, por el contrario, nuestra distancia al centro la que nos permite aclarar dónde estamos y quiénes somos? ¿Estamos contenidos en el círculo o colocados fuera de él? ¿Estamos familiarizados con el centro o enajenados de él? Tan pronto como el globo incondicionado ha suplantado en la representación a la extensión de todo lo existente, los filósofos pueden decir a la cara a todos los comunes mortales que son ciegos que no ven el globo por el montón de cosas que hay en torno. Y dado que son incapaces de contar hasta uno, lo son también de pensar verdaderamente.

No fue la mala pedantería del eterno pedagogo la que impulsó al primer pensador europeo de la unidad del todo, Parménides, a separar el camino de la verdad del de la opinión; fue la aguda pe-

netración en la «estructura» unísona de la redondez del todo la que le obligó a reconocer la diferencia entre quienes mantienen los ojos elevados y miran a lo bien-redondo, uni-forme, y quienes se pierden continuamente en la multiplicidad de las cosas en torno. La forma geométrica más simple se eleva al rango del ideal absolutamente válido, por el cual toda una era habrá de medir la vida accidentada y el mundo escabroso. La esfera pura, originada en el pensamiento-como-visión-panorámica-en-lo-uniforme, se transforma en crítica de la realidad empírica, imperfecta, no-redonda. Donde sólo había entorno ha de llegar a ser la esfera: con ese imperativo, la geometría se traslada al campo ético. Ese imperativo da alas para el salto del alma al todo. Con él se vuelve ontológicamente seria la transferencia. La totalidad de lo existente se interpreta ahora bajo el signo de la espacialidad, del sentido y del alma: el proyecto alma-del-mundo ha entrado en su estadio de precisión. Los mortales son invitados a salir de sus coyunturas temporales, faltas de perspectiva, donde entretujan su vida con hilos de preocupaciones; tienen, de una vez, la oportunidad de alzar la vista desde la artesa de la preocupación y salir al espacio amigable, grande, en el que todo es sincrónico, está iluminado y abierto. Desde que la figura sensible-suprasensible de la esfera fue elegida por el pensamiento cosmológico-filosófico originario como prototipo de belleza perfecta, imprime a la *conditio humana* la forma de un juego, que sustenta, habilita y supera a sus jugadores. Cuando la seriedad del pensamiento sobrepasa el juego, quien juega con esferas topa con una supergrande, superhermosa, superredonda, que necesariamente ha de arrollar a sus jugadores. ¿No sería, pues, la geometría otra cosa que el comienzo de lo enorme-horripilante?

En la tradición de imágenes cotidianas de la cultura antigua ya no hay mucho que ver, en principio, de lo que se refiere a este gran giro hacia lo redondo intemporal. De los albores griegos de la esfera, además de deliberaciones discursivas en textos filosóficos desde Anaximandro hasta Platón, sólo contamos con testimonios figurativos bidimensionales de la *sphaira*, planos y generalmente convencionales. Junto a obras del tipo del mosaico de los filósofos de To-



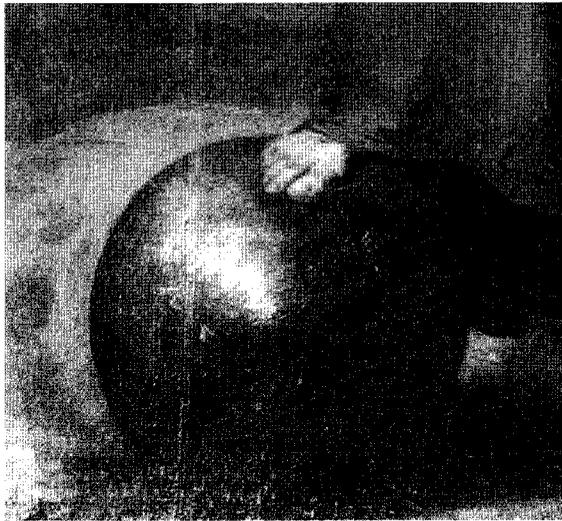
Esfera bajo el pie del emperador.

re Annunziata hay, sobre todo, representaciones en monedas, en cuyo programa figurativo la *sphaira* desempeña un papel sobresaliente en forma de retratos de soberanos e insignias imperiales. Así, en acuñaciones antiguas puede reconocerse la imagen de la diosa Niké escribiendo una nueva victoriosa en un escudo redondo, en suspenso ante ella, mientras pone el pie sobre una esfera que está en el suelo. Ese *habitus* será adoptado más tarde por los césares: la *sphaira* bajo la sandalia del soberano se convertirá en un estereotipo del lenguaje figurativo del poder.

En una moneda de un período más temprano se representa al filósofo Anaxágoras sentado sobre una esfera, igual que la figura de Italia; una pequeña gema helenística muestra incluso un *eros* entronizado sobre la esfera. Entre los romanos es la diosa Fortuna la que coloca su ligero pie sobre la esfera. La imagen de la esfera se llega a coagular en puro formulismo cuando se la presenta lacónicamente unida a la de un timón: suficiente para poner ante los ojos de los



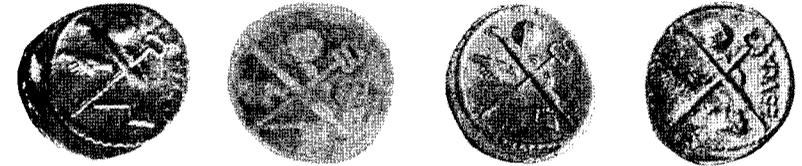
Bajo los pies de la Fortuna; Alberto Durero,  
*La gran Fortuna o Némesis*, 1501-1502, detalle.



La bola del mundo bajo el pie de san Francisco de Asís; Murillo, Cristo baja de la cruz para abrazar a san Francisco, Sevilla, detalle.

cultivados la conexión entre cibernética estatal y devoción cósmica. En monedas de César, la esfera, el caduceo y las fascas se reúnen ya en un complejo de insignias como postulando en un estenograma la unidad de dominio universal y de fortuna para el mundo. Como ha hecho notar perspicazmente un investigador, desde la época helenística la *sphaira* se había convertido en el habitual «jeroglífico de la totalidad del universo y, sobre todo, del cielo»<sup>15</sup>; bajo los emperadores romanos la asociación de esfera y retrato del soberano se convirtió en un motivo obligado que había de utilizar quien quisiera anunciar o conseguir el poder.

Cuando, en tiempo de los señores cristianizados de la baja Antigüedad y de la Edad Media, la *sphaira* se transforma en el globo imperial coronado por una cruz, lo que se hace es desarrollar y realzar sacramentalmente la antigua equivalencia entre el símbolo de la esfera y el dominio imperial. Y si desde el siglo XIX la imagen del globo del mundo aventaja a la de la esfera cósmica, es porque la tierra

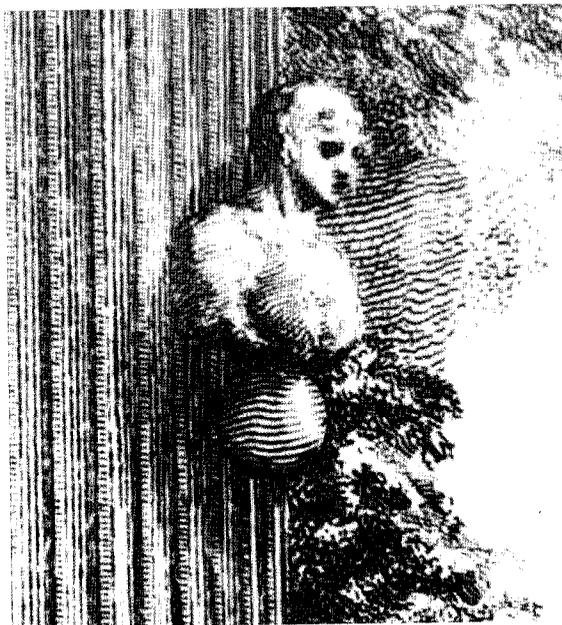


Monedas romanas del tiempo de César.

emancipada del cielo, vuelta a sí y para sí misma, se aprovecha todavía del significado de totalidad de la esfera clásica.

A los teóricos contemporáneos de los medios podía llamarles la atención el hecho de que la imagen de la esfera en las monedas antiguas da muestras de una doble circularidad: se trata de objetos acuñados que de por sí ya fueron agentes y medios de una relativa globalización en sentido económico, puesto que, en su tiempo, las monedas romanas estaban en curso en todo el *mundo habitado*. La imagen del cosmos en la moneda es parte de una historia de imágenes que desemboca, no en el arte, sino en la toma de poder político y técnico.

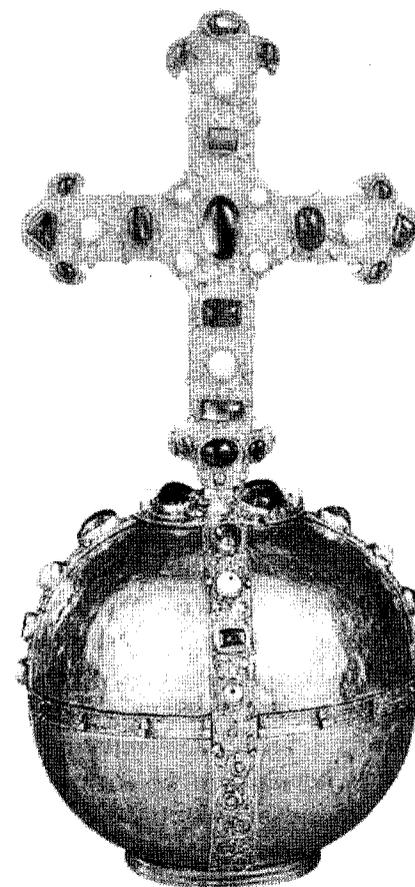
Pues aunque las piezas de dinero de la Antigüedad helenística sólo circularon en la ecúmene romana, ya actuaba entonces en su tráfico la misma dinámica que desde el comienzo de la edad moderna se extenderá a todo el globo terráqueo. Dinero y globo van juntos, porque el típico movimiento de dinero —*return of investment*— constituye el principio de la vuelta al mundo<sup>16</sup>. Figuras de esferas en monedas: pensando las cosas desde los resultados, en estos antiguos vestigios culturales, poco espectaculares, asoma ya el programa de la historia europea del mundo y de los medios. El dinero, como capital real y especulativo, coloca en la Modernidad a los seres humanos bajo el dominio de un tráfico absolutamente reglamentado. Quien domina la circulación puede conducir todo hacia él. Al final de esta exposición mostraremos por qué la idea más importante de la edad moderna *no* fue demostrada por Copérnico, sino por Magallanes. Puesto que el hecho fundamental de la edad moderna no es que la tierra gire alrededor del sol, sino más bien que el dinero dé



La esfera como pedestal  
de busto; Giovanni Battista Piranesi,  
*El circo romano*, 1756, detalle.

la vuelta al mundo. La teoría de la esfera es, a la vez, el primer análisis del poder.

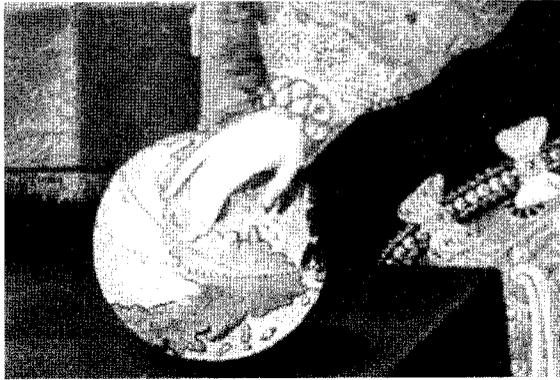
Por eso, tan pronto como en la Antigüedad la figura de la esfera pudo construirse en abstracción geométrica y mirarse en contemplación cosmológica, se abrió paso irremisiblemente la cuestión de quién había de ser el señor de la esfera representada y construida. En las imágenes más antiguas colocaron su pie sobre la esfera las diosas de la victoria, las fortunas, los emperadores y, más tarde, los misioneros de Cristo; los científicos se arremolinaron con su instrumental en torno a ella, dibujaron meridianos y paralelos y trazaron el ecuador sobre ella; pronto la Iglesia católica plantó la cruz sobre la esfera y proclamó a Cristo cosmocrátor y señor de todas las esferas; en el siglo XX, finalmente, la bola del mundo ha sido integrada



Globo imperial  
de la casa Hohenstaufen.

en los logotipos y propaganda de incontables empresas de ámbito internacional. En el globo tienen el poder y el espíritu su signo en común, por más que en la era de las grandes culturas regionales, desconfiando uno de otro y sólo relacionados en cooperación antagónica, se hayan enfrentado ambos como opuestos irreconciliables.

Cuando con ocasión de la toma de Siracusa los romanos se apro-



La mano de Isabel I de Inglaterra  
sobre el globo terráqueo.

piaron en casa de Arquímedes de su magnífico globo, el general Marcelo hizo que lo trasladaran a Roma y lo expusieran en el templo de Virtus, cuya mejor traducción sería: la diosa de la disposición para lograr rendimientos en alguna cosa.

Las palabras de Arquímedes al soldado romano que le golpeaba: ¡No molestes a mi esfera!, fueron entendidas pronto, a su manera, por los generales de la República y más tarde por los césares. Pues ¿cómo habrían de comprender siquiera esos señores su contribución a la formación del Imperio romano sino como un intento de trazar, con un círculo de legiones, anillos cada vez más amplios y mejor defendidos en torno a la capital elegida por los dioses, y de velar por su tranquilidad, para que nadie la perturbara?

Así pues, la imagen del globo máximo suscita la pregunta por la colocación del centro y, consecuentemente, por la identidad y residencia del soberano universal; apremia, al mismo tiempo, el pensar figurativamente representativo, tratando de ofrecer una solución al problema de si la propia esfera omniabarcante puede estar *colocada*, a su vez, sobre un apoyo o una base. ¿Sobre qué fundamento sería lícito sustentar al todo, sea en la imagen, en el concepto o en lo real? ¿En qué funda o perímetro habría que introducir la esfera de

todas las esferas, tanto en la representación como en la realidad? ¿Qué o quién ha de soportar lo que soporta todo? ¿O hemos de aceptar ya la atrevida idea de que lo envolvente se contiene a sí mismo y *pende* en el vacío, sólo por su propio poder, sin apoyarse en algo exterior?<sup>17</sup>

Ante la perplejidad que se insinúa en estas preguntas, vino en ayuda de los antiguos pensadores y artistas la tradición mitológica, proponiendo para el papel de portador del cosmos a un candidato titánico. Este mito fue el que influyó en la obra escultórica más imponente del mundo antiguo con referencia al globo, pues con su ayuda, en uno de los momentos más fructíferos de la creación plástica antigua, pudo encontrarse una respuesta tan clara como enigmática a la pregunta por el pedestal y el portador del todo.

En el año 1575, bajo el pontificado de Gregorio XIII, unos trabajadores que cavaban una fosa toparon con fragmentos de una estatua monumental que se pudo identificar fácilmente como la de un atlante portador de la esfera celeste. Tras una minuciosa restauración, el sensacional hallazgo fue incorporado a la colección antigua de la casa Farnesio y, junto con el resto de los tesoros artísticos de la estirpe, en el siglo XVIII pasó a pertenecer a Carlos IV de Nápoles, el hijo de Felipe V de España e Isabel de Farnesio. Por eso se encuentra hoy la figura en el Museo Nazionale en Nápoles, a pesar de que, por su espíritu y factura, no podía estar en ninguna otra parte en casa más que en la Roma de los césares y, mediatamente, también en la de los papas<sup>18</sup>.

En su recio *pathos* e inmanente monumentalidad —la escultura tiene casi dos metros de altura—, el *Atlas Farnesio* podría parecer al observador poco experimentado algo así como un guiño de los tiempos sagrados y tempranos del pensamiento y el arte. Si se piensa, además, que con esta obra uno tiene ante sí el globo más antiguo del mundo, casi el único, por otra parte, que se ha conservado de la Antigüedad —el globo celeste de Arquímedes, del siglo III a. C., documentado literariamente, ha desaparecido, al igual que el gran globo terráqueo de Crates de Malos, del siglo II a. C.<sup>19</sup>—, puede que este objeto de arte único produzca sensaciones francamente numi-



Globo del cielo sobre las espaldas del *Atlas Farnesio*, siglo I d. C., Museo Nazionale, Nápoles.

nosas. Este Atlas, con su barbada cabeza resignada y titánica, que inclina a un lado por el dolor, cargado con el peso del mundo, atleta y pensador en una misma persona —a primera vista podría considerarse como una sentencia petrificada de los presocráticos—, es el recuerdo de un tiempo en el que seres humanos y titanes sabían comprenderse mutuamente. En su tormento dominado y en su resistencia formalizada, esta figura de Atlas, humanamente llena de fuerza, parece susurrarle al observador esta tesis: existir significa soportar el peso del cielo.

Con la segunda mirada se disuelve completamente el aura arcaica de la obra, que se revela, tanto más claramente cuanto más de cerca se analiza, como una figura en la que ya han impreso su huella las concepciones científicas y las ideas funcionales del imperio tardío. Efectivamente, este Atlas portador de la esfera no represen-

ta en absoluto el documento de una época mítica temprana, y no lo hace en un doble sentido.

Por un lado, la bola sobre sus espaldas y entre sus manos no es el viejo cielo homérico o hesiódico, de cuya sustentación, según el mito, Zeus había encargado al titán en castigo por su participación en el levantamiento de los viejos dioses telúricos contra los olímpicos. El viejo *uranós* homérico, en efecto, no se podía representar como una *sphaira*, sino como una semiesfera sobre el disco de la tierra: una concepción que es la que más se aproxima a la cosmovisión intuitiva, preteórica. Era, sin duda, evidente para las representaciones antiguas la imagen de un cielo-semiesfera, pensado corpóreamente, cuya caída a la tierra había que impedir mediante una contrafuerza real; por eso, en analogía con el soporte del envigado del templo por filas de columnas, en algunos documentos antiguos se representa el sostén del cielo también por columnas. Viejas leyendas peloponésicas hacen descansar el cielo en las cumbres de las montañas como si se tratara de columnas. De modo que parece que en esto encontró su expresión un fundamento mitológico razonable de la distancia entre la tierra y el cielo.

El hecho de que se cargue a la figura arcaica del titán con la esfera completa, matemática y moderna, manifiesta, por el contrario, el triunfo de la ilustración griega. Pues lo que el Atlas lleva sobre las espaldas es ya el cielo de los filósofos, que desde Platón y Aristóteles es sinónimo del mundo en general o del cosmos. No obstante, la modernidad geométrica de la forma esférica ideal —subrayada por las líneas del ecuador, de los trópicos y de los coluros— entronca también con la poesía celeste precientífica, más antigua, que había pintado sobre la curvatura de la vasija-mundo nocturno el catálogo entero de las constelaciones. Las imágenes están grabadas en alto-relieve, como si no se vieran las constelaciones nocturnas desde la tierra, sino desde un emplazamiento más allá de las noches terrenas. De las cuarenta y ocho constelaciones canónicas de la Antigüedad, en la esfera farnésica se reconocen claramente cuarenta y dos.

Lo que lleva el titán sobre sus espaldas representa, pues, un cielo bastardo científico-poético, un producto tanto de la geometría como de la mitología, un cielo para lectores de historias y para pro-

nosticadores de acontecimientos naturales, modelado en una época en la que había comenzado a normalizarse una cordial complicidad entre ciencia y representación imperial del mundo. Se dirige a un público matemática o filosóficamente alfabetizado, que, a pesar de ello, cuenta con la suficiente formación mitológica y literaria como para leer los símbolos de las constelaciones como si fueran episodios aislados, sacados de las *Metamorfosis* de Ovidio.

Se puede decir, en este sentido, que el *Atlas Farnesio* soporta también un cielo literario, junto con el filosófico, en tanto que, además de las nuevas líneas matemáticas, enigmáticamente claras, presenta al observador toda una biblioteca de constelaciones con la que está familiarizado tradicionalmente. En nuestra imagen se reconoce en el centro el barco griego originario, el *Argo*, emblema del espíritu emprendedor helénico y símbolo central de una cultura talasófila, traspasada por la conciencia de que los seres humanos, en tanto pueden sentir como griegos, son seres que siempre tienen algo que buscar en otros puertos. El *Argo* se representa aquí demediado porque en el cielo sur de invierno sólo aparece a medias sobre el horizonte. El Barco está flanqueado a la derecha por Centauro, sobre el que se reconocen Hidra y Crátera\*, y a la izquierda por la figura del Can Mayor. A cada una de esas imágenes va unido un microuniverso de narraciones, gracias a las cuales los acontecimientos del mundo, el propio mundo como acontecer, se traduce a imágenes de movilidad escénica. Si la *sphaira*, como figura total, impulsa la inmovilización filosófica de lo existente, circunscribiéndola en un único contorno sublime, la inscripción de las constelaciones en ella mantiene vivo el recuerdo de los protodramas de la vida en secuencias prototípicas de acontecimientos. Con palabras conmovidas, Aby Warburg ha celebrado el globo celeste, cubierto de constelaciones, como el auténtico manifiesto del genio griego: como la síntesis humana de matemática y poesía<sup>20</sup>.

Pero también, en un segundo sentido, considerándola más detenidamente, esta escultura puede reconocerse como una produc-

\* De las constelaciones, Crátera corresponde en castellano a Copa, y Barco o Argo, a Vela. (N. del T.)

ción tardía y, por decirlo así, moderna. Pues ese atlante ha sido trasladado de la época de los titanes a la época de los atletas; su fecha interior no es el tiempo de la titanomaquia, en el que antiquísimos y elementales dioses de fuerza pelean con dioses de forma y de virtud más jóvenes por el predominio en el universo; tampoco está ya al margen de la ecúmene, en aquellas columnas de Hércules tras las cuales los primeros griegos hacían acabar el orbe mediterráneo. Su lugar está en medio de un *stádion* o, mejor aún, en un anfiteatro romano, donde luchadores profesionales y deportistas violentos, como bárbaros de segundo orden, acostumbraban a exhibir sus suntuosos cuerpos en ejercicios de fuerza espectaculares y sangrientos. Esto lo apoyan las citadas propuestas de datación de historiadores del arte e historiadores de las ideas, que consideran la obra un trabajo romano del tiempo de Augusto. Si se diera valor a la situación del punto vernal en el globo, el equinoccio de primavera, como testimonio del momento de producción de la estatua, habría que presuponer en ella una escultura original próxima al año 300 a. C.; el hallazgo romano sería una réplica que habría tomado prestado de un modelo griego una posición superada de las estrellas; esto ofrecería nuevamente un indicio de la circunstancia de que el globo habría perdido entre los romanos su posible función científica y sólo se utilizaría como botín cultural y objeto de exhibición imperial.

De hecho, en el caso del *Atlas Farnesio* todo habla en favor de que no fue utilizado por sus propietarios romanos como instrumento de ilustración astronómica. Su disposición atestigua más bien que se percibía como símbolo de un nuevo existencialismo del poder. El musculoso titán se inclina bajo su carga como si no sólo tuviera que soportar la bóveda del cielo, sino rendir homenaje también a un ultramundo de nuevos señores<sup>21</sup>. Un atlante, en efecto, que ha de soportar el cielo de los matemáticos, por lo que se refiere a la historia de la imagen del mundo, y que pertenece a la cercanía de un emperador, ya que éste había de hacer del orbe su preocupación personal. No es casualidad que tales figuras aparezcan en Roma precisamente en el momento en el que los romanos ensayan su nuevo papel imperial. Sostener físicamente el cielo no significa moralmente otra cosa que administrar el edificio del mundo: una idea

que ya Augusto había considerado plausible. Queda por considerar que desde la época helenística «cosmos» no es sólo el título que se da al universo como totalidad bien ordenada; con la expresión «cosmos» también se refiere uno ahora al universo humano o ecúmene: la cosmópolis, en tanto la ecúmene ha entrado en la perspectiva panorámica de un interés imperial o de una curiosidad antropológica. Con ello, la importancia del papel de Atlas se desplaza desde un servicio mítico forzado a una función política de salvación. Quizá asocia Horacio el Atlas con el papel de Augusto cuando elogia al emperador en su epístola: «Que tú solo mantienes tantos y tan grandes trabajos»<sup>22</sup>.

Por lo que respecta al Atlas arcaico, se parecía de hecho a un maldito; su destino corría parejo al de su titánico hermano Prometeo, que, encadenado a la pared de roca y torturado por buitres comedores de hígado, pudo ser llamado con razón «el dios aborrecido por Dios»; él pertenece al grupo de los eternos sufridores en la mitología griega: Tántalo, Sísifo, Filoctetes, encadenados irremisiblemente a su agotamiento doloroso. En la escultura romana apenas puede percibirse algo de esta temprana concepción trágica del Atlas. El *Atlas Farnesio* parece un atleta nacional que ha entrado en el circo entre los gritos de júbilo de la galería, no muy diferente a un gladiador o a un Hércules reluciente de aceite, que rompe con su fuerza muscular las pesadas cadenas de hierro que rodean su pecho. Cuando levanta con gran esfuerzo el globo del cielo, lo hace con la rutina de los viejos luchadores de circo, cuyo poder es sufrir. Este fortachón acomete su tarea como siguiendo un poderoso patrón que mantiene a una falange de gladiadores; él ha olfateado aire imperial y sabe algo del dolor heroico rodeado de gritos de júbilo en los anfiteatros. Su rostro cegado por el esfuerzo escucha las ovaciones como si le invadiera una visión reconfortante: ¡Aplaudid, ciudadanos de Roma, pues el Titán, el hijo de Jápeto, lucha con el elemento!

El sufrido portador del cielo parece al tanto de su papel en el teatro de fuerza cósmico-político. Su cuerpo, especializado plenamente en el esfuerzo, testimonia una cultura que no discute de otra cosa, en definitiva, que sobre la obligación de ser fuerte en un mun-

do en el que no hay alivio para los poderosos ni indulgencia para los débiles. Hemos de imaginarnos la mirada del joven Octaviano, después Augusto, reposando sobre esa figura para hacernos una idea de a qué monólogos pudo haber dado lugar esa estatua. Nada habla en contra de suponer que, más tarde, también los emperadores-filósofos de un siglo sacudido por las crisis como fue el siglo II, Antonino Pío y su hijo adoptivo Marco Aurelio, se hayan parado ante esa representación estatuaria del dolor de señores y esclavos y hayan meditado en su presencia la *conditio humana*. También puede considerarse como cierto que Adriano, cuando hizo construir la cúpula del Panteón, quisiera reproducir en grande la esfera que hay sobre las espaldas del Atlas, sólo que esta vez sin portador mítico, directamente sobre el suelo omnipotente de Roma. La desnudez del luchador de la esfera representará pronto la de los emperadores divinizados; el atletismo cultural de la figura articula una filosofía del servicio y de la existencia que tomó carta de ciudadanía en la corte de los césares. Su patética genuflexión y su resistencia estoica bajo la eterna carga reflejan la prohibición de cansancio que se ha declarado sobre la vida del emperador. Como una faceta sacada de un espejo de emperador, el portador del universo pone de manifiesto el carácter de carga de la vida eminente que los dioses han colocado en el centro del imperio.

Pero hay que referirse a otra tercera relativa modernidad de la figura del *Atlas Farnesio*, que es la que decide sobre su sentido. Con razón se ha llamado a esta figura un gigante desmitologizado o humanizado<sup>23</sup>; también podría calificársele como un atleta internacional intelectualizado, ya que no sólo se aproxima a la imagen del luchador desnudo, sino a la vez a la del filósofo. Si se toma en serio la propuesta de datar la escultura en la época tardohelenística o augusta, la conformación del pelo y de la barba adquiere significado para su clasificación en el espectro de tipos de la masculinidad romana. Sea lo que sea lo que los restauradores hayan reparado y lo que hayan añadido por su propia cuenta, por su barba, auténtica según todas las probabilidades, este sostenedor del mundo reivindica su pertenencia al campo intelectual de su tiempo. Desde que, a causa de la hegemonía macedónica, a partir del siglo III se impuso la

costumbre del afeitado en toda Grecia, y después también en Roma, el hecho de llevar barba, que al principio seguramente sólo fue indicio de un ánimo conservador, o quizá incluso antimacedónico, se había convertido en una característica distintiva del gremio filosófico. La obligación de los filósofos de llevar barba llegó tan lejos que en Atenas, en el tiempo de Marco Aurelio, se dudó en conceder una cátedra, fundada por el propio emperador, a un peripatético con las mejores referencias académicas porque al candidato sólo le crecía una barba muy rala; se consideró tan serio el caso que se hubo de recabar en Roma la decisión personal del emperador<sup>24</sup>. Por lo que respecta al *Atlas Farnesio*, habría cumplido sin esfuerzo el presupuesto crítico para el acceso a la docencia, dado que su abundancia de barba habría proporcionado un testimonio incontrovertible de su condición de filósofo. También el sobretodo, que cae de lado, cuya presencia en un arcaico titán resulta tan inexplicable como lo sería en el caso de un atleta profesional desnudo, testifica la pertenencia de esta figura al sector intelectual.

Si se tienen en cuenta los atributos filosóficos, difíciles de malinterpretar, de barba y sobretodo, la carga que ha de soportar el titán aparece a una luz diferente. Pues este portador del mundo, concebido como atleta filosofante, no se las tiene que ver en verdad con un peso material, sino con una idea cuya pesantez no es física. En tanto que portador de la esfera matemática, el atlante se inclina como bajo el peso de un oscuro teorema. Lo que el observador de la estatua tiene ante los ojos es nada menos que una charada lógica, cuyo texto se vuelve legible sólo después de descifrar los signos: el peso más grande sólo puede ser soportado por el pensamiento más grande. *Per analogiam*, la maciza corporeidad del Atlas nos proporciona una idea plástica del esfuerzo de ese soportar; pues en esa imagen representativa del todo del cosmos ya hace mucho que no hay un cuerpo macizo de nombre «cielo», que hubiera que levantar sólo con fuerza física. El auténtico cielo es el que hay que mantener mediante comprensivas reflexiones. Su portador o su pedestal\* es el

\* El autor entrecomilla la palabra *Gestell* (bastidor, armazón, pedestal, etc.), me imagino que para aludir a ese famoso concepto de Heidegger, oscuro y polisémico,

pensar mismo. El *lógos*, desde que aprehende lo que nos comprende, se ha convertido en el cómplice, sí, en el auténtico *fundamentum* de lo envolvente. Lo *períechon* es el espíritu, cuya levedad hace flotar la pesantez del todo.

Por eso, el filósofo como atlante sabe del esfuerzo que afrontan los que buscan altas prestaciones corporales en el circo. Es cierto que los atletas y los filósofos tienen en común un concepto positivo de ese esfuerzo que en las grandes culturas constituye al hombre, y ambos celebran el *pónos*, el ejercicio fatigoso y difícil que constituye la seriedad de la vida y al propio ser humano como tal. Pero cuando el atleta se mantiene firme por ponofilia, por amor al esfuerzo, el filósofo va más allá, hasta el amor intelectual a lo más pesado, que es el todo. Así, con su acto de fuerza en relación con la esfera, el *Atlas Farnesio* eleva a imagen la doctrina fundamental de la ascesis filosófica antigua: filósofo es quien, como atleta de la totalidad, carga con el peso del mundo. La esencia de la filosofía como forma de vida es filoponía, amistad con la totalidad de las cosas sublimes y pesadas. El amor a la sabiduría y el amor al peso de lo Uno, de la totalidad, vienen a ser lo mismo<sup>25</sup>.

Para soportar el gran peso hay que arrojar fuera los pequeños. El todo se pone al hombro solamente de aquel que se ejercita hasta convertirse en un atleta de la imparcialidad. Pues quien se aferra a los asuntos pequeños y medianos no tiene las manos libres para los grandes. Es sintomático que el emperador Marco Aurelio, él mismo un auténtico filósofo, considerara apropiado anotar en una de las primeras frases de sus *Soliloquios* o *Meditaciones* (I, 5):

De mi preceptor aprendí a no tomar partido en los juegos del circo ni por los verdes ni por los azules, en las luchas de gladiadores ni por los parularios ni escutarios, pero sí a soportar las fatigas, contentarme con poco, colaborar yo mismo en el trabajo, no inmiscuirme en los asuntos de otros y resultar inaccesible a las habladurías.

como casi todos los suyos, que algunos traducen por «estructura de emplazamiento», otros por «engranaje», etc. (*N. del T.*)



Henri Testelin, *Luis XIV con Colbert y miembros de la Real Academia de las Ciencias en la sala de mapas de Versalles*, 1667. Tapiz de Gobelinos, Versalles.

La recompensa de tal abstinencia es la capacidad creciente del filósofo de contemplar la esfera omniabarcante, que es imposible que pueda mostrarse en la percepción vulgar, perdida entre las cosas que hay en derredor. Sólo una mirada sobria y uniforme hacia todos lados puede hacer perceptible la esfera-unidad realísima entre los testigos abstinentes. Su expresión más adecuada es la que depuró la imagen perfecta del cielo matemático: esa redondez universal que no ve ojo empírico alguno.

Pero si en el caso del cielo soportado por el atlante de lo que se trata en verdad es de la esfera de los filósofos, entonces la contemplabilidad sensible de esa esfera sublime sólo tiene una dimensión precaria. Es cierto que la estatua ofrece una visibilidad sin problemas de la esfera, pero a la reflexión se muestra que el dato de la esfera en la visión sensible sólo puede ser engañoso. Lo que lleva el atlante sobre las espaldas es un signo del cielo, cuyo equivalente real —en caso de que existiera real-físicamente— nunca conseguirá ver ningún observador humano desde su emplazamiento mortal. Pues ¿quién tendrías que ser para contemplar la envoltura esférica celeste como un objeto situado enfrente?

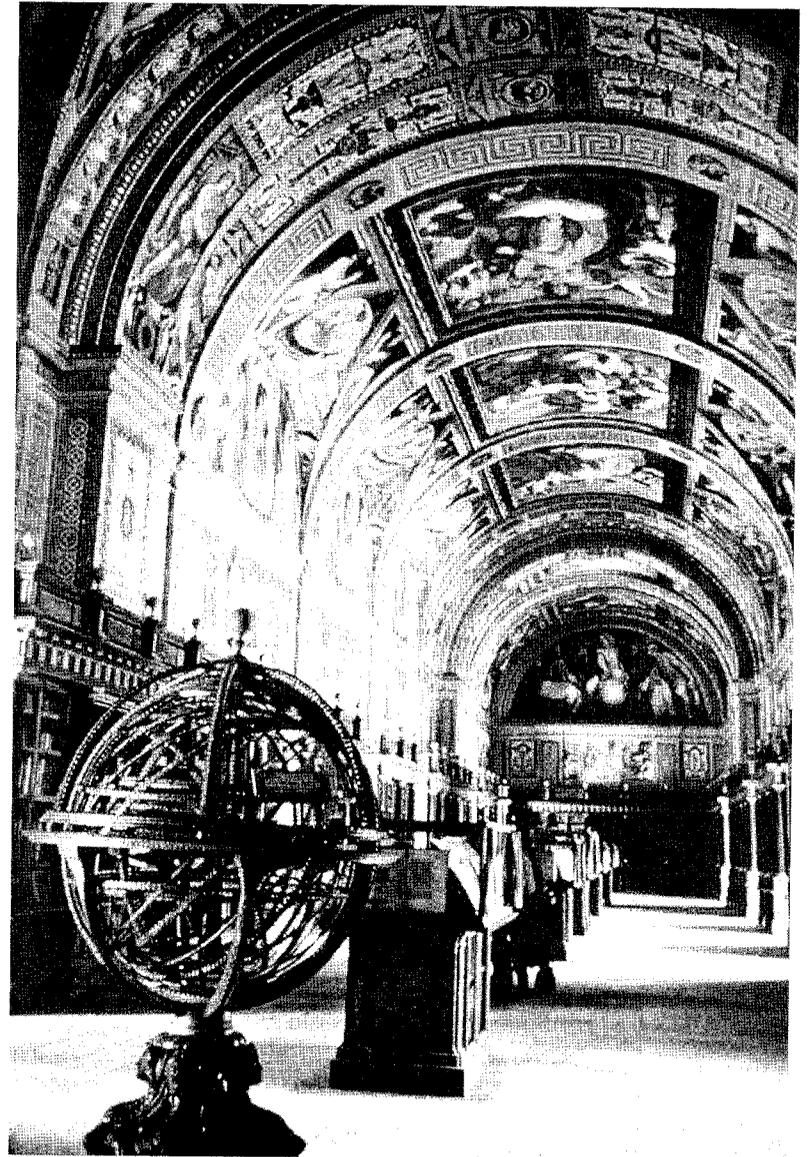
Pero sobre todo: ¿Dónde habrías de estar para contemplar la totalidad del ser como si se tratara de una bóveda vista por fuera?

## II. Instante parmenídeo

*El mundo es redondo en torno al existente redondo.*

Gaston Bachelard, *Poética del espacio*

La peculiaridad del problema planteado por la figura del globo celeste farnésico y de sus variantes posteriores es tan difícil de entender desde un punto de vista moderno que parece justificado volver a clarificar su inherente problemática desde una perspectiva diferente. En primer lugar, hay que reparar en que nuestra comprensión actual de lo que son y significan los globos está, mientras tanto, predeterminada exclusivamente por el modelo del globo terráqueo. Nuestra concepción del objeto globo se define casi sin ex-



Biblioteca de El Escorial, esfera armilar.

cepción por intereses geográficos, geopolíticos, geoeconómicos y climatológicos actuales. Para grandes globos que no sean ni representen la tierra ya no puede encontrarse un papel relevante, que pueda asignárseles, en la economía moderna de ideas y signos.

Esa concentración en el globo terráqueo es un fenómeno muy joven, que apenas cuenta con más de ciento cincuenta años; y ello es debido a la circunstancia de que, desde su aparición masiva en torno al año 1500 hasta los años treinta del siglo XIX, los globos casi siempre se construyeron y dispusieron a pares. Iniciaron su marcha triunfal como una yunta inseparable de globos terrestres y celestes. Sólo juntos cumplían ambos globos su misión cosmográfica, y sólo unidos simbolizaban en los vestíbulos y salas de lectura de las grandes bibliotecas europeas entre Madrid y Moscú el universo del saber y el saber del universo. Se colocaran donde fuera los globos gemelos ante los ojos de las capas sociales cultas, juntos remitían a la obligación privilegiada de los poderosos de prestar atención hacia todos lados. Sólo el globo terrestre y el celeste juntos podían representar el todo del mundo terreno y supraterráneo. Como esferas dobles inseparables representaban la totalidad cósmica y la subtotalidad telúrica. Constituían el signo doble de la interpretación del mundo en la era de la metafísica moderna —o, por hablar con Heidegger, en la época de la imagen del mundo—; con ello, en la igualdad formal de derechos de ambos globos ya se manifestaba más que claramente la revalorización revolucionaria de la tierra.

Con esto desmentimos el mito lanzado por Freud del llamado agravio cosmológico al «narcisismo» humano: en verdad, como hemos de mostrar más tarde<sup>26</sup>, el giro copernicano de la cosmología actual estimulantemente en general —vistas las cosas en conjunto— sobre la autoconciencia de los europeos, de modo que no se puede hablar en serio de un agravio persistente producido por la descentralización astronómica. El copernicanismo emancipó a la tierra convirtiéndola en una estrella entre las demás estrellas; incluso, como ha mostrado Blumenberg, la elevó a la categoría de la única estrella que merece ese nombre, dado que ahora destaca como el cuerpo celeste transcendental que sobrepuja en brillo a todos los demás en tanto condición de posibilidad de observación del resto de los cuerpos celestes.



Globos celeste y terrestre en el tejado de la antigua biblioteca de la corte imperial de Viena, ca. 1726; diámetro aproximado: 400 cm.

El hecho de que los globos terrestre y celeste se coloquen regularmente uno con otro, y uno junto a otro, es el emblema de esa situación poscopernicana: la tierra sola vale tanto como el resto entero del cielo.

Sin embargo, después de 1830 se abandonó casi por completo la fabricación de globos en parejas; el globo terráqueo emprendió su marcha triunfal como único representante del principio de las grandes representaciones de esferas. Los globos celestes se convierten en curiosidades y caen progresivamente en el olvido. En vistas de esta cesura, resulta imposible para los historiadores de las ideas reprimir la del final de la metafísica clásica, puesto que, si se puede describir el globo celeste como el cuasi-medio-de-masas de la metafísica, la progresiva desaparición de ese medio cosmográfico coincide significativamente con el cumplimiento de la tradición metafísica antiguo-europea en el sistema hegeliano. En tanto el universo se analiza y disuelve en un saber sereno, el cielo —como último baluarte de un cosmos objetivo— pierde también su representante ingenuo, el globo uranio.

Bajo esta constelación de cosas, el globo terráqueo, solo, se convirtió en el signo masivo de reconocimiento de la orientación joven-



Fábrica de globos terráqueos en París, 1954.

hegeliana y pragmatista del pensar. Él representa en la imagen de la tierra la base irreductible de todo asunto humano. A quien hable de la tierra en el futuro le será lícito pensar que se está refiriendo al suelo de todos los suelos. Y, en realidad, ¿no se había propuesto el siglo XIX como tarea epocal suya traer el concepto desde las alturas de un cielo ficticio de ideas a la tierra real recuperada? ¿No se había convertido «inmanencia» en la palabra rectora del pensamiento filosófico avanzado? ¿No se había convertido la apertura a las cosas

mismas, el descenso de las falsas alturas a los fundamentos auténticos, en la figura capital, lógica y cinética, de toda «crítica»? El arcaico ejercicio de mirar a lo alto de un cielo metafórico y metafísico perdió su plausibilidad cuando se decidió reconquistar el suelo de los hechos humanos, es decir, de la praxis específica.

La era incipiente de la técnica acumulativa y de la antropología segura de sí misma ya no quiere saber más de trascendencias ni de globos celestes. Con la destrucción astronómica, óptica y filosófica del cielo, también sus representaciones fueron condenadas a la falta de objetividad. En el futuro, la palabra «cielo» ya no habría de significar otra cosa que un efecto óptico, que se produce con ocasión de la percepción del espacio cósmico en el medio de una atmósfera de planetas. Ese cielo llegó a revelarse metafísicamente vacío y antropológicamente indiferente. De repente, el hombre fue el ser que no tiene nada que buscar arriba, pero sí mucho —sí mismo— que perder. Consecuentemente, el cielo ya no representaba una tarea metafísica ni globográfica, en todo caso sí una aeronáutica.

Por eso, las riquezas de la esencia humana no debían dilapidarse por más tiempo en alturas quiméricas. Con la alfabetización general, las constelaciones cayeron en el olvido; la pictografía del cielo ya no encontraba lectores, y sólo en subculturas astrologizantes Cáncer, Virgo, Sagitario y demás pudieron sobrevivir, aunque penosamente. En su artístico bastidor de madera o de metal, el solitario globo terráqueo se convirtió en el significante de la posición posmetafísica en la que se encuentra el hombre, como ser de superficie terrícola, sobre el globo que le sostiene en el espacio cósmico, condenado al autoabrigo en un espacio sin cubierta.

Con esta remisión a la crisis del cielo en la historia moderna de las ideas se pone de relevancia con mayor nitidez lo que hay de extraño y de difícilmente comprensible para los modernos en el globo más viejo. Pues lo que el *Atlas Farnesio* lleva sobre las espaldas es precisamente el *otro* globo, el que ya no comprendemos sin más como herederos y partícipes que somos del mundo moderno: aquel globo del cielo que elevó a representación el universo en su totalidad y que puso ante los ojos de sus contempladores la *imago mundi*

en toda su sublime e irresistible redondez. A pesar de su presencia sensible, aparentemente sencilla, ese cuerpo marmóreo, guarnecido de constelaciones, quedó como una conformación, real y virtual a la vez, llena de connotaciones abismales. Representaba una imagen en el sentido pretenciosamente filosófico de la palabra: una imagen dada de lo no-dado. Si es lícito, con Marx, atribuir alguna vez a un medio construido por el hombre «caprichos metafísicos», junto con el dinero, ninguno mejor para la ocasión que el globo celeste antiguo-europeo. En él se cumple eso de que no puede haber ontología válida que no necesite de una onto-grafía complementaria<sup>27</sup>.

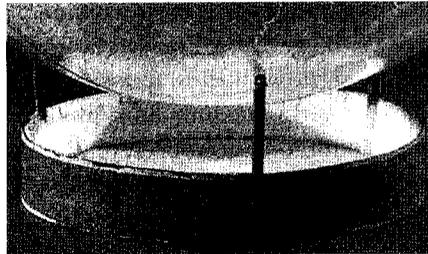
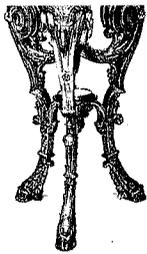
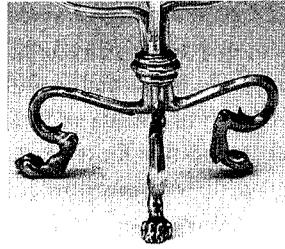
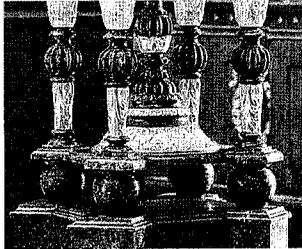
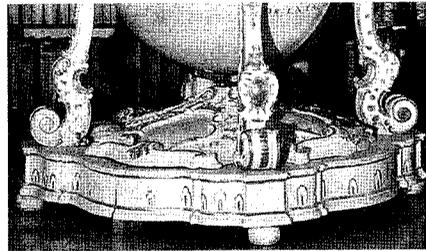
Con ello, como hemos explicado, la *sphaira* griega no es otra cosa que la imagen o el significante de la totalidad cósmica. Quien ve la imagen de la esfera ve la esfera misma. Sólo que aquí se plantea inmediatamente la pregunta de quién puede considerar que ve la totalidad real del cielo. Su representación en imagen apela a una potencia visual que no tiene su asiento en ojos humanos, porque los pares de ojos del ser humano, aunque se salieran de sus órbitas, jamás podrían encontrar enfrente un cielo exterior y objetivo. La percepción humana sólo puede reunir impresiones de circunstancias que se producen bajo la bóveda del cielo, pero nunca puede ver el cielo desde fuera. De modo que el globo celeste se manifiesta como una figura hiperbólica que sólo acredita una visión sobrehumana.

Hay que expresarlo tan excéntricamente como lo exige el asunto: lo que muestra el cielo farnésico es la cosmovisión de Dios. Pues, suponiendo que fuera correcta la representación metafísica de Dios como una inteligencia omniobservante, excéntrica, en suspenso sobre las formas finitas, ver el cielo desde fuera, tal como lo representa el globo del atlante, sería un privilegio divino. Al bajar los ojos a lo corporal-finito, una inteligencia así sería capaz, en efecto, de ver cómo se abre bajo sí o ante sí el todo cósmico. Si tuviera ante los ojos un acceso imperturbable al cosmos y pudiera encontrar placer en la contemplación de la única figura digna de ella, la potencia visual hiperurania divina habría de mirar simplemente al universo como tal, prescindiendo constantemente de eventuales detalles escabrosos. Aunque ¿de dónde habrían de provenir éstos, dado que el *uranós* es un cielo sin la posibilidad de una nube siquiera?

Con la vista ante sí de la *sphaira* realmente existente el observador trascendental estaría frente a su verdadero domo. Delante de la sublime cúpula del universo el narcisismo de Dios estaría como en casa: pues el observador absolutamente noético podría reconocer, con la más íntima satisfacción, su propia esencia en la más espiritual de todas las formas, en el espléndidamente corporeizado *hén kai pán*.

Los antiguos constructores de esferas y escultores de globos ponían en el mundo, con ello, nada menos que un medio eficiente de imitar a Dios con los medios de la geometría y de las artes gráficas. Al hacerlo, el arte egipcio de la medición de la tierra se transforma en el griego de la medición del cielo, sí, en el de la medición divina. Cuando en el futuro se hable de geometría ello significará propiamente uranometría, teometría. Dado que sólo el Dios de los filósofos goza de una cosmovisión que merezca tal nombre, es decir, de una representación comprehensiva y completa de lo existente, el hombre, mediante la producción de una imagen del cosmos construida geoméricamente, puede participar, por precariamente que sea, en esa visión de Dios. Por eso la imagen suprema, la *sphaira*, es más que un signo arbitrario que signifique el mundo. No sólo es apropiada en sentido máximo al original: atrae, además, al observador, introduciéndolo en lo representado. Dado que, en tanto informa y envuelve al observador, comienza a *vivir* en él como idea efectiva, la esfera se manifiesta como el auténtico icono dinámico de lo existente. Lleva al ojo humano a una posición excéntrica que parece que sólo podría corresponder a un Dios separado<sup>28</sup>; diviniza, en consecuencia, al intelecto humano que ha comprendido las reglas de la producción de la esfera. Así, dado que según su dinámica interna introduce y finaliza el tránsito de la intuición sensible a la representación intelectual, la *sphaira* puede designarse como la figura metafísica de pensamiento *par excellence*.

Con ello queda expresado lo inmenso y colosal de la esfera sobre los hombros del *Atlas Farnesio*: en ese globo del cielo vemos con los ojos el secreto de la metafísica occidental. Aunque ese Atlas no fuera el ejemplar<sup>29</sup> más antiguo y prácticamente el único conservado de su género, constituiría, en cualquier caso, el objeto más dig-



Soportar, coger, sostener, estar-a-la-base.  
Sobre el todo y su pedestal.

no y excesivo de meditación filosófica: pues como representación de lo irrepresentable proporciona su forma definitiva de validez al pensar que desde lo dado sensiblemente quiere elevarse a visiones comprensivas. Es lo sublime mismo, conformado como forma y comprendido como comprensor.

Y sin embargo este globo encierra una monumental ambigüedad; pues, en cuanto salió a la luz la figura de la esfera como concepto mental, hubo de decidirse si el espíritu humano se siente in-

cluido dentro de ella misma o se sitúa fuera de ella. Con la seductora configuración del todo en una esfera única se manifiesta el límite y peligro de la representación metafísica. La visión de la *sphaira* como *imago* de la totalidad seduce al vidente para que aparte la mirada o prescinda, en principio o para siempre, de su auténtico lugar en lo existente y se introduzca en una vida ficticia de espectador más allá del mundo. Por ello, al filosofar le es inherente desde el comienzo una especie de vértigo y engaño divino. Lo que Heidegger llamará el olvido del ser comienza ya con las instrucciones antiguas para una visión bienaventurada del globo desde fuera. Como figura suprema del pensar representativo, la *sphaira* induce a los mortales al juego de una observación-desde-fuera, en principio jovial, después feudal o subyugante, que acabará un día en los sueños instrumentalizadores politécnicos y en el dominio violento del saber sobre la vida cósmicamente planteada en su totalidad. Representar feudal, subyugante o instrumentalizadamente significa concebir el todo como algo que está situado ahí delante y colocarse uno mismo, a salvo, enfrente. ¿Habría sido ya, pues, la globalización metafísica de lo existente la invitación al olvido del ser y la primera traición al lugar existencial del ser humano?

Por lo que respecta a la estatua farnésica, las cosas todavía no se han desarrollado tanto como para ser oportunas advertencias de teorías críticas modernas frente a la lógica señorial o feudal y frente al entumecimiento que conlleva la cosificación. La representación sinóptica sigue siendo, en principio, un privilegio exclusivo del observador que está *ante* la estatua. Bajo el peso, en su ceguera forzada, brutalmente excluido del todo que soporta, el Atlas mismo está ahí, por decirlo así, carente de cualquier imagen de mundo. Si nos remitimos a su gesto flexionado, él no tiene aún acceso alguno a la levedad de la teoría, ni concepto auténtico del objeto que carga. Unido a su bola sólo por la percepción de su enorme peso, apenas sabe de ella lo que pueden entender sus espaldas agobiadas. Tiene del mundo el preconcepto que le transmite su peso. Sólo el prejuicio del carácter de peso le pone en comunicación con la totalidad de lo existente: filosofa, por decirlo así, con los músculos ten-



*Atlas Farnesio, detalle.*

sos, doblada la cerviz y encogida el alma. Es el peso del mundo que le ilumina, a él, el extraño filósofo; la carga le procura acceso a una oscura verdad sobre el todo. Este Atlas no puede todavía aparecer como un señor de manos libres, sin apoyo, y menos aún como técnico o experimentador en sentido moderno, ya que, debido a su constante encorvadura bajo el peso incompatible, no ha llegado aún al principio de descarga, alivio o distensión.

Desde esta perspectiva resulta inherente a esta forma atlántica, aunque se la viera como una efigie relativamente moderna, un halo de profundidad preteórica: se la puede entender, por su substancia mitológica, como un guiño proveniente de espacios presocráticos, en los que la sabiduría todavía no había caído bajo el dictado de la cultura científica. Además, este Atlas es de naturaleza completamente apragmática, puesto que su acción, soportar el cielo, significa lo contrario del «poner la mano» técnico, instrumental, en cosas transformables o producibles. Como embelesado, persiste en una meditación muscular eterna. Semejante a un héroe prehomérico, es un sufridor del destino, no un superador de circunstancias; la solución de nudos problemáticos no es lo suyo. En todo caso, también

tiene a mano el mundo, al menos donde sus manos tocan la cubierta esférica, aunque este tener-a-mano no goce del apoyo del ojo enterado de la situación o incluso del ojo teórico: no está, por tanto, en el camino de la técnica. Pues para volverse técnico necesitaría descargarse mediante la representación y el experimento, y precisamente esto es aún inalcanzable para el atlante.



Rafael, *La escuela de Atenas*, 1510, grupo de cosmólogos, detalle.

Si el Atlas pudiera un día –y eso queda cercano como impulso de necesidad– traspasar<sup>30</sup> la bola a otro portador o colocarla sobre un pedestal, esas mismas manos titánicas, libres ya, serían apropiadas también para manipular y deformar el todo que ahora sí está a-la-mano. Comprendemos inmediatamente que, con ello, entraría en

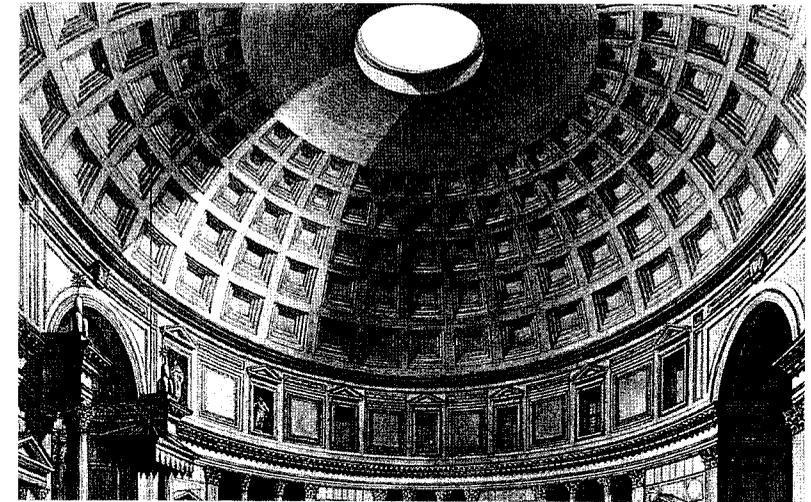
juego el concepto heideggeriano de técnica como praxis titanoide de representación, producción y deformación. Pues la técnica será exactamente lo que domine cuando el portador del mundo deje su carga-imagen y conquiste, manipulándolo y transformándolo, el mundo representado y descargado (Heidegger diría: cuando lo que está-a-la-base se interprete como sujeto y el sujeto como lo que domina-por-encima).

Hay al menos un gran testimonio del pensamiento griego temprano que prueba que la elección entre pena-de-esclavos sin teoría y teoría-de-señores sin pena no representa una alternativa completa con respecto a la pregunta por la relación entre ser y pensar.

En los fragmentos que nos han llegado de la obra de Parménides se manifiesta una cultura teórica para la cual la esencia de la esfera no se revela precisamente en una visión externa irreflexiva ni, sobre todo, en la posición servil titánica.

Para Parménides la teoría de la esfera no significa otra cosa que visión panorámica libre en el interior de un existente abierto, que informa sobre sí desde sí mismo. Por eso para él nunca se plantea siquiera la idea de un emplazamiento exterior. Cuando él, en un momento decisivo de su poema, anuncia la doctrina, tan famosa como oscura, de que el pensar y el ser *-noeîn y eînai-* son idénticos, con esa sentencia da el salto de tigre del pensamiento al centro abierto del mundo. Desde ninguna otra parte más que desde dentro, inmanentemente, permaneciendo dentro, la esfera del ser se deja captar en pensamientos, mirándola: y no en un recorrido circular progresivo, rumiando las opiniones acostumbradas en torno a las cosas o rastreando los detalles cambiantes que uno encuentra en derredor, sino sólo por una mirada súbita a lo no-dividido, «íntegro», continuo, redondo, uno. Parménides revela, así, el espacio de los filósofos como el de la inmensidad iluminada.

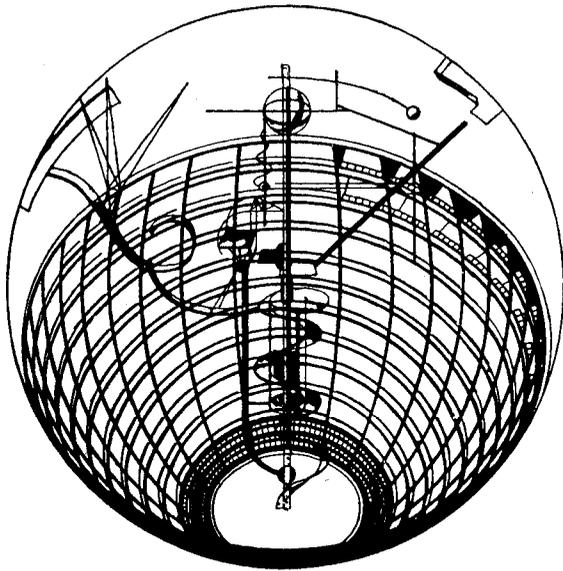
De golpe el ámbito entero de lo circundante se vuelve claro, lo paulatino no es filosófico. El todo resplandece súbitamente a la luz de los proyectores de una visión panorámica simultánea que explora el entorno en un abrir y cerrar de ojos. Precisamente con ello la esfera absoluta se ofrece ya, también, desde dentro, irremisible-



Giovanni Battista Piranesi,  
cúpula del Panteón.

mente y para siempre, a la inteligencia que mira en derredor. Esta vista sincrónica, panóptica, al interior del uno-todo, que vibra en sí mismo como una vasija-esfera iluminada, es la que reclama la diosa como la única visión verdadera. Es imposible que se trate de una vista a distancia y exteriorizante de un todo situado ahí enfrente; designa, más bien, un valor-límite extático de la concepción natural del mundo surgida de la situación fundamental característica del ser-en-el-mundo.

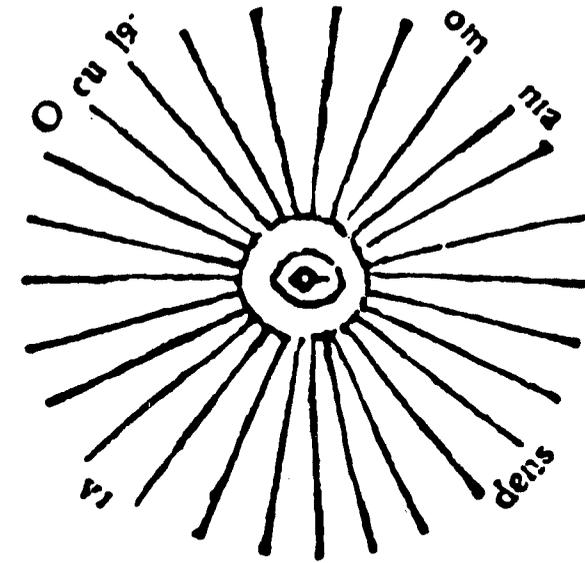
La gran visión intuitiva en lo uno, abierto, todo-en-derredor, no la intentan prácticamente nunca los mortales corrientes porque están apegados siempre a lo circunstancialmente actual y a lo que se encuentra más cerca, y dentro de la esfera son ciegos a ella. Enredados en cosas que hacer, historias y opiniones, se pierden esa situación excepcional de apertura teórica que significa la visión panóptica en el interior del ser desencubierto. Con ello, no «realizan» su situación en el mismo, el imperturbablemente uniforme, y se pierden en opiniones dispersas sobre esto y aquello. Incapaces de



Andreas Weininger, proyecto para un teatro esférico, 1925-1926.

recogerse en la presencia de espíritu, requerida en vistas a una súbita visión panorámica del claro, del todo inmóvil, los mortales no consiguen llegar al emplazamiento que la diosa señala por primera vez a su favorito, el filósofo, como el auténtico y salvífico.

En la escuela de visión de la mirada panóptica filosófica, o de la percepción omniabarcante, siente y comprende el pensador lo que significa «saber» todo: ver todo lo visible, reconocer todo lo envolvente aprehendido en el anillo del ser, y todo esto para siempre, y siempre en la misma luz del percibir, del percatarse, si percibir y percatarse han de significar aquí que todo lo que es sólo puede ser efectivamente nombrado de un mismo e idéntico modo, diciendo de ello simplemente: «que es»<sup>31</sup>. No otra cosa significa la medición, hecha de un solo envite, de la esfera del ser en la meditación originaria que permite afirmar de todo lo que es la característica común «ente», *eón*. A lo ente en su totalidad se lo determina soberanamente como «aper-



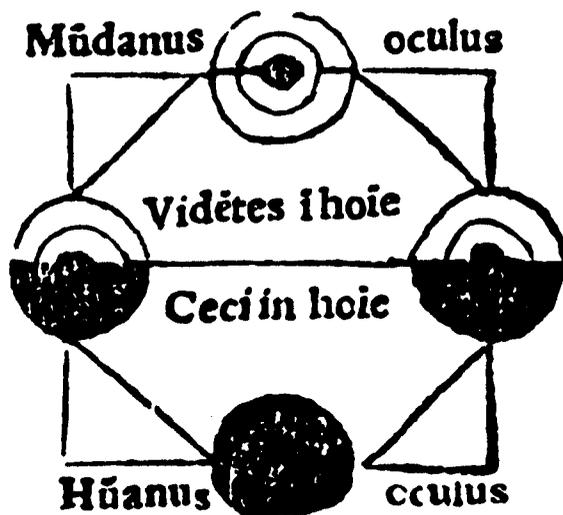
*Oculus omnia videns*, ilustración en Carolus Bovillus, *Liber de sapiente*, 1510.

tura para la visión panorámica espiritual en ese mismo ente». Por eso ser significa aquí tanto como pender en el claro homogéneo de la esfera, abierta desde dentro por un percatarse panóptico. «Lo mismo es percatarse y ser.»<sup>32</sup>

Ni está dividido [lo ente], pues es todo igual; ni hay más aquí, esto impediría que fuese continuo, ni menos allí, sino que está todo lleno de ente. Por tanto, es todo continuo, pues lo ente toca a lo ente<sup>33</sup>.

...Pero, puesto que su límite es el último, es completo por doquier, semejante a la masa de una esfera bien redonda (*eukýklou sphaíres*), igual en fuerza a partir del centro por todas partes<sup>34</sup>.

También en el caso de esta cuasi-esfera ontológica, que no se concibe con el compás de los matemáticos sino con sentido panóptico para el apelativo «es», común a todo ente –por lo que a su po-



*Humanus oculus,*  
iluminación, media visión y ceguera.

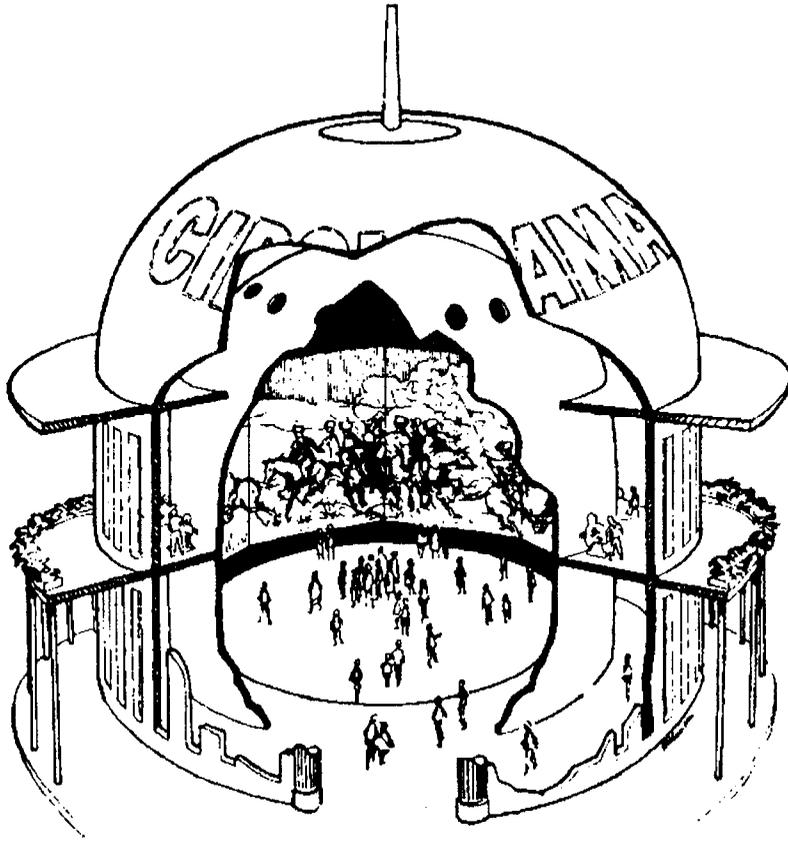
sible ampliación va siempre unido un sentido impropio, aunque ¿cuál propiamente?—, se plantea la cuestión de quién sería capaz de percibirla y dónde habría de colocarse el vidente para «realizarla». Mientras que el globo del cielo, como se ha mostrado, en tanto objeto de representación, sólo sería visible para un observador metafísico o para un usurpador excéntrico que imitara la cosmovisión divina, el globo ontológico de Parménides sólo podría mostrarse a un extático, que, como inteligencia absolutamente contemplativa, mirando enajenadamente alrededor, se colocara dentro del «corazón no-tembloroso de la verdad».

Quien se apropia de la vista exterior del todo del cielo tiene en mientes el prototipo de la objetualidad en general: el universo como superobjeto que no contiene al superobservador. La esfera parmenídea, por el contrario, encarna el prototipo de una figura omninmanente de inclusión, y, dado que sólo está constituida por un predicado: «que es lo que entra dentro de un percatarse panorámi-

co», no tiene la estructura de una cosa, sino la de un hecho o estado de cosas espiritual: la de un panorama abovedado, por decirlo así, animado desde el interior por todas partes, iluminado uniformemente<sup>35</sup>. Si el observador del cielo hubiera de adoptar una posición absolutamente excéntrica, el vidente de la esfera del ser parmenídea habría de centrarse a sí mismo absolutamente, y esto en tal medida que tendría que tomar distancia radicalmente de sus ataduras a las impresiones sensibles y a los dimes y diretes que se producen dentro de la sociedad humana: tendría que estar loco por el centro.

Si la cosmovisión desde fuera conllevó ya un cierto excentricismo o una locura cosmológica, el concentricismo del pensamiento eleático depende de una contralocura: de la capacidad de colocarse en el medio absoluto y allí, en contemplación extática, verse rodeado de plenitud inmóvil, «íntegra». El ojo espacial parmenídeo, en su mirada circular fulminante, capta el uno y único continente de la apertura del ser que da cuenta de sí misma generosamente. Es verdad que en su poema el filósofo no habla abiertamente de que la esfera del ser signifique el Dios verdadero y su clari-videncia, pero toda la tendencia de su ontología hace que ésta apunte a convertir al filósofo en partícipe de la vista panorámica del interior del Uno inmóvil. Sólo a él, al super-loco, le puede ser concedida la intuición privilegiada —desde el punto visual más íntimo— de la concepción del mundo del Dios redondo. Pues ¿quién sino un Dios que desde dentro mira adentro-afuera de su mundo podría satisfacer la condición de captar en su totalidad, en plena anfiscopia, la esfera inmóvil del ser?<sup>36</sup>

Se impone la consideración de si en ambos casos de intuición de la esfera —tanto en el excentricismo metafísico-globalizante como en el concentricismo extático-panorámico— no sólo han aparecido en concurrencia mutua dos estilos diferentes de teología filosófica: uno exoteológico y otro endoteológico, por decirlo así; uno que coloca al Dios y a su inteligencia *enfrente* de la totalidad del ente cósmico, y otro que traslada al Dios inteligente *adentro*, al centro del ser, y le permite la inspección desde dentro en la esfera-todo. Va de suyo que este segundo camino, dado que puede ser orientado a través



Cine panorámico ruso,  
proyecto de los años veinte.

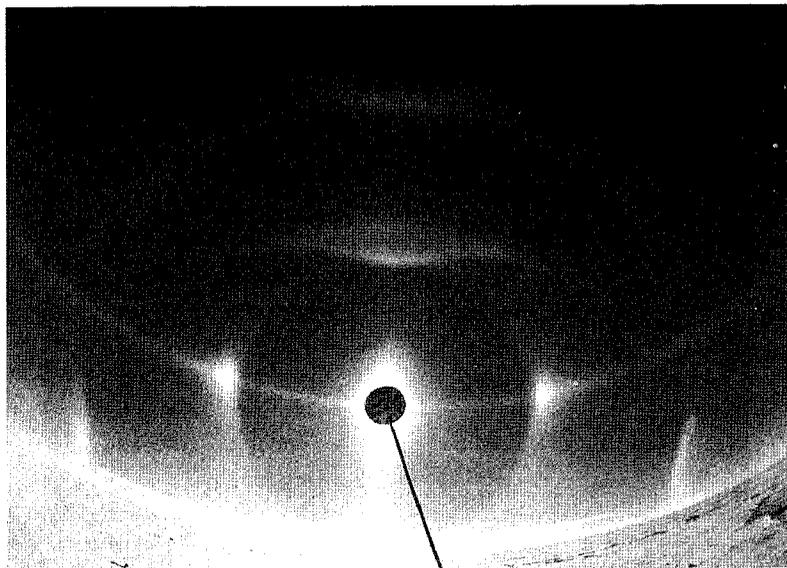
del interior de la autorrelación humana, sigue siendo con mucho el más fértil y enigmático; sólo él es también el que puede liberarse, quizá, de la sospecha moderna frente al pensar «arcaico» de la unidad y totalidad. Sus estribaciones alcanzan hasta la mística tardomedieval y el idealismo alemán, incluso hasta las duras interpretaciones heideggerianas del ser-en-el-mundo, que afirman sobrepasar todas las conveniencias metafísicas tradicionales, pero no pueden ocultar su estructura criptoparmenídea.



Masaki Fujihata, *Impalpability*, 1998.



Mano fetal, fotografía de Lennart Nilsson.



Halo en el Polo Sur, 2 de enero de 1990,  
foto de Walter Tape.

También la ontología de Gilles Deleuze, con su agudizado *pathos* spinozista de inmanencia, permanece aún dentro del *continuum* parmenídeo.

Fuera como fuera quebrado por la intervención de Platón, el impulso eleático trazó al pensamiento posterior la tarea de inspeccionar, desde la posición extático-concéntrica, un ente panorámico organizado como un mundo-entorno lejano-cercano: la suprema filosofía es la anfi-teoría del anfi-cosmos. ¿Cómo habría de conseguirse esto sino por medio de un segundo tipo de locura teológica?

Quizá sea Nietzsche quien haya formulado el comentario más acertado sobre Parménides:

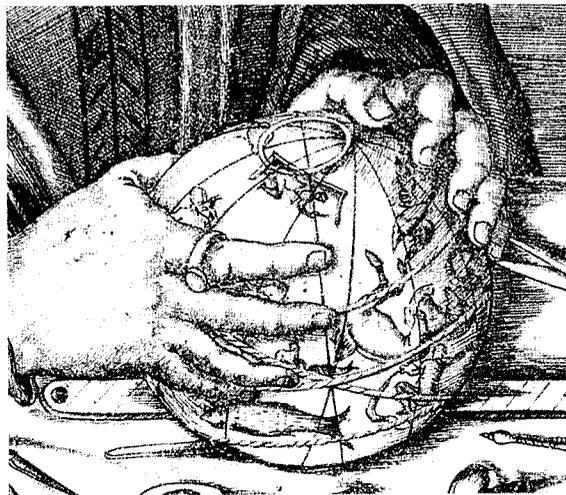
En torno al héroe todo se convierte en tragedia, en torno al semidiós todo en sátira; y en torno a Dios todo se convierte ¿en qué?, ¿en «mundo» quizá? (*Más allá del bien y del mal*, § 150).

### III. Transportar a Dios

Clarificaremos en lo que sigue cómo el fenómeno fundamental del mundo microférico –la evocación recíproca de los dos que están unidos en una relación fuerte– se repite también en la macroesfera, en el universo con forma de esfera. La pareja también tiene que conseguir para sí la esfera absoluta. Ya hemos mostrado, con alusiones a ello, que cuando se piensa desde un único centro dominante se impone la pregunta sobre el papel y el significado de los epicentros. Además: si una esfera máxima finita ha de contener al ente en su totalidad, ¿qué sucede, entonces, con su exterior y su enfrente? ¿Cómo valorar el resto no abarcado por ella y cómo colocarlo (en caso de que exista)?

Y existe: el resto salta a la vista. La figura farnesia del Atlas nos ha puesto ante los ojos sensiblemente la paradoja de la esfera omnicomprendiva. Si el globo celeste ha de representar en verdad el símbolo autoverificador de la inclusividad absoluta, ¿qué sucede entonces con el infortunado Atlas que tan evidentemente no está contenido en aquello que sustenta entre sus manos? ¿Qué sucede con la cualidad de totalidad de un figura omnicomprendiva del todo, fuera de la cual pulula un ser excluido, perdido, proscrito? En su desventura estatuaría el Atlas encarna la pregunta que intranquiliza desde el comienzo a toda metafísica armonística de la esfera: ¿qué peso tienen los puntos excéntricos en un mundo redondo inclusivo, en el que todo poder proviene del centro? ¿Qué han de significar los lugares, que parecen caídos del contorno del todo y se encuentran en un exterior inhóspito e inesencial?

Una mirada a la situación del desdichado atlante, que ha de servir de apoyo al todo, basta para comprender que cualquier mundo finito construido centrísticamente está infestado de una inevitable excentricidad; pues si el todo conforma una esfera ciertamente gigantesca, pero finita, no puede dejar de plantearse la pregunta por un exterior restante. La ingrata posición del cosmóforo indica ya que el todo bien redondo podría ser amenazado por una rebelión de esclavos de las potencias inferiores y exteriores, y que, en cualquier caso, el todo sólo puede subsistir en su euforia geométrica si



Globo celeste en las manos del cosmógrafo Gemma Frisius (1508-1555), detalle de un retrato póstumo, 1557.

consigue, y mientras consiga, mantener en jaque lo excéntrico desde el centro. Precisamente esa relación es la que plasmaron los griegos mediante la dictadura olímpica sobre el viejo dios titánico, transferido abajo y afuera; dictadura que se ejerce con el fin de domesticar el caos por la forma cosmificante.

Puede replicarse que, en su inevitable ingenuidad plástica, nuestra figura de Atlas no puede hacer otra cosa que pagar un doble tributo a la imaginería mítica y al pensar representativo. Pero ¿no mostró Parménides un camino para evitar el extravío causado por la percepción exterior, un camino para conseguir una inspección radicalmente inmanente, obtenida desde dentro, en una esfera absolutamente sin exterior alguno? ¿No se establecería por ese camino, sin tacha y sin turbiedad alguna, el dominio del centro por restos excéntricos?

También ahora puede decirse de la visión parmenídea de la esfera, precisamente, que está infestada asimismo de una excentrici-



*Examen de la placenta*, foto de Lennart Nilsson.

dad irreprimible, aunque completamente distinta. Esta excentricidad no se produce, como en el caso del Atlas, por una posición apartada del todo, sino por la dificultad insuperable para el común de los mortales de colocarse en el emplazamiento de un centro absoluto. No puede considerarse una condición marginal arbitraria de la doctrina parmenídea que sea transmitida por boca de una diosa a un filósofo arrobado: lejos de los habitáculos cotidianos, después de una ascensión tempestuosa a un magnífico lugar, suprahumano. Pues lo que enseña la diosa, la extática anfiscopia en la esfera eternamente inmóvil de lo «que es», establece una norma para la mirada filosófica que no puede ser llevada a cabo en absoluto por ojos mortales. Éstos, apegados a la ilusión de la vida agitada, cambiante, nunca consiguen acceder, efectivamente, a la posición extático-panorámica del punto medio, sólo desde la cual puede producirse la visión ontológica en redondo: la ontoscopia como anfiscopia. Es, por consiguien-

te, la visión y la vida corriente humana la que se manifiesta excéntrica con relación a aquel centro desde el que ha de ser lanzada la mirada panorámica de Dios y del filósofo a lo Uno y Único.

Con ello se ha puesto en evidencia un segundo excentricismo que conlleva consecuencias mucho más íntimas y tenaces que el primero: para diferenciarlo de la exterioridad del observador lo llamaremos epicentrismo. La filosofía se acerca al intelecto humano corriente con la pretensión de comprender: yo *no* veo el mundo desde el centro, como lo vería si estuviera en situación de hacer que el Dios inspeccionara con mis ojos su mundo; yo mismo soy, tal como soy, un enturbiamiento de la mirada absoluta; yo miro al mundo desde un punto epicéntrico y no veo, por eso, nada que sea un todo permanente, sino sólo el destello cromático de una totalidad invisible. A través del velo de las opiniones, imágenes y situaciones nunca capto otra cosa que fragmentos y vistas parciales de la oscura máquina del devenir.

Así pues, si con la mirada puesta en la figura del Atlas hemos descubierto una tensión entre la esfera del universo y su imposible vista excéntrica por fuera, por el análisis de la visión parmenídea de la esfera se produce una tensión indisoluble entre la mirada absoluta, absolutamente centrada, al interior de la esfera ontológica y la concepción epicéntrica del mundo desde el emplazamiento existencial. Por tanto, ver sensiblemente el mundo significa: *no* contemplarlo en su interior desde el punto medio real. Con ello se ha pronunciado una sentencia de graves consecuencias sobre la *conditio humana*: los seres humanos, en tanto no consigan llegar a la situación excepcional extática de la anfibosia filosófica, semejante a la divina, están condenados siempre y sin restricción a existir en emplazamientos epicéntricos medio ciegos. Por expresarlo con relación a la antropología griega: desde ahora ya no son sólo los *brotoi*, los mortales, sino también los removidos-del-centro, los perdidos en las circunstancias, los seres marginales, los obnubilados situacionalmente. Los seres humanos son los marginales de Dios y, como tales, incurablemente epicéntricos, semiciegos, semiclarividentes. Esta temprana conclusión de la filosofía griega significa un gran acontecimiento en la historia de la clarificación de las autorrelaciones humanas,

puesto que, a continuación, los seres humanos de culturas desarrolladas, a despecho de su inmemorial etno- y egocentrismo, tienen ya que comprenderse para siempre como seres-no-punto-medio.

La filosofía clásica significa la exigencia de entender que el medio está en otra parte. Es verdad que cuando están en sus cabales los seres humanos son requeridos y están cautivados por el centro, pero no son ese centro mismo. Lo que en el siglo XX, sobre todo en los discursos del antimodernismo católico, se ha llamado la pérdida del centro, es, visto desde la perspectiva de los mortales ilustrados, un acontecimiento que sucedió toda una era antes, condicionado por la interpretación metafísica, de nuevo cuño, del espacio. Ésta sacó a relucir algo digno de atención: que los seres humanos se desplazan del centro porque un punto que no está en ellos mismos se impone en su pensamiento como punto medio absoluto «enfrente». Desde entonces, ser humano significa existir en un epicentro del absoluto. Existencia epicéntrica, a su vez, significa: saberse exhalado e influido por el aliento de un centro supremo sin poder confundirse con él mismo.

Y precisamente con ello, en el espacio de la vida desdoblada, consciente, se produce una situación que causa la repetición exacta de las relaciones íntimas microféricas a nivel macrosférico. Pues la tensa relación entre epicentro humano y centro divino es réplica de la originaria evocación recíproca que se produce en la relación fuerte de los dos unificados, ahora, sin embargo, a la altura de la comprensión del mundo que va madurando lógica y prácticamente. En sentido clásico, pues, pensar metafísicamente significa meditar sobre la fascinación que ejerce el centro sobre los puntos epicéntricos en derredor suyo.

En la relación del Atlas con su esfera celeste no puede apreciarse todavía nada de este sublime epicentrismo metafísico. Su exterioridad cara a la esfera máxima y a su centro es de calidad excéntrica, no epicéntrica. Por eso en su modo de sostener el todo no se advierte qué podría aportar a la estabilidad de la esfera que está sobre sus espaldas: se podría dar otro apoyo a la esfera sin que experimentara ningún cambio digno de mención. Así pues, no puede suponerse ninguna relación esencial o íntimamente condicionante del

Atlas con su carga celeste, y en el cielo mismo, por su parte, no hay nada que hiciera necesario para su entera realización el apoyo en un soporte exterior. (Prescindimos aquí, por un instante, de la exigencia antes aludida de que la plena realización del cielo podría ser condicionada también por el amor-esfuerzo del pensador resistente.)

Otra cosa completamente distinta sucede con los papeles sustentadores que recaen en los seres humanos cuando, como epicentros, están subordinados a un centro y son utilizados y atraídos por él. Los prototipos más claros de tales utilizaciones íntimas de seres humanos como portadores de lo absoluto se encuentran en la historia de la salvación cristiana, y, ciertamente, en todas las ocasiones en las que se coloca a individuos humanos en una relación fuerte con el centro divino y son empleados por él como colaboradores en el autocumplimiento de la salvación. En tanto pretende extender la salvación, la praxis cristiana entera es teofórica, es decir, está fundada en el sustento del absoluto por fuerzas finitas. Esta relación se corporeiza de manera especialmente clara en la María encinta de Dios y en el legendario cargador Cristóforo. La fama de ambas figuras va indisolublemente unida a su teoforía o transporte de Dios.

En ambos casos está claro qué significa, en la nueva ordenación metafísica de los espacios y papeles, implicarse y dejarse implicar como sujeto epicéntrico humano en la acción del sujeto central divino.

El caso de la Virgen María es especialmente elocuente porque en él parece darse sólo, en principio, la situación fundamental de la creación *microsférica* de intimidad: aquí, como en cualquier diada que se desarrolla normalmente bien, ambos *partners* son llamados a escena, como polos de su ámbito de cercanía, por la íntima resonancia que se produce entre madre e hijo. Aquí la prioridad la tiene, inevitablemente, la madre, ya que es la anfitriona de la nueva vida y ofrece, por decirlo así, el escenario en el que se produce el encuentro de ambos polos. Para la escena naturalista madre-hijo no sería desacertado admitir un declive de animación de la madre al niño; no de otro modo concibió Hegel el proceso de animación originario en sus lecciones de psicología: «La madre es el genio del niño»<sup>37</sup>.

Sin embargo, el orden metafísico de la relación desquicia el matriarcado psicológico. En el caso de María ese desquiciamiento lle-

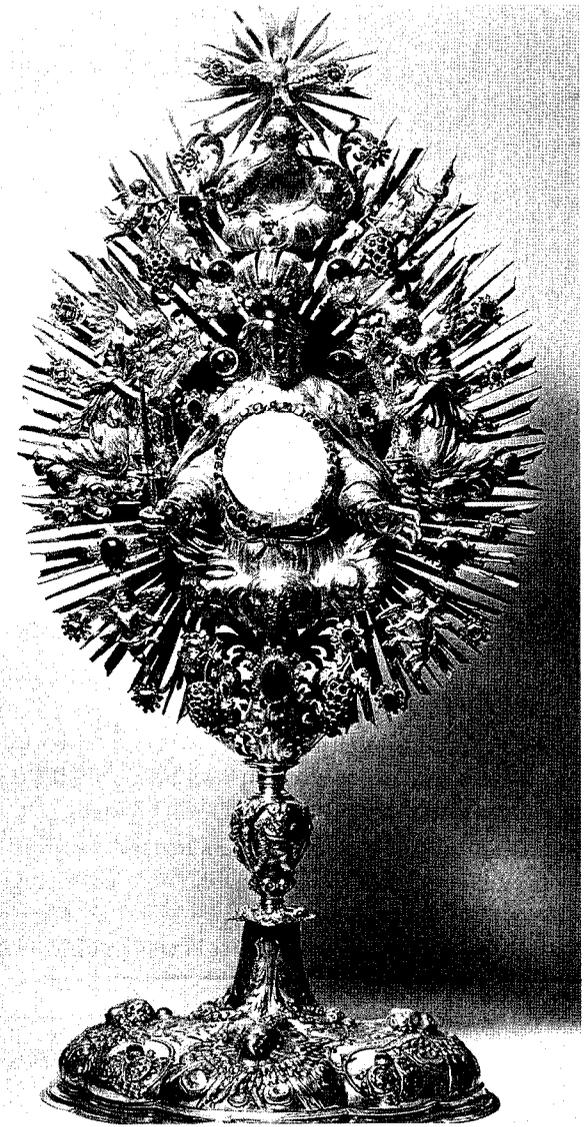


Maestro cracoviano,  
*María con el niño*, 1420-1430, Cracovia.

ga tan lejos que la madre ya no puede considerarse la productora del niño, hasta el extremo de que incluso su embarazo no ha de depender de una causalidad natural generativa. De este modo, María, como portadora del hijo, se convierte en una especie de atlanta íntima, ya que su niño, como Hombre-Dios sobrenaturalmente introducido en ella, aunque necesitado de parto, se coloca tan avasalladoramente en el centro que la madre —más allá del ámbito natural de juego de sus obligaciones de aguante— se convierte en una mera condición marginal de la autorrealización divina. Lleva en su cuerpo, si no al absoluto mismo, sí a su intermediario. De modo que puede aplicarse también a María la definición biológica de madre de Richard Dawkins: «Considero a una madre como una máquina que está programada de modo que hace todo lo que está en su po-

der para diseminar copias de los genes encerrados en ella»<sup>38</sup>, con la salvedad de que María se pone a disposición de un gen divino del que sólo se ha de hacer una copia. En el contexto esferológico, por el contrario, «madre» es –recordemos– el sinónimo más poderoso de la inmunidad no-técnica, con respecto a lo cual hay que tener en cuenta que la mecanización de la maternidad representa el programa manifiesto de la civilización posteológica.

El papel de María es paradigmático de la situación de la subjetividad humana en el esquema metafísico-cristiano en tanto se muestra en él más instructivamente que en ninguna otra parte cómo el ser humano epicéntrico ha de responder a su solicitud por la llamada del centro. *Ecce ancilla domini; fiat mihi secundum verbum tuum* (Lucas I, 38). Como esclava del Señor, la mujer embarazada olvida toda voluntad propia y se pone a las órdenes del centro: hágase en mí según tu palabra. Con ello, la intimidad madre-hijo se traslada a un escenario histórico-salvífico y la preñez mariana se convierte en una acción del absoluto a través del útero de la mujer. La macrosfera ha utilizado completamente para sí a la microsfera: parece que se ha logrado la máxima transferencia. En todo ello, la encinta se transforma en lo contrario de una gran madre y, al parecer, tampoco puede hablarse de un primado de la gestante sobre el gestado. Con vistas a María, el eslogan «Mi vientre me pertenece» sería satanismo extremo. Pues desde el principio y para siempre el Cristo que está en ella es más bien hijo de Dios que hijo de madre. Resulta, así, que la madre depende más de ese niño que ese niño de su madre. Dicho de otro modo, la portadora de Dios se ha convertido nada más que en una condición marginal de Dios. En la estructura profunda vale: él la porta para que ella le porte a él. En consecuencia, María tampoco es simplemente el otro polo de animación natural-humano ni el adecuado *vis-à-vis* íntimo de su propio hijo. Más bien ella misma queda al margen, por decirlo así, de ese proceso de formación del niño, dado que es el Hombre-Dios el que se realiza en ella. La participación íntima de María se queda en el umbral del acontecimiento. María se encuentra en el polo inferior de una relación mayestática y desde esa situación sólo puede colocarse ella misma en el modo de la sumisión.



Custodia de gala de María grávida con espejo:  
autoconocimiento frente al seno materno,  
Viena, Geistliche Schatzkammer.



*Terra nutrix*, en Michael Maier,  
*Atalanta fugiens*, Oppenheim 1618.

Por eso vale para ella, como para Cristo, un estatus de dos naturalezas, pues como madre natural es, a la vez, madre de alquiler de Dios; esto lo ha dejado bien claro la mariología católica. De modo que le estaba permitido –en virtud de una potestad educativa– castigar y mimar al Niño Jesús sólo en la medida en que sus golpes y sus caricias pertenecían al guión antropológico de los días terrenales del Dios-Hombre.

Si desde el caso mariano levantamos la vista a lo general habría que decir: siempre el epicentro ha de dar lo mejor de sí mediante su total autodisposición en las acciones del centro. Que el epicen-



José de Ribera, *San Cristóbal*, 1637, detalle.

tro, el ser humano, se vuelva digno por delegación del centro es, a la luz del paradigma metafísico, la utopía de la relación fuerte entre un punto y el centro. Se podría hablar, pues, de formación de grandes esferas por disposición anticipativa de la episubjetividad humana en la subjetividad plena divina. Aunque lo que ella realmente desea sólo se pone en evidencia por intermediarios o representantes autorizados<sup>39</sup>.

Así surge el modelo normativo de los grandes mundos: la metafísica de la cooperación, el servicio al centro. El epicentro sensato se deja emplear por doquier como trabajador en la viña del centro. Eso mismo no puede suceder al modo de la sumisión de un cadáver, pues cuando el sujeto sólo coopera pasivamente el Dios mismo tiene que encargarse del impulso entero que promueva la acción por parte del servidor: el instrumento, a su vez, ha de estar prevenido positivamente, y por eso las energías espontáneas de los epicen-

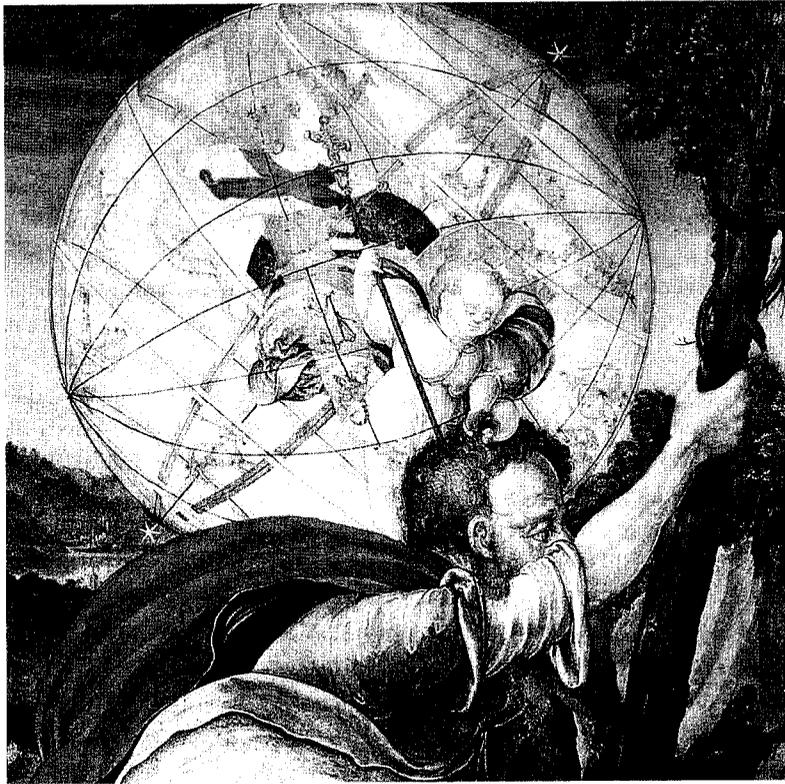
tros humanos están invitadas a ponerse en movimiento –como si participaran de algún modo en la energía del centro– para seguir las intenciones del centro. En ese esquema, la sumisión de los episugetos humanos nunca puede concebirse sólo como una recepción pasiva de estímulos provenientes del centro, sino que ha de dejarse introducir en el proyecto central activamente, como una especie de co-espontaneidad inteligente. No menos es lo que expresa la lección mariana a la era metafísico-cristiana: el centro adyacente tiende hacia el centro mediante sumisión activa. Efectivamente, la mística cristiana ha tomado como modelo la gravidez de María reiteradamente y ha recomendado como algo salífico para cualquier alma hacer suyo el embarazo de María. El camino de la subjetividad moderna conduce, a través de la cooperación con Dios, a la igualdad mística de condición con él y, desde ésta –después de la muerte de Dios–, a la situación comprometida, aunque triunfal, de quedar sola como trabajadora para todo.

Aunque la gravidez de María depare el modelo más radical y más profundamente intimizado de relación fuerte entre epicentro y centro en un universo metafísicamente geometrizado –y con ello permita reconocer la matriz de toda la mística servicial–, no ha sido el único ni, en determinadas épocas, el más popular. *La leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine ofrece con la leyenda de Cristóbal [Cristóforo] un segundo modelo sugestivo de transporte humano de Dios. Cristóbal, un gigante de la tierra de los «cananeos», de doce codos de estatura, que por su aspecto salvaje infundía terror a quienes lo miraban, se había convertido al cristianismo movido por el deseo de servir a nadie más que al señor más grande. Pero ¿quién había de ser el señor supremo? Cristóbal se dio cuenta de que su primer patrono, un rey, temía al demonio como a alguien más poderoso que él, de modo que perdió la fe en su soberanía y se enroló con el imponente Satán. Pero también su segundo señor, el demonio, huyó ante una imagen de Cristo: de lo que el héroe de la leyenda dedujo que ningún otro que el representado había de ser el supremo de todos los soberanos, aunque permaneciera invisible en este mundo y sólo confirmara su presencia por medio de signos

y milagros. Se hace instruir en el servicio del nuevo señor por un piadoso ermitaño que le propone que transporte gente a través de un río hondo y peligroso. Un día oye la voz de un niño que pide, por tres veces, que le ayude a cruzar el río.

Cristóbal se acercó a él, lo alzó del suelo, lo colocó cómodamente sobre sus hombros, tomó en sus manos el varal que le servía de bastón y se introdujo en el agua. De pronto el nivel del cauce comenzó a subir incesantemente y al mismo tiempo a aumentar el peso del niño cual si su cuerpo dejase de ser carne y se tornase plomo. A cada paso que daba aumentaba el caudal del agua visiblemente y hacía más pesada la carga que transportaba en sus fornidos hombros. Al llegar hacia el medio del cauce creyó que no podría soportar un momento más el peso del niño ni el ímpetu de la corriente. Lleno de angustia y temiendo que no le iba a ser posible salir con vida del apurado trance en que se hallaba, hizo un esfuerzo supremo y, sacando de sus agotadas energías unas fuerzas sobrehumanas, consiguió llegar a la otra orilla, puso al chiquillo en el suelo, y en tono desfallecido exclamó: «¡Ay, pequeño! ¡Qué gravísimo peligro hemos corrido! ¡En menudo aprieto me has puesto! ¡He sentido en mis espaldas un peso mayor que si llevara sobre ellas el mundo entero!». «Cristóbal», comentó el niño, «acabas de decir una gran verdad; no te extrañe que hayas sentido ese peso porque, como muy bien has dicho, sobre tus hombros acarreas al mundo entero y al creador de ese mundo. Yo soy Cristo, tu rey. Con este trabajo que desempeñas me estás prestando un extraordinario servicio»<sup>40</sup>.

En el gigante cristiano del río reconocemos sin dificultad a nuestro Atlas. Pero éste ya no soporta el cielo como castigo por su participación en la revuelta de las potencias antiguas contra el Olimpo. El titán en el exilio se ha convertido en un servidor de Dios que auxilia a viajeros y peregrinos. En la escena del río se vuelve palmario el cambio del esquema-Atlas: en lugar de un papel solitario de levantamiento de pesos aparece una relación fuerte con un patrón. Pues el atlante cristiano ya no soporta inmediatamente el todo del mundo sobre las espaldas; entre el todo pesado y su portador la leyenda ha introducido una magnitud humano-divina como medio, el Cristo mismo como personaje infantil. Con ello, el Cristóforo lleva



Maestro de Messkirch, *Cristóforo*, siglo XVII,  
Kunstmuseum de Basilea, detalle.

en sus hombros el niño que se ha convertido en el propio cosmóforo. Pero, en tanto soporta al portador del cosmos, el Atlas cristiano toma sobre sus hombros el peso no aminorado del mundo, acrecentado incluso por la ligera carga del Señor infantil.

En esta imagen se puede apreciar cómo la narración cristiana descongela la figura antigua y cómo introduce su rigidez estatuaria en la corriente terrena-supraterrena. La metamorfosis decisiva del Atlas sucede por la transformación de un esclavo-atleta, obstinadamente filosofante, en un vasallo íntimo de Dios; con ese cambio, el



El Atlas político: «¡Oh, qué carga más pesada!», en W. J. von Wallrabe, *Nueva descripción histórica de la vida de Carlos V*, 1683.

acto arcaico de fuerza se convierte en una ocasión apasionada de relación; o en el lenguaje de las consideraciones de antes: en una relación servicial entre centro adyacente y centro del ser.

La gran popularidad de la leyenda de san Cristóbal —que fue plasmada durante siglos en innumerables versiones figurativas— no sólo se basa en la circunstancia de que hace que resuene toda una rica serie mitológica de tonos concomitantes; su fascinación se debe,

sobre todo, a que de una manera sencilla y profunda incrusta la referencia del cristianismo al todo del mundo en una relación fuerte con un enfrente personal. Así se supera la maldición prehumana del Atlas. Con el trabajo de cristóforo se vencen la exterioridad y la esclavitud bajo condiciones extrañas. Desde ahora, el juego con la esfera del ser siempre significará también un asunto íntimo. El portador entra en relación personal directa con el centro de la esfera y sólo en una indirecta con su volumen y su peso. La carga del mundo ya no recae sobre un titán solitario como un peso muerto, sino que se convierte en parte de la historia de amor entre el epicentro humano y el centro divino. Ya que es el Niño-Dios el que soporta directamente el globo del mundo, el esfuerzo de Cristóbal adquiere rasgos de cooperación; y precisamente porque sólo es inmediato al niño que está sobre sus hombros, y mediato al peso del mundo, consigue tomar parte en la pantoforía divina. Él, el sirviente ejemplar, porta al portador que todo lo porta: de ese modo hace la experiencia de lo que significa convertirse en intermediario de Dios.

Se muestra, pues, cómo irrumpe un deshielo interinteligente sobre las imágenes especulativas del mito y de la física antigua. La esfera que significa el mundo ya no está ante el observador sólo como figura geométrica; tampoco es ya solamente un entorno universalizado: se ha convertido en el emblema de la relación fuerte entre ser humano y punto central. Ahora pueden utilizarse para la monarquía del centro incluso fuerzas viriles titánicas, libres ya del espíritu de contradicción del rebelde y de arbitrariedad fálica; lo que era esfuerzo recalcitrante se convierte en impulso servicial. Con ello, el cristianismo instauró en el mundo, más allá de la doctrina fundamental de los Evangelios, un principio de solidaridad anclado en un espacio dual, puesto que concibe, ingenua y reflexivamente a la vez, la acción solidaria como cooperación del epicentro en el proyecto del centro. Puede ser que mucho de lo que el presente considera como crisis de las solidaridades en la sociedad, o como debilitamiento del lazo de unión social, haya que remitirlo en última instancia al ocaso de esa metafísica de la cooperación. Todo contemporáneo atento puede cerciorarse fácilmente de que las filosofías contemporáneas de equipo están muy lejos de subsanar esa pérdida<sup>41</sup>.



Más grande que Atlas.  
Bola del mundo sobre los hombros  
de Amor, emblema del siglo xvii.

Cuán poderosamente ha influido el modelo de la cooperación cristofórica en los destinos modernos de la humanidad puede ilustrarlo la referencia al más grande Cristóforo del comienzo de la edad moderna, Cristóbal Colón, el navegante, el exponente ejemplar de la maníaca cultura moderna del riesgo, que tras su primer desembarco en las islas índico-occidentales comenzó a entenderse, cada vez más abiertamente, como apóstol náutico y como portador de salvación. En sus últimos años firmaba sus cartas, sin recato, con el casi apostólico epíteto de *Xro ferens*, como si hubiera hecho de su nombre de pila su programa espiritual y hubiera interpretado la travesía del Atlántico como una prosecución del papel de cristóforo en el vado oceánico.

En la magia nominal de Colón se revela algo de los secretos psi-



Atlas en el Rockefeller Center,  
de Lee Lawrie, Nueva York, 1937.

.S.  
.S. A .S.  
X M Y  
X̄P̄O FERENS

Firma de Cristóbal Colón.

copolíticos de la historia europea de éxitos tras 1492: esa magia remite a la unidad operativa de siervos y señores, sin la cual no puede entenderse la dinámica de ansia de poder y la vehemencia emprendedora de la forma neoeuropea de subjetividad. Apenas cincuenta años después del descubrimiento de América toma forma la nueva psicopolítica en la Orden de los jesuitas, oficializada en 1540. La *Compagnia di Gesù* es una Orden radicalmente cristofórica compuesta por empresarios religiosos que no esperan que Dios los conduzca al éxito, sino que confían plenamente en su propia anticipación. Ellos son los activistas de la globalización de estilo católico. Con ironía fanática, se someten a las cargas más pesadas, impulsados por la certeza de que sólo su aceptación depara poder real.

#### IV. El evangelio morfológico y su destino

Para los modernos, cuyo pensamiento, desde los días de los discípulos disidentes de Hegel, se caracteriza por descentralizaciones y excentricidad existencial, apenas existe aún un acceso a los mundos olvidados de magnificencia esférica metafísica. Ya no pueden comprender realmente —a no ser que emprendan un trabajo rememorativo en contra de la corriente de la tendencia civilizatoria descen-

tralizante— en qué medida la historia del espíritu de los últimos dos mil años ha sido la marcha triunfal de un tema morfológico que sobrepaja a todo. Aunque los manuales de filosofía, e incluso los archiveros de la *philosophia perennis*, hablen, en el mejor de los casos, aludiendo a la vieja ontología de la esfera<sup>42</sup>, y los agentes habituales del gremio, incluidos sus jóvenes salvajes, vivan desde hace mucho tiempo como detrás de una pared de olvido que no traspasa ningún rayo de recuerdo: eso no cambia nada al respecto de que la vieja metafísica europea, cuando más centrada «en sí misma» estuvo, fue toda ella una única meditación entusiástica de la esfera animada y de la existencia cómplice. Por eso, nunca importó a los pensadores clásicos construir lo que hoy, con falso balbuceo (anti)cartesiano, se llama fundamentación última; lo que buscaron fue una última envoltura o, como diremos también en lo que sigue, una inmunidad última. Se puede constatar casi definitivamente: entendida como ontoteología y cosmología filosófica, la metafísica clásica no fue otra cosa que un ritual-teoría inmensamente circunstanciado y complejo en honor de Su Majestad la Forma Redonda. Sólo quien desciende a suficiente profundidad en los archivos del Uno (y, como hemos visto en *Esferas I*, hay an-archivos protoescénicos antepuestos a los archivos discursivos) puede hacerse una idea de la amplitud del culto a las monosferas. Su tarea consistía en apaciguar la inquietud humana en un mundo ampliado abismalmente, abierto peligrosamente, por medio de la iniciación en la forma más edificante, más envolvente, de inmunidad: el universo; literalmente: lo que abarca todo en un único giro. La buena nueva del evangelio del ser en la redondez del orbe reza: cualquier punto del universo, por muy alejado que esté del centro, y aunque fuera mi propia existencia temblando de desamparo, es alcanzado y posibilitado, potencial y actualmente, por un rayo que dimana del centro. Y precisamente porque todo lo que es proviene de un centro bueno, origen de todo. (*omne ens est bonum*, todo lo bueno tiene poder de inmunidad), puede también mi vacilante luz vital cerciorarse de su cobijo en un todo impregnado de espíritu, animado, completamente inmunizado.

Esto sólo tiene un presupuesto: yo tendría que aceptar y ratificar que todo ente, incluido yo mismo con mis abismos y negaciones, es

algo que en un sentido eminente queda *dentro*, en el ámbito de acción de una forma organizadora: de lo cual no se sigue otra cosa que todo lo que es está localizado, contenido, rodeado por una máxima periferia. Con la imagen de la esfera se extiende el evangelio de la inclusión total: nada real puede estar realmente fuera; ninguna cosa existe separada del *corpus* y *continuum* del Uno. La meditación filosófica de lo envolvente deja claro que, bajo cualquier circunstancia, un universo, por muy grande que se suponga, puede ser representado como espacio interior y, con ello, como esfera compartida de fuerza y de sentido. Lo que parece esoterismo es sólo esoterismo<sup>43</sup>.

Cuando todo el poder procede del centro no hay exterioridad absoluta, ningún punto perdido, ningún ente que hubiera de existir verdaderamente apartado: a no ser que él mismo se colocara a sí mismo fuera con intenciones rebeldes (pero incluso entonces resultaría problemática una exterioridad real). Dado que el todo centrado atrae todo hacia sí, en cuanto que remite a él como centro cualquier punto distanciado en derredor, la totalidad esférica nunca conforma sólo un bloque inmóvil; está animada por la vida de relación del centro y por las ubérrimas correspondencias de los puntos epicéntricos entre sí. Esto es lo que reconocen, eufóricos, los partidarios del principio-plenitud: la esfera inteligible vive. Y vive gracias a la fuerza irradiante y al gusto por la relación del centro. Éste expande sus rayos en un estallido incesante y reproduce su totalidad continuamente en tanto recoge una y otra vez hacia sí los puntos epicéntricos. El punto medio —que posee el sitio de Dios en el círculo absoluto— se cerciora constantemente de todos los puntos que están en el espacio en derredor suyo en tanto los produce y reconoce; conforma todo en torno de sí puesto que se completa ininterrumpidamente a sí mismo, reintegrando en sí cualquier punto por lejano que esté. Es completo lo que tiene el poder de gastarse y de recuperarse. Por eso el centro viviente no suelta los puntos de los radios; mantiene a todos agrupados en torno a sí en una asamblea vibrante y, como hace el Dios de la canción infantil con las estrellas, el centro cuenta los puntos sin que le falte uno entre todos los que componen la inmensa cifra.

Por su naturaleza, la ontología de la esfera –la doctrina fundamental de la vieja metafísica occidental, que parecía más secreta cuanto más claramente se expresaba, y más poderosa cuanto más permanecía en latencia– es una meditación sobre la imposibilidad de que al sentido se le escape algo. El ser, como la casa, no pierde nada. Cuando al todo se lo considera como esfera, cada individuo puede –y debe también en caso de duda– incluirse en su perímetro: una circunstancia en la que se hacen discernibles satisfacción y coerción. Cuando el individuo puede encontrar su felicidad en la participación en el todo, el recuerdo mismo del centro de la esfera se transforma inmediatamente en un ejercicio terapéutico, salvífico. Pues mostrar la esfera significa entonces nada menos que expandir la buena nueva de la pertenencia de los puntos dispersos al centro organizador. Cuando san Agustín escribió: «Nuestro corazón está inquieto hasta que no descanse en ti», estaba inmerso en un diálogo entre epicentro y centro, motivado por el anhelo del punto arrojado al mundo de ser recogido y cobijado por el centro protector.

En ese caso la metafísica era deudora de una idea de sentido protectora y puso en juego una concepción entusiástica de animación o vivificación a través del centro. ¿No proporcionó ya el mito del arquitecto de Platón un testimonio de hasta qué punto era capaz de proceder sin escrúpulos tal modo de pensar cuando se trataba de llevar a cabo su objetivo inmunológico: a saber, representar la totalidad de lo existente bajo el signo del psiquismo? Pues ¿quién podía no darse cuenta de cómo convergen aquí lo esférico y lo psíquico? El concepto de alma del mundo –cuyo decurso alcanza desde Platón hasta Schelling– testimonia cuánto se esperaba en otro tiempo de la transferencia de lo psíquico a lo cósmico. En él sobrevive el animismo como racionalismo<sup>44</sup>. No sin razón Nietzsche barruntó en la metafísica que había hecho escuela a través de Platón una tendencia que persuadía a ojos cerrados de una imposición de altos vuelos; y apenas puede negarse que con el platonismo la reflexión se colocó en una senda que había de llevar de lo exocéntrico a lo concéntrico, a pensar en redondo las cosas irregulares, a sobreinterpretar lo muerto como vivo. La escuela de escuelas misma, la Academia, ¿qué era sino un seminario al que se atrajo a

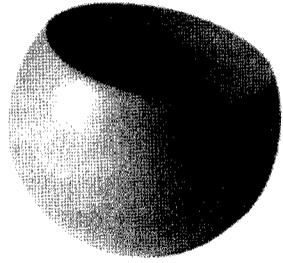
toda una prole de predicadores de las grandes esferas, devotos del círculo y del globo?

Cuando en la Antigüedad tardía progresaba la alfabetización filosófica del cristianismo no pudo dejar de suceder que los teólogos se sintieran coaccionados a acomodar su discurso sobre la relación de hombre y Dios a los moldes de la metafísica del centro y de la esfera. Al hacerlo, salió a la luz, por muy encubiertamente que fuera, la verdad de que, mucho antes que la buena nueva personal, un evangelio morfológico había fascinado a las inteligencias del mundo antiguo. Aunque Cristo, como los emperadores romanos, fuera saludado por sus teólogos con el título de *sotér*, salvador y redentor, como más redentora, y por motivos tan profundos pero más antiguos, había aparecido ya la esfera en el pensar. El Dios de los morfológicos, que remite todos los puntos a sí mismo, es, según la naturaleza de las cosas, más antiguo y profundo que el Dios de las basílicas, que vuelve a reunir las almas perdidas.

Elaborar la identidad críptica de cristología y metafísica de la esfera: éste fue, desde el punto de vista estructural-profundo, el programa de la historia cristiana del espíritu, aunque los teólogos, en verdad, apenas tuvieron nunca claro que sólo como agentes de un proyecto epocal de inmunización podían lograr sus éxitos. En él, la salvación venía de la forma que se había hecho mundo. Cristo salva como ya salvaba la esfera, pero si la esfera podía salvar es porque su centro significa la fuente anónima de toda salvación y de todo retorno a lo íntegro. Habrá que esperar hasta mediados del siglo XV para que un pensador de tono relajado describa esta relación. Con Nicolás de Cusa la doctrina filosófica de la esfera clarifica definitivamente su intención:

Cuando él Jesucristo, era semejante a nosotros, movió la esfera de su vida de tal modo que él quedó en el centro de la vida... Y nuestra esfera sigue a la suya...<sup>45</sup>

En el capítulo quinto de este volumen, que trata de las teologías explícitas de la esfera, intentaremos esclarecer lo que todavía queda



Bola de juego de Nicolás de Cusa.

oscuro aquí, aunque la tesis latente de la reflexión cusana aparece ya claramente: todos los misterios de la así llamada, cristianamente, redención –dicho filosóficamente: del salvamento de la pérdida en lo exterior, no redondo, incoherente– desembocan en la cuestión de si los epicentros, las almas humanas, pueden superar su distancia del centro absoluto de vida: ese centro que para los metafísicos cristianos no puede ser otro que el Dios replegado simplísimamente en sí mismo (*simplicissimus*) y desplegado, a la vez, incluyéndolo todo.

El *affaire* entre el alma y Dios se basa, después de esto, en un presupuesto esferológico entusiasta: ambos sólo tienen que ver uno con otro, en una relación fuerte, si pertenecen a un espacio interior común: Dios como centro y el alma como punto fuera del centro, pero, sin duda, en un radio que procede del centro irradiante. Si el alma no estuviera posicionada en un rayo enviado (o, como dirá Kepler, eyaculado) por el centro, no habría ninguna relación entre ella y el punto de emanación; sería, en sentido literal, excéntrica, sin relación con el centro, despegada de él, perdida en la corriente de un exterior absoluto, incapaz de salvación, no necesitada de ella, sólo «en casa» en relaciones consigo misma y en sus complementos del «mundo-entorno».

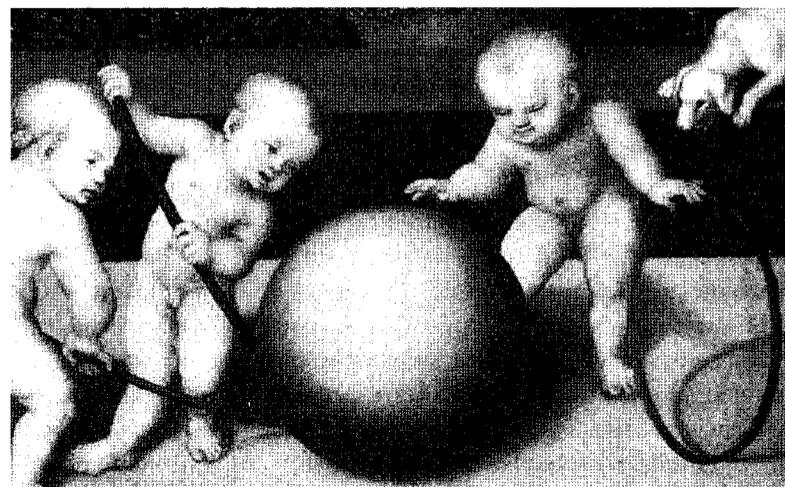
En la concepción metafísica del mundo los únicos candidatos a una excentricidad así son Satán y los grandes pecadores de su séquito; es decir, aquellas «existencias» que se han apuntado con petulancia a un modo de ser anarquista, teófugo, desdeñoso de la salvación. En el campo filosófico quienes se acercan más a esta postura

son los antiguos atomistas y materialistas que mencionaron por primera vez la posibilidad de un vacío infinito sin centro. En el marco de la metafísica clásica esa posición es inaceptable<sup>46</sup>, y el hecho de que le resulte desechable manifiesta la reacción de inmunidad del mundo esférico autocobijante contra la tesis atea de la exterioridad. Pues reconocer una existencia excéntrica como modo legítimo del ser-en-el-mundo significaría negar la necesidad de la relación entre centro y epicentro. Con ello se le habría robado su poder envolvente a la esfera sagrada; la diferencia entre la existencia en ella y fuera de ella se volvería insignificante. Esto significaría libertad religiosa con relación a la esfera única, es decir, licencia para la indiferencia morfológica. En consecuencia, el ser-en-la-esfera ya no continuaría siendo para todos los seres la condición de su salvación; sí, no habría en absoluto salvación alguna, redención alguna, rescate alguno de la exterioridad, e incluso la falta del salvador universal no se echaría en falta universalmente. Sólo podrían distinguirse aún, más allá de salvación o pérdida, éxitos o fracasos en juegos autorreferenciales entre puntos excéntricos; ello manifestaría ya características modernas, cuyos criterios son la renuncia a la coexistencia de todos en un espacio interior común y la positivización del tráfigo enajenado como «comunicación» universal.

Que haya muchas viviendas en la casa del padre único no es lo que confiere a la multiplicidad de mundos en la Modernidad el tiron unificante, sino que en el mercado global haya muchos puestos, marcas, direcciones. Así como la casa es el símbolo del interior bueno, el mercado es el modelo del exterior no-tan-malo. Mientras que la esfera del ser valía como poder inclusivo por antonomasia, la experiencia fundamental de la Modernidad, el concierto de innumerables excentricidades autorreferentes, se habría considerado como característica del infierno. El ser-en-la-esfera tenía precisamente el sentido de desprender a los puntos-individuos de su autorreferencia egoísta y, en una gran extraversion ontológica y moral, remitirlos al centro común a todos: de este modo se convertiría todo yo en un vasallo del centro; encontraría su felicidad en la liberación del error satánico-demasiado-humano de elegirse a sí mismo como punto de referencia privilegiado.



Constructor de esferas,  
catedral de Friburgo.



Lucas Cranach, *Melancholía*, 1532,  
Statens Museum for Kunst,  
Copenhague, detalle.

Por eso la esfera es más que un símbolo geométrico y una imagen teórico-cosmológica; conduce, a la vez, al punto de vista de la ética y erótica altruistas. Cuando el centro mantiene en tensión los epicentros, los puntos, tienen puesta, *a priori*, su mirada en él: ya que el centro es quien insiste, frente a todos los puntos, en el privilegio del otro. Con ello, teocentrismo y altruismo son estructuralmente lo mismo. Pero, en la máxima esfera, los puntos individuales no están conectados sólo con el punto medio; la energía del pacto teocéntrico reverbera en el punto individual y le capacita para solidarizarse en los radios más amplios con los puntos adyacentes. Por eso, la conciencia de coexistencia en la esfera induce esa fuerza que el Zaratustra de Nietzsche llamará amor al lejano. Como compromiso de amor en la lejanía la esfera de los teólogos es la figura ontológica de alianza más poderosa. Por el balanceo común a todo ente fuera del centro entre tendencias centrífugas (egoístas) y centrípetas (altruistas), todas las inteligencias finitas están en resonancia existencial unas con otras: cada una de ellas sabe, o podría saber, qué significa

no ser el centro de todo y sin embargo considerarse tal. Lo que las une a pesar de toda emulación es su intento común de ser: es decir, de cerciorarse de su poder-ser. En este sentido, el ser común en la esfera proporciona la fundamentación última de la solidaridad de los puntos.

Desde esta perspectiva se entiende muy bien por qué los europeos estuvieron poseídos a lo largo de dos mil años por representaciones cosmológicas de cubiertas cósmicas. El bimilenio de la metafísica de la esfera es coextensivo con la era de las teorías de esferas celestes: sólo bajo el patronazgo filosófico pudieron florecer los modelos cosmológicos que colocaron la tierra en el centro de un sistema de cielos redondos compactos. Las cubiertas planetarias superpuestas, envueltas todas ellas por un firmamento extremo, el cielo de las estrellas fijas, que a su vez sólo era superado por la morada de los bienaventurados en Dios, únicamente producen, más allá de cualquier fundamentación formal en los discursos astronómicos desde Aristóteles, un sentido plausible para una imagen histórica del mundo cuando se las entiende también como proyecciones cosmológicas de una exigencia morfológica insuperable durante mucho tiempo. Sirven para la impermeabilización del mundo en el sentido de una inmunología universal. La cosmología de las cubiertas sella con medios físicos el pacto entre el centro y el universo de los puntos: muestra, con una evidencia casi insolente, qué significa querer ser y permanecer bajo cualquier circunstancia en un mundo interior.

La poderosa necesidad lo mantiene, al ente, en las cadenas del límite que lo circunda; por eso no es lícito que lo ente sea inconcluso<sup>17</sup>.

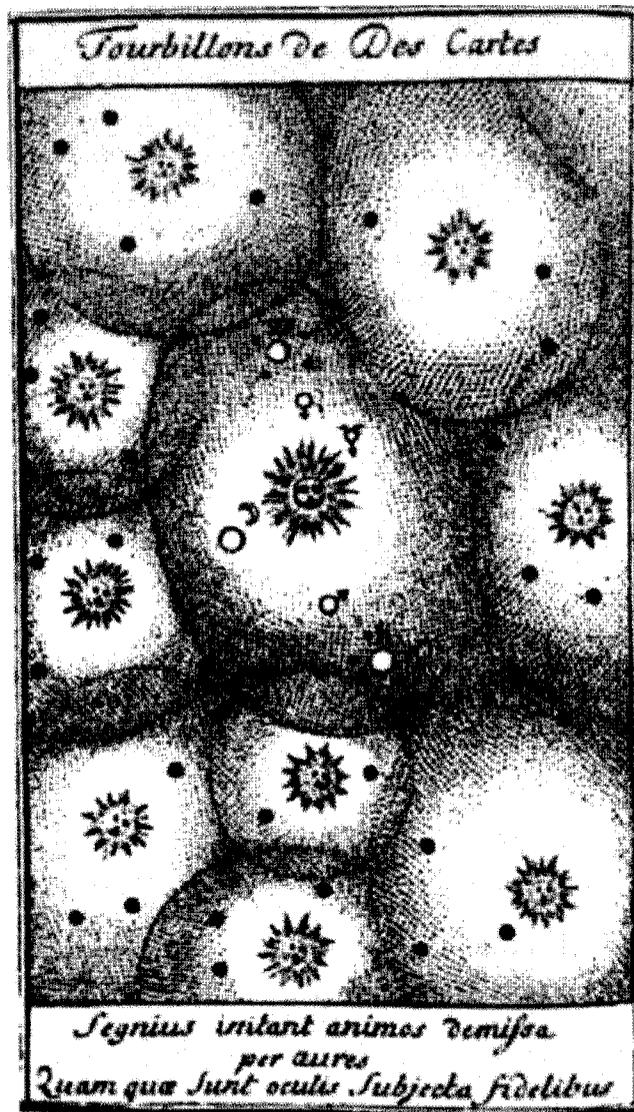
Platón y Aristóteles elaboraron el motivo del límite-forma bueno; consuman la idea de que la totalidad sólo subsiste en preñancia esférica, posibilitando así su transmisión a lo largo de la tradición. La Edad Media agudizó al extremo los delirios de las cubiertas y encerró la tierra, y las almas humanas sobre ella, en numerosos estratos de bóvedas celestes más o menos compactas, como si este lugar perdido, y sin embargo elegido, del cosmos, en el que Dios había repo-

sado para hacerse hombre, hubiera de ser blindado frente al mínimo aliento del exterior. Rodeado de ocho, diez, doce, catorce murallas y fosos, el mundo de los seres humanos gozó sobre la tierra del dudoso privilegio de permanecer en el castillo interior del ser<sup>18</sup>.

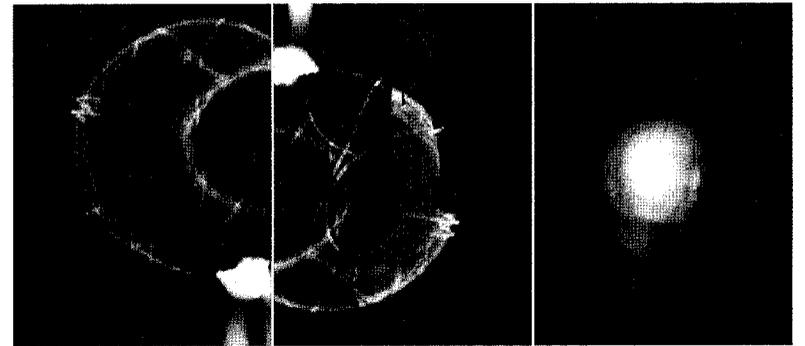
Pero, dado que en el paradigma metafísico el mismo ser humano es un pequeño mundo, se repite en él mismo este múltiple cerco del interior, manifestándose él mismo como una estructura de cubiertas y muros en torno al punto numinoso más íntimo que constituye el centro de la mismidad humana. No es de extrañar, pues, que el *Homo metaphysicus* nunca o casi nunca penetre en su último centro. Vive sólo en los barrios exteriores de su propio espacio anímico, escalonado hasta lo profundo, y sabe con san Agustín que el gran otro le es más próximo que sí mismo: *interior intimo meo*. Con incansables esfuerzos de imaginación, por medio de un delirio de cúpulas, cubiertas y esferas huecas, que lo penetra todo, se refuerza, tanto por dentro como por fuera, el cobijo de todos los puntos epicéntricos por la vida absoluta del centro.

Desde el punto de vista inmunológico y morfológico se puede afirmar que la acción más importante de Dios en la era metafísica ha sido la del aseguramiento de la frontera frente a la nada, el exterior y la infinitud. Esta línea, la más sensible de todas, sólo podía defenderse mediante la construcción de cubiertas. De ahí se siguió —aunque suene insoportablemente teológico-inmanente— que el Dios sólo logró permanecer «en vigor» mientras los representantes de sus intereses consiguieron presentarlo como una esfera autocobijante, gigantesca pero finita. En cuanto la teología comenzó a tomarse en serio el devastador atributo de *el infinito* —y ése es, desde el punto de vista histórico-metafísico, el acontecimiento endógeno que dio lugar a la Modernidad— destruyó la función esferopoiética de Dios, porque en una esfera infinita se pierde la diferencia metafísicamente explosiva e inmunológicamente decisiva de dentro y fuera. En una esfera de radio infinito y perímetro infinito todo estaría esparcido en cualquier parte y, por ello, exteriorizado sin más por doquier. No otro es el resultado de la infinitización de Dios y universo.

Fueron los teólogos más sagaces los que mataron a Dios cuando ya no pudieron reprimir por más tiempo el concebirlo como infini-



Multiplicidad de sistemas solares.  
Ilustración en una *Cosmología*  
cartesiana del siglo XVIII.



Jürgen Klauke, *Gran imagen del mundo II*,  
Colonia, 1991, tríptico.

to actual y extensivamente. La proposición «Dios ha muerto» significa en primer lugar una tragedia morfológica: la aniquilación, por una infinitización implacable, de la esfera de inmunidad, intuitiva, clara, imaginariamente satisfactoria. Dios se convierte en algo invisible, oscuro, desemejante, amorfo: un monstruo para la capacidad intuitiva humana, un no-receptáculo, un abismo y agujero absoluto. De pronto, dado que ha desaparecido la barrera entre interior y exterior, ya no se puede entender en qué habría de consistir la ventaja de estar *dentro* de ese Dios de infinitud.

Con la abolición de la inmunidad divina comienza la permanente crisis atea de los tiempos modernos. En un tono místico susurrante, en los círculos iluminados tardomedievales se expande el disangelio\* morfológico, cuyo significado y repercusión no entienden la mayoría de quienes lo transmiten conmovidos. Pues, creyendo que comunican algo misterioso estimulante, algo paradójico arrobante, lo que anuncian, como a escondidas, es: «Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna»<sup>49</sup>. Ese «en todas partes» introduce la agonía de la forma centra-

\* Palabra con el prefijo griego *dis*, en lugar de *eu* (de «evangelio»). Significaría, así, «mala nueva» en vez de «buena nueva». (*N. del T.*)

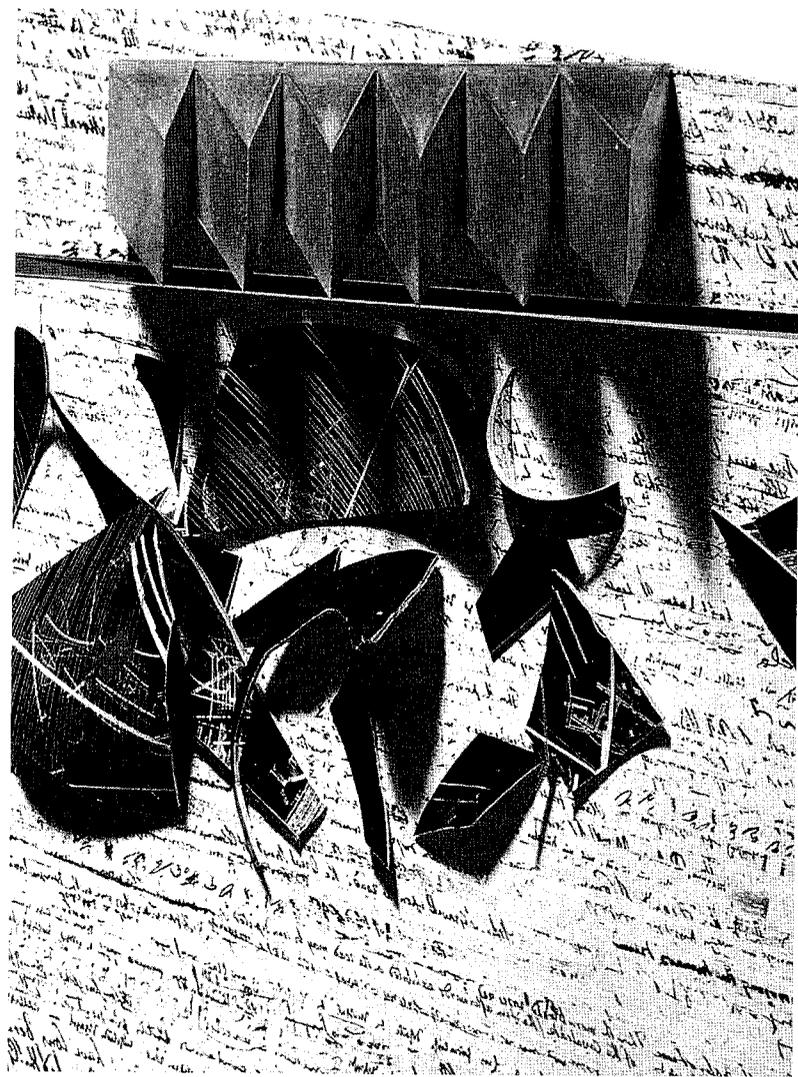
da y ese «en ninguna», la crisis del proyecto metafísico de envolver todo lo existente en lo anímico. En el momento en que se le atribuye el predicado infinito, la esfera muere por sobredimensionamiento en lo no-intuitivo. El resto ya es historia de la esfera. Sólo queda todavía que la muerte de la Esfera-Dios buena, salvadora, mayestáticamente finita sea consumada por los interesados: un proceso que abarca al menos medio milenio de pensamiento europeo y que no puede darse aún por cerrado. De hecho, determinar la esfera como infinita significó robarle su fuerza unificadora, alejarla del interés de lo vivo y, con ello, convertir lo máximo en algo funesto.

La muerte de Dios se comunica en principio por una esquila morfológica: la esfera ha muerto. De su defunción se sigue todo lo restante, todo aquello que tiene que ver con el fallecimiento de Dios y con la administración de su legado: pérdida del margen, inflación del centro, andadura sin rumbo de los puntos. Cuando la esfera perece por su determinación infinita, los puntos anteriormente epicéntricos se ven obligados bien a elegirse ellos mismos como centro de todas las relaciones o bien sucumbir, más allá de la acostumbrada ilusión del punto medio, a un juego sin norte de raudales descentrados de acontecimientos. De la primera opción surgen las teorías modernas de sistemas; de la segunda posibilidad penden hasta ahora las oportunidades de una filosofía contemporánea, posmonosférica. Con razón pudo hacer notar Michel Foucault: «Mundo como esfera, yo como círculo, Dios como centro: ése es el triple bloqueo del pensar-acontecimiento»<sup>50</sup>. Tanto el público posmoderno como el grueso del gremio filosófico no tiene aún un concepto de cómo podría estructurarse un pensar que se produzca en conceptos-acontecimientos más allá del exceso macrosferológico que tenemos a nuestras espaldas como metafísica clásica. Sólo incidental, atmosférica y conjeturalmente, de vez en cuando, aquí o allá, aparece el entendimiento de que sólo fuera de la esfera única, en la que todo había de encontrar fundamento y animación, es decir, sólo en un exterior radicalizado, puede llegar la acontecibilidad a su modo de pensar característico.

Pero en el marco de los argumentos publicados hasta ahora no puede entenderse aún con suficiente solidez por qué es ahora el



Antonin Artaud, 1926.



Daniel Libeskind, *Never is the Center*,  
Memorial Mies van der Rohe, proyecto, 1987.

*acontecimiento*, y ya no la *esencia*, el que ha de pensarse a toda costa. Pues incluso el pensar postestructuralista del acontecimiento está inequívocamente aún en la senda de la metafísica moderna, ya que sigue soportando su furor infinitista bajo signos variables, sea el de la libido, sea el del comentario, aplazamiento, diálogo o el de la creatividad sin más. Todo esto son ingenuidades que gustan porque su ingenuidad es la propia de la filosofía. De lo que se trata tras nuestro cansancio de los infinitismos postestructuralistas es del trabajo en una ontología del mundo finito, inacabado, inmenso, en el que hay que compensar, en sus radicalismos, momentos conservadores y explosivos, o, como también se podría decir, intereses psíquicos y técnicos. «¿Dónde estamos cuando estamos en lo inmenso?»<sup>51</sup>. El pensar del futuro —quizá una filosofía transgénica— parte de la percepción de que ha fracasado el proyecto metafísico de omnianimación —el monosferismo—, sin que por eso lo anímico haya sido desautorizado en su alcance caprichoso. Cosa que queda por demostrar.

Hasta nuevo aviso, la situación filosófica de la Modernidad viene caracterizada por el *exitus* de la esfera perfecta, cuyos inicios críticos, como hemos indicado, se remontan hasta mucho más allá de lo que estaba dispuesta a considerar la historiografía del espíritu habida hasta ahora. De hecho, una esfera infinita, cuyo centro, según la tesis medieval, estuviera en todas partes, no permite ya reconocer un centro efectivo: por todas partes surgirían en ella autoenajenaciones místicas que no se distinguirían de los egocentrismos más exteriores. En consecuencia, el tema nuclear de la Modernidad, la autorreferencia, hubo de irrumpir en el pensamiento como una consecuencia inevitable, por más que retardada y reprimida, de la tesis mística del *centrum-ubique*. La última oportunidad de centralización en un mundo infinitizado es, efectivamente, el egoísmo de los puntos. Para él, todo lo que no sea la mónada misma, es decir, la central de mando de un sistema de autorrelación, está en el «mundo circundante», «medio ambiente» o «entorno». «Lo más alto que hemos recibido de Dios y de la naturaleza es la vida, el movimiento rotatorio de la mónada en torno a sí misma, que no conoce tregua ni descanso...»<sup>52</sup>. Todo lo que es un sí mismo o sistema,

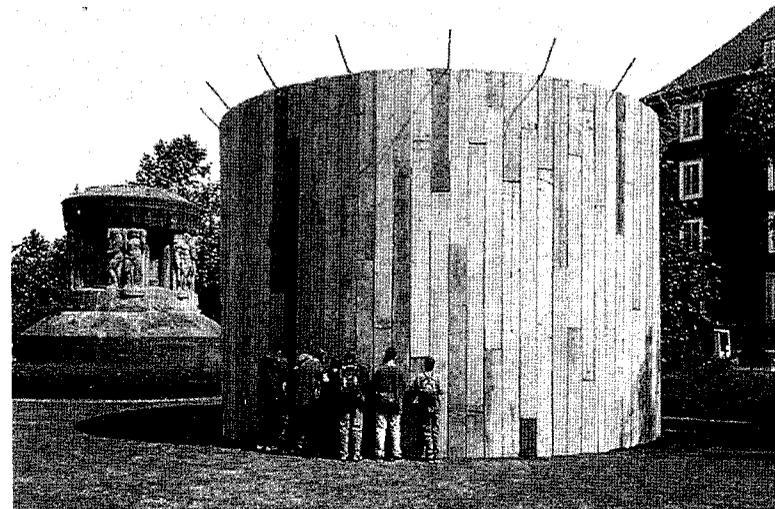


Arnulf Rainer, *Cosmos*, panel 20:  
*Flujo y corriente de la luz*, 1994.

precisamente por ello tiene que preocuparse de sí mismo, se trate de individuos o Estados, de familias o de empresas económicas. Todos ellos son egoístas sagrados; su ascesis significa autorreferencia.

Con ello, la epopeya de la esfera divina acaba en el umbral de la Modernidad en una general excentralización y autocentralización, y en la estipulación del espacio.

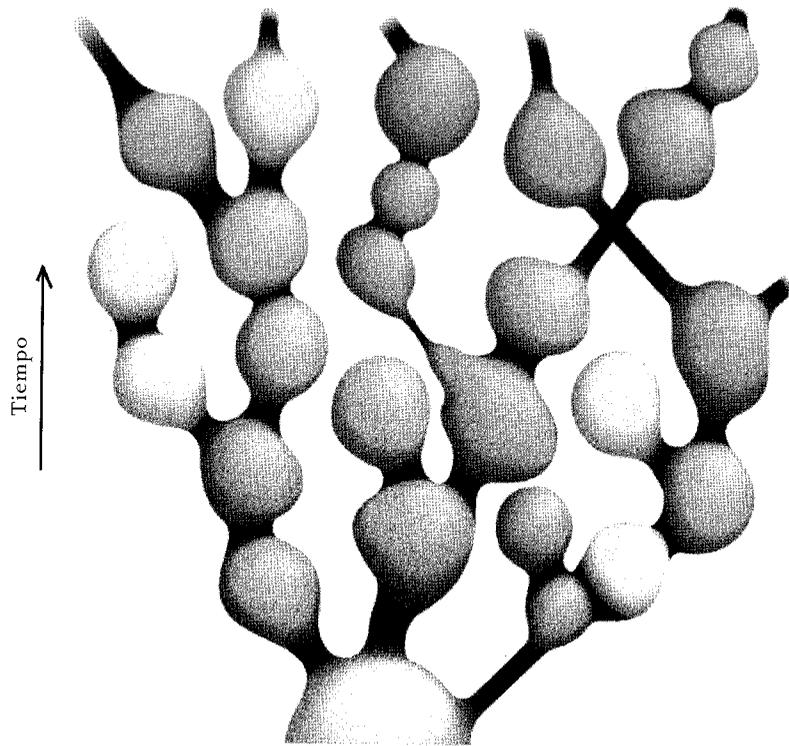
Los continentes y océanos de la tierra están colonizados por rutinas actuales de tráfico y comunicación; potencialmente, en el es-



Hans Haacke, *Emplazamiento merry-go-round*,  
Münster 1997. Tiovivo encofrado junto a la rotonda  
del monumento a Bismarck en Münster.

pacio neutralizado cualquier punto se ha convertido en un emplazamiento, es decir, en un relé para la circulación de dinero en la superficie circunvalada de la tierra<sup>53</sup>. En la exterioridad generalizada ningún punto puede hacerse inaccesible a otro. Se podría definir morfológicamente la esencia de la Modernidad como excentricismo no-satánico, mientras que el esquema de centro y epicentro, que había fundado la metafísica de la colaboración en el proyecto de Dios, sólo se conserva ya en subculturas religiosas. Llamaremos *espumas* a las aglomeraciones de puntos excéntricos autorreferentes, junto con sus entornos, en estructuras carentes de punto medio. De ellas tratará el tercer volumen de estos estudios esferológicos.

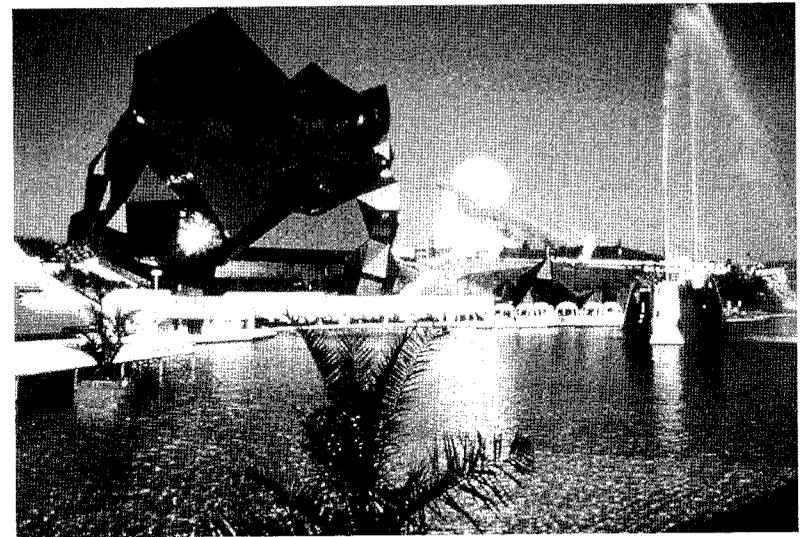
El presente libro, un mausoleo de la idea de la unidad de todo, pertenece al reino bimilenario de la monosfera o del globo integral. ¿Se puede aprender todavía algo de Stalin en lo referente a la construcción de un mausoleo? Bajo todo punto de vista, por supuesto, dado que también para lo que nosotros pretendemos, presentar la



Prototipo del cosmos autorreproductor como ramificación arbórea de una urdimbre de burbujas inflacionarias. Cada burbuja en este gráfico corresponde a un supuesto sistema surgido de una explosión originaria.

metafísica en un sarcófago de cristal, sería conveniente mostrar al muerto como si sólo durmiera<sup>54</sup>.

Podemos permanecer un poco más ante la vitrina ya que no se pierde tiempo esperando en la cola ante el monumento. Contemplaremos al Uno-Todo en sus estadios embrionales, en su crecimiento (capítulo 1) y su complementación cósmica (capítulo 4), observaremos su reforzamiento exterior y sus *border politics* (capítulos 2 y 3), admiraremos su triunfo teológico y su *hybris* mística (capítulo 5),



Futuroscopio de Poitiers.

seguiremos su política de signos (capítulo 7) y su exceso negativo (capítulo 6) y seremos testigos, finalmente, de su catástrofe, que conlleva su metamorfosis en mero globo terráqueo (capítulo 8).

Al final de estas longitudes celestes habría de resultar evidente por qué sólo mediante el rechazo del pensamiento contemporáneo al Uno-y-Todo del proyecto metafísico-monoteísta de mundo pudo conseguirse una nueva configuración no-teológica o post-teológica, post-metafísica o de-otro-modo-metafísica, de las inmunidades humanas en la segunda ecúmene, que en principio sólo representa la integral de todos los aislamientos<sup>55</sup>.