

Seminario intensivo de Filosofía Antigua

Lenguaje, persuasión y política de Parménides a Platón

Prof. Armando Poratti

Realizado en IPA del 21 a 24 de septiembre de 2010

Desgrabación: Daniel Calcagno

martes 21 de septiembre

I

Lo que trataremos de hacer es seguir por lo menos uno de los varios hilos de la historia, de la genealogía del *logos* [λόγος]. Hay algunos términos griegos absolutamente intraducibles. Una filósofa francesa, Barbara Cassin, publicó hace un tiempo en Europa un *diccionario de los intraducibles*, que recientemente tradujo el Fondo de Cultura Económica, en México, donde junta las lenguas europeas con un motivo de recorte, sobre todo las lenguas filosóficas. La noción de intraducible, aquí, no significa que no se puedan traducir; significa que hay que estar siempre traduciéndolas, que hay una apertura de significación que no se agota en ninguna de las posibilidades que el otro idioma nos da y que hay que estar siempre reformulando. Obviamente, *palabra* puede ser una traducción de *logos*, pero no agota, con mucho, un fondo que, en sí mismo, no lo dice más que el término griego – otro de los intraducibles que aparece en este diccionario es nuestro verbo castellano *estar*, que no figura en ningún otro idioma, de los idiomas europeos, por lo menos –. Esto significa, esta suerte de genealogía del *logos*, o uno de los hilos de la historia, de la genealogía del *logos*, echar un vistazo a la historia de la verdad. Qué ha pasado con la noción de verdad en un giro muy rápido y muy violento que sucede en algún momento del pensamiento antiguo y que, trataremos de justificar, nos sigue condicionando. Pero también tiene que ver con lo que está en el subtítulo de nuestro curso: la persuasión; esto es, no solamente con la comunicatividad de la palabra, sino con el poder de convicción que transmite al otro; por lo tanto, el poder de la palabra, la palabra como instrumento de poder. De aquí el último de los tres ítems: política. Por eso preguntaba si tenemos alguna idea de la historia de Grecia, porque si bien, en general, podemos asumir que un pensamiento no está descontextualizado, que tiene siempre una ubicación en un tiempo, en un lugar, en un contexto social y económico, el mundo antiguo, el mundo griego, como trataremos de mostrar, está definido, está organizado desde la *polis* [πόλις], desde la ciudad. De algún modo, lo que luego vamos a llamar política, no solamente se inventa, junto con muchas otras cosas – el teatro, el deporte, la democracia, la filosofía y la ciencia –, en Grecia, sino que, además, es el horizonte virtual, es el horizonte mismo del mundo griego clásico: cuando aparece la *polis*, hay Grecia; cuando desaparece la *polis*, o pierde peso, significación, pasamos, alrededor de la muerte de Aristóteles y de Alejandro, a otro mundo, que es el mundo helenístico, otro mundo en sentido estricto; cambio que acontece, además, muy rápidamente. Entre medio, entre lo que serían los siglos VII, VIII a III a. de C., sucede todo este vertiginoso desarrollo de la cultura griega que luego quedará como paradigma para las épocas posteriores de Occidente y que, justamente, está definido por la *polis*. Por lo tanto, la ciudad no es solamente el lugar o el contexto, un mero entorno jurídico-político, sino el suelo mismo del hombre griego. Y lo que le pasa a la ciudad en los hechos, pasa también al nivel del fundamento. En ningún otro momento, quizás, se ve con tanta claridad cómo el desarrollo profundo de la vida histórica se traduce en forma inmediata, en forma muy visible, en lo que tiene casi enseguida una traducción metafísica. Ese desarrollo histórico profundo, inmediatamente, en esto que estamos llamando el *logos* –, no sólo la palabra, sino el horizonte de comprensión, etc. –, se ve reflejado y acompaña a un mismo proceso. No sé si hay otro momento en toda la historia pasada que tenga tantos

paralelismos, donde haya procesos tan semejantes a los que ocurren contemporáneamente, como en el paso del siglo V al IV a. de C. Puede parecer algo bastante raro decir que más de un siglo de hace dos mil quinientos años es el paralelo quizás más próximo a los siglos XX y XXI; sin embargo, espero justificarlo de algún modo. Este proceso que le ocurre al *logos* es algo en lo cual vamos a encontrar aquí ecos contemporáneos inmediatos. Quisiera empezar con estas nociones: la verdad, la palabra, la persuasión, en sus contextos arcaicos no filosóficos.

Nuestro conocimiento del pasado, de las grandes culturas antiguas, Grecia, Roma, etc., hasta principios del siglo XIX, venía casi exclusivamente de lo que la misma literatura antigua nos transmitía; los datos que los mismos griegos o, eventualmente, los romanos, nos brindan en obras que muchas veces eran ya muy tardías, de historiadores que habían escrito en épocas muy avanzadas y, obviamente, sin los criterios de la historiografía científica contemporánea; dependíamos exclusivamente de esos datos. A fines del siglo XVIII, comienzos del siglo XIX, se produce uno de los dos grandes acontecimientos que cambian nuestra imagen de la historia antigua: el descubrimiento del sánscrito, la antigua lengua religiosa de la India; y, con ello, ver que el sánscrito era una lengua emparentada con el griego, el latín, los idiomas germánicos, los idiomas celtas, descubriéndose así la noción de *familia de lenguas*. Así se armó la familia que se llamó indo-europea. Posteriormente aparecieron otras lenguas relacionadas que luego se descifraron, más antiguas, como el hitita, y rápidamente esta noción de *familia de lenguas* se extiende, descubriéndose inmediatamente la familia de lenguas semíticas – el hebreo, el árabe, el arameo y otras lenguas muertas –. Luego todos los idiomas del mundo fueron agrupados en familias y subfamilias. Esto es un hecho lingüístico. Pero, hacia mediados del siglo XIX, sobre todo con la filosofía positivista, este hecho lingüístico es convertido en un hecho tangible – por lo tanto, en un hecho biológico – y aparece la noción de raza, que ya en el siglo XIX viene cargada con matices bastante siniestros – el nazismo no lo descubren los nazis, ya viene prefigurado desde el siglo anterior –. Ahí aparece el esquema de los nobles indo-europeos que bajan de su hogar central, que quedaría por las montañas del sur de Rusia, por los Urales, por el Cáucaso, que van descendiendo en oleadas y que llegan a la península itálica, a la península balcánica, que ya vienen con toda una estructura: tribus, clanes, fratrías, con el idioma “puesto”, hablando griego. Como en el mapa histórico de Grecia, tenemos dialectos: el jónico, el dórico, el eolio, que serían las distintas tribus, las distintas ramificaciones que habrían llegado. La primera habría sido la de los aqueos, que correspondería a los poemas de Homero, que a su vez eran considerados el momento más antiguo, y la última sería una final invasión de los dorios, que son los que luego fundan Esparta y otros lugares, con una estructura viril y militarista. Hay un libro clásico de mil ochocientos sesenta, que por muchas décadas da lugar luego a la literatura de manuales, del francés Foustel de Coulange, *La ciudad antigua*, que trae ese esquema: los indoeuropeos que bajan, con su organización, su idioma, sobretodo su religión, que es la religión del hogar de los antepasados, y que en el trasfondo traería una religión de dioses de la naturaleza que muy lentamente pasa a primer plano y se convertiría después en la religión de los olímpicos. Casi hacia la misma fecha en que Foustel publica esta obra se produce el segundo acontecimiento que nos cambia profundamente la comprensión, la visión de la historia antigua y que viene del lado de la arqueología. El alemán Heinrich Schliemann era un niño cuando su padre le regaló la *Iliada*.

Entonces se planteó, ya de niño, el descubrimiento de Troya, lo cual, en el contexto científico de la época, era una perfecta estupidez, porque se consideraba, dentro de este esquema de los indoeuropeos que bajan, que, como pueblos migrantes, pueblos invasores, traían una organización cultural bastante ruda, bastante primitiva. Como a su vez se consideraba a los poemas homéricos como los más antiguos, casi contemporáneos del establecimiento en la península, y ellos daban cuenta de un nivel de civilización muy alto en Troya, que no encajaba con este esquema, se atribuía su existencia a fantasía poética, y que todo eso que se contaba en los poemas de Homero – y Homero mismo, por lo demás, que ya desde el siglo XVIII se había empezado a sospechar que no era un poeta, como creían los antiguos, sino una colección de cantos y poemas que se fueron organizando habría que ver bien cómo – era puramente falso, puramente mítico, una fábula poética; que Troya, en realidad, no había existido. Pero, en el caso de suponer que hubiera existido, se señalaba una colina, cerca de Estambul. Schliemann, que seguía con su idea de encontrar Troya, ya grande, fue a Rusia, luego a los Estados Unidos y, tras haber ganado mucho dinero, a los cincuenta años va a Grecia, gestiona los complicadísimos permisos ante el gobierno imperial turco – Grecia se encontraba entonces bajo dominio del Imperio turco – para realizar excavaciones y señala otra colina. Ustedes saben que las ciudades antiguas, a lo largo de los siglos y los milenios, se van destruyendo y construyendo una encima de otra; mientras la zona permanece virgen, sin excavar, lo que tenemos es un montículo. Trabajando Schliemann con sus obreros con la idea fija de encontrar Troya, todavía sin disponer de los métodos de la arqueología científica moderna, fue cavando en los más de veinte estratos hasta que llegó a un pozo e identificó lo que, en efecto, era Troya. En segundo lugar, después de haber realizado este descubrimiento, que le cuesta mucho imponer en la comunidad científica internacional, sigue con Homero y va en busca del sitio donde estaba el palacio del jefe de los griegos, Agamenón, en Micenas. En esta segunda excavación establece las pautas de la arqueología científica con la ayuda de Wilhelm Dörpfeld, quien ya poseía una formación académica. En Micenas se realizan las excavaciones con mucho más cuidado y se encuentra lo que, efectivamente, ha sido un centro importantísimo, con grandes tumbas reales y una gran cantidad de objetos – tales como máscaras de oro, etc. –, que estaban intactos, no habían padecido saqueos y que Schliemann identifica inmediatamente con los personajes de Homero – esta máscara es Agamenón, la otra es Clitemnestra, etc. –. Le pasa a Schliemann lo mismo que a Cristóbal Colón; es decir, Colón va a buscar las Indias y muere con la convicción de que llegó a las Indias orientales, pero, en realidad, había encontrado América; Schliemann, con su obsesión por Homero, muere pensando que ha descubierto la Troya de Príamo y la Micenas de Agamenón. En realidad, ha descubierto otra civilización, hasta el momento desconocida, anterior a la de la composición de los poemas homéricos, de la cual no se tenía noticias; civilización que se denomina micénica, no porque Micenas haya sido su capital o su centro imperial, sino porque ha sido el primer sitio que se encontró y uno de los más importantes, constituido por una serie de palacios que se han encontrado en varios puntos de Grecia. Hacia mil novecientos, un arqueólogo inglés, Arthur Evans, descubre en la gran isla de Creta, en la ruta entre Egipto y Grecia, otra civilización, con la cual la micénica va a estar culturalmente emparentada, pero todavía más antigua, denominada minoica – por el rey mítico Minos –, que también es una civilización palacial – cuyo núcleo son los palacios – y que nos tira hacia atrás el horizonte cronológico de Grecia, los orígenes de la civilización de Creta

y de los estratos primeros, ubicados aproximadamente en el dos mil a. de C. Fíjense, además, teniendo presente el mapa de Grecia, que uno dice Grecia y piensa en la península griega. Como sabemos, el mundo griego se extiende también a las costas del Asia Menor, al mar Egeo, la parte oriental del Mediterráneo, absolutamente sembrado de islas; es una ruta de comunicación. Si uno navega por el Egeo no tiene un horizonte marino, parece más una cadena de montañas, porque las islas en el horizonte se van juntando. O sea que la cultura es una cultura del Egeo fundamentalmente. Luego, en una época un poco posterior, el mundo griego se extiende también hacia Sicilia y el sur de Italia. Entonces, tenemos que hacia el tres mil comienza la edad de bronce y hacia el dos mil aparece la cultura cretense, que va evolucionando, apareciendo hacia el mil seiscientos los primeros palacios en distintos puntos de la isla, sufriendo incendios y siendo reconstruidos. Hacia estas fechas, gente del continente, de la península griega, correspondiente ya a la cultura micénica, parece haber invadido Creta o parte de ella y haberse establecido. Uno de los lugares, de estos palacios, quizás el más importante, es el de Cnosos, actualmente la capital de la provincia griega de Creta. Hacia el siglo XIV la cultura cretense sufre un colapso súbito por causas que no terminamos de conocer; aparentemente no hay una invasión. Una de las hipótesis más viables es que hubo una enorme erupción volcánica en la isla de Santorín, aunque parece que no coinciden las fechas arqueológicas con las geológicas. No sabemos, en fin, si ha sido una invasión, si han sido varias, si ha sido violenta o pacífica. Sí podemos constatar, incluso arqueológicamente, que viene gente del norte y que se ha mezclado con la población mediterránea originaria. Hacia el siglo XIV, o antes, cuaja, cuando ya lleva largo tiempo de desarrollo la cultura cretense, lo que hemos llamado la civilización micénica, con rasgos culturales afines a los de Creta y que se desarrolla también en forma de palacios. Después de ese colapso de Creta hacia el siglo XIV, la cultura micénica continúa un par de siglos más, hasta el siglo XII a. de C., en el cual, a su vez, se produce un colapso, cuya versión tradicional es la famosa invasión de los dorios. Se ha discutido bastante la cuestión de esta última invasión. Aparentemente es esa una época de gran movimiento de pueblos, desde Asia hasta el oeste de Europa, en la que se produce el colapso del imperio hitita, un intento de copamiento de Egipto, que es rechazado, por parte de los llamados Pueblos del Mar, entre los cuales había posiblemente gente que provenía de Grecia. Quizás ha habido vacíos de poder en los palacios mismos. Con los dorios pasa una cosa rara: siempre que hay una invasión, una población nueva, aparece en el registro arqueológico algo distinto, un tipo de cerámica, de hacha; en cambio acá es como si todo se hubiera empobrecido mucho de golpe, pero la cerámica sigue más o menos el mismo estilo, la religión continúa, etc. O sea que, en cierta medida, la cuestión de quiénes han sido estos dorios no es fácil de determinar; desde ya que no es una simple invasión que viene del norte en forma lineal. Posiblemente han sido pueblos que se han estacionado en invasiones anteriores. Hacia el siglo XII esta cultura micénica colapsa, estos palacios son incendiados y todo este mundo pasa de ser un mundo sumamente desarrollado, una civilización refinada, a ser un mundo de economía agraria de subsistencia, donde han colapsado las estructuras económicas y políticas. Un siglo después, hacia el XI, se producen migraciones a la costa del Asia Menor, donde se establecen los griegos en lo que luego se conocerá como Jonia, solamente en la costa de Asia, donde van a permanecer los griegos hasta la década de mil novecientos veinte, cuando el gobierno turco los expulsa. Se inicia un largo período, de unos quinientos años, llamado historiográficamente Edad Oscura, con evidentes

connotaciones peyorativas – sin embargo, esta Edad Oscura es la que produce Homero, o sea que quizás es simplemente nuestra ignorancia de este período –, al cabo del cual, hacia el siglo VIII, VII a. de C., sucede una serie de cosas. Entre ellas, esta economía ha ido creciendo paulatinamente, hay un aumento de la población, por lo tanto un agotamiento de los suelos, un problema de fuerte crisis social, que produce una serie de reacciones, de conmociones, producto de las cuales va a emerger la *polis*; se reabre el Mediterráneo a la navegación – en realidad, los comerciantes fueron siempre los griegos; los fenicios, a quienes se atribuyen varias cosas, entre ellas la invención del dinero, estuvieron mientras los griegos les dieron permiso –; hay, también, un cambio en los esquemas económicos, una serie de conflictos a partir de los cuales va a aparecer la peculiar institución de la *polis*: estamos ya en la Grecia histórica propiamente dicha.

A todo esto, que no es nada más que una cronología, tenemos que darle algún contenido, porque nos va a servir inmediatamente en toda la historia posterior, esta historia que los mismos griegos han olvidado. En nuestra historiografía, hasta fines del siglo XIX, todo esto no figuraba, porque en la misma literatura antigua no figuraba, salvo en forma de confusos mitos, como el mito del Minotauro, etc., aunque no como acontecimientos históricos. Pero, sin embargo, esto pesa en la historia y en el pensamiento griego posterior. Tanto la cultura cretense, como la micénica, son culturas palaciales. Estas culturas han existido en el Cercano Oriente y en otros lugares, y es una de las formas fundamentales de organización económica. Hacia mil novecientos cincuenta, el húngaro Polanyi escandaliza al pensamiento económico mostrando que ni mucho menos la totalidad de la vida económica de los pueblos se ha organizado en forma de mercado, sino que existen otro tipo de estructuras, entre ellas, como una de las estructuras básicas que propone, la estructura palacial. ¿Qué significa el palacio? No es la casa de lujo donde vive el rey, sino el centro de un complejo Estado burocrático, de dimensiones no muy grandes para nosotros, que supone la concentración, a todos los niveles – material económico, político, simbólico –, en el palacio, que es la sede de la administración y de la redistribución al conjunto del territorio. Son civilizaciones de un altísimo nivel, en las cuales no existe moneda, ni siquiera existe mercado. Toda la producción de trigo, toda la producción de aceite, se concentra en el palacio, y luego esto es redistribuido.

- ¿Guarda eso cierta similitud con el sistema feudal?

Justamente no. Porque ¿qué supone el feudalismo? Señores que a su vez son vasallos de otros señores en forma jerárquica, pero relativamente independientes. Lo que pasa es que el feudo, sobre todo a comienzos de la Edad Media, es una unidad económica cerrada en una economía de subsistencia. Pero acá no, y esto supone una importante burocracia; lo cual supone, a su vez, una escritura. En Creta tenemos la escritura silábica, que se llama Lineal A, que, curiosamente, sabemos pronunciar, sabemos cómo suena, pero no qué quiere decir. Creta parece ser, por lo menos según los arqueólogos que la han investigado, sobre todo en la primera mitad del siglo XX, una excepción en las culturas antiguas – y en las modernas –, porque aparece como una civilización eminentemente pacífica. Los palacios no están fortificados. Tenemos, en este sentido, un conjunto de representaciones, frescos que representan escenas de la vida cotidiana – la siega, juegos, el príncipe de los lirios –. No hay representaciones del rey poderoso o del dios. No hay representaciones del poder. Se aprecia una gran importancia de la mujer en su vida cotidiana. Al

faltarnos otros tipos de documentos, tenemos que depender aquí de la interpretación de las figuras, esculturas o frescos. Pareciera que la religión es una forma de esa religión de fondo mediterráneo que es la religión de la gran madre, de la tierra, deidades femeninas con serpientes que son importantes símbolos ctónicos. En griego hay dos palabras fundamentales para significar la tierra. Una es *gea* [γαῖα], o *gē* [γῆ], de donde geografía, etc. *Gea* es, más que nada, la superficie fértil, que trae los cereales, etc. La otra, que podríamos transliterar *khthōn* [χθών], es la tierra, pero en una dimensión de profundidad: la tierra como la madre, pero a la vez lo que da el nacimiento y la tumba. Los historiadores contemporáneos de la religión toman de aquí este adjetivo: ctónico, para referirse a las religiones centradas en la tierra, como podemos tener, en la región andina, la pachamama. Pareciera, entonces, que la gran diosa madre del mediterráneo sería la figura fundamental. Ahí aparece el grupo de fieles en una actitud extática, compenetrados con el dios que puede ser un pájaro o un árbol, las cosas de la naturaleza, los animales, etc. El nivel de refinamiento del arte cretense es absolutamente increíble y moderno; la gran mayoría de los objetos de su cerámica pueden pasar por objetos artísticos del siglo XX. La cultura micénica es también una cultura palacial, pero acá la cuestión cambia un poco: estamos frente a una civilización más militarizada; los palacios son fortificados, aparecen distintos tipos de armamento, una especie de carro de guerra, etc. De la escritura cretense, Lineal A, se deriva – posiblemente escribas cretenses al servicio de los palacios micénicos – una segunda escritura, Lineal B, que durante mucho tiempo se trató de descifrar. Si uno lee la historia de ese desciframiento no puede creer las cosas que se le ocurren a la gente seria, porque se lo relacionaba con el chino, con el hebreo, con el maya, con el vasco, con cualquier idioma menos con el griego. Podemos leer estos silabarios – no son alfabetos, son silabarios – porque quedó un silabario en la isla de Chipre, muy arcaico, con casi los mismos signos, que permitió reconstruir su fonética. Hacia mil novecientos cincuenta, a un arquitecto inglés, Michael Ventris, ayudado por un lingüista, John Chadwick, se le ocurrió decir: ¿no será griego? Efectivamente, resultó que las palabras coinciden, que es un tipo de dialecto griego muy arcaico, pero totalmente reconocible como griego. Lo que tenemos del Lineal B son tablillas de arcilla cocida del último momento de los palacios. Esto era como el borrador de la burocracia palacial que era el alma de toda esa estructura. O sea que tenemos un corte de anotaciones puramente contables, sin profundidad: no son himnos religiosos, no son poesía, no son relatos épicos, sino algo bastante “seco”, pero nos da una información muy importante. Por lo pronto, aunque con bastante imprecisión en los detalles, tenemos alguna idea de cómo era la estructura social y política de estos palacios. Hay una serie de funciones que están en discusión, que no es fácil establecer a qué se referían; pero algo queda fuera de duda, que hay una cabeza, un rey, que en las tablillas aparece como *wa-na-ka* – eso sería *wanax*–; luego, ya en Homero, es decir, plenamente en griego, tenemos *anax* [ἄναξ], o sea que es exactamente la misma palabra – como esta tenemos varias palabras más, aunque esta es muy importante –. En Homero, *anax* son solamente los dioses: Zeus, Apolo, o los jefes máximos: Agamenón y Príamo; los demás son – y aquí aparece otra palabra, que también a veces se traduce como rey – *basileus* [βασιλεύς], palabra que también está en el Lineal B – pero en éste no sabemos bien qué son, parecen ser funcionarios de segunda, de menor importancia –. En segundo lugar, en las tablillas están prácticamente todos los dioses y diosas del panteón clásico, más otros que luego no van a aparecer. Esto quiere decir que hay una continuidad religiosa, que ese corte cultural no supuso

una discontinuidad. Aquí prevalece no ya una diosa, una madre tierra, una gran madre, pero sí las figuras femeninas; el dios masculino aparece subordinado, como esposo o hijo, o ambas cosas a la vez. Por ejemplo, Poseidón, que en la mitología homérica es uno de los tres hermanos, junto con Zeus y Hades, que se reparten el mundo, acá aparece como *posis-da* [πόσις-δα], que se interpreta como *marido de la tierra*; es decir, apenas el príncipe consorte. Queda entonces, aunque quizás fragmentada en distintas diosas, como aspectos de ella, esa diosa madre, esa diosa tierra, que sigue teniendo preeminencia. Hasta aquí estamos en una Grecia antes de Grecia, pero que va a perdurar mucho tiempo después, en el siglo V a. de C., en la Atenas clásica, cuando florezca la Tragedia. Muchas de las historias trágicas tienen que ver con una presencia inconsciente o preconsciente de este pasado, así como una cantidad de mitos, como el Minotauro cretense, etc., están en la época histórica, pero tienen una intensa resonancia que ellos mismos ignoraban de dónde venía.

- ¿Las culturas minoica y micénica no son indoeuropeas?

La cretense, minoica, no. No sabemos bien de dónde han venido, posiblemente del África, con mucha influencia de la cultura egipcia. Creta no tiene nada que ver con los indo-europeos. En la Grecia continental se da una fusión, un mestizaje, una mezcla étnica y cultural. El griego, por lo visto, se hace en la península. Hay una gran cantidad de palabras pertenecientes al griego dásico que no son indoeuropeas: las terminadas, por ejemplo, en *inthos*, como *Kórinthos* [Κόρινθος]. La misma palabra para el mar, *thálassa* [θάλασσα], no es indoeuropea. Realidad fundamental para los griegos como era el mar, esa palabra viene de otra parte, de otro fondo. Entonces, producido ese colapso de la cultura micénica, se abre lo que llamaríamos la Edad Oscura. Ahí ya podríamos hablar de Grecia. Ahora, no hay un corte cultural violento. El sueco Martin Nilsson, un gran historiador de las religiones, demuestra justamente la continuidad religiosa desde Micenas al período clásico. La cerámica se empobrece, pero no hay un corte. No obstante, desaparece el palacio; las estructuras políticas y económicas caen. Desaparece el palacio y con ello toda la estructura de estas sociedades palaciales. Se vuelve a una economía agraria de subsistencia. Aquí es posible que estos *basileis* [βασιλείς], estos jefes de aldea que en las tablillas aparecen con no mucha importancia, al desaparecer el *anax*, hayan ido cobrando mayor relevancia. En Homero y Hesíodo se traduce esta palabra como *reyes*; pero no son reyes, son nobles o señores; no un rey con la suma del poder, sino el primero entre sus iguales, el *primus inter pares*. Luego la palabra sigue “subiendo” y se va a llamar *basileus* al gran rey de Persia, y de ahí la traducción como rey; pero eso tampoco es Homero, sino posterior. Todo esto va creciendo muy lentamente en lo que han sido los palacios, los centros donde se establecen aristocracias cuya actividad noble es la guerra y la piratería. En *Odisea* se cuenta: llegamos a tal lugar, asaltamos la ciudad; todo ese tipo de actividades se consideran nobles.

Es en la costa del Asia Menor, en Jonia, donde se van a generar los poemas homéricos. Por lo pronto, los griegos suponían la existencia de un poeta, Homero, autor de la *Ilíada*, de la *Odisea* y unas cuantas cosas más que también se le atribuían. Desde hace dos o tres siglos esto ha sido puesto en duda; en realidad, los poemas homéricos son, en efecto, una serie de obras. Como esquema básico, habría dos escuelas fundamentales en el siglo XIX: la llamada “unitarista”, de

acuerdo a la cual se parte de un núcleo que luego se va expandiendo; y la llamada “analicista”, según la cual se trataría de distintos poemas que luego confluyen en uno solo. El asunto es que los poemas homéricos son obras complejas que empiezan a formarse en una cultura puramente oral. La escritura, que estaba ligada al palacio, porque era una escritura burocrática, desaparece por completo. Recién hacia el siglo VII o VI a. de C. van a aparecer los alfabetos semíticos, los alfabetos fenicios, que van a ser modificados por los griegos, que van a inventar las vocales y los van a convertir en verdaderos alfabetos; porque, en última instancia, los que llamamos alfabetos fenicios también son silabarios. En los idiomas semíticos: en hebreo, en árabe, se escriben solamente las consonantes; uno tiene que saber qué vocal corresponde a cada una. O sea que en ellos, en realidad, la letra, más que una letra, es una sílaba. El griego transforma alguno de esos signos en a, e i, o, u, a larga, e larga, y entonces sí podemos hablar de alfabeto. Volviendo a Homero...se van formando estos poemas que se refieren a la época micénica. Efectivamente, el mundo al cual se refieren es el mundo micénico anterior al colapso. No podemos decir si hubo históricamente una guerra de Troya; sí que están referidos a Troya y a la cultura que se desarrolla en el continente. En este sentido, hay una cantidad de recuerdos que previamente a los descubrimientos arqueológicos no se hubieran explicado. Por ejemplo, el carro de guerra. Homero ya no sabe exactamente para qué sirve el carro: no hay ya batallas de carros. El carro sirve de *remise*. El héroe va a la batalla en carro, baja, pelea y, si tiene la suerte de que no lo maten, se vuelve al carro donde lo está esperando el auriga para llevarlo de vuelta al campamento. También aparecen estratos en los poemas homéricos referidos a momentos que empiezan a componerse en el siglo IX, donde tenemos a estos aedos que cantan para auditorios de jefes, de nobles, con los valores de tipo heroico propios de esta aristocracia, cuyas ocupaciones son las pequeñas guerras, la piratería, etc.. Luego, como este es un producto complejo que llega del siglo IX hasta el VIII o VII, también hay estratos en los poemas homéricos que ya son casi políticos, casi en el marco de la *polis*. Por lo tanto, es muy compleja no solamente la estructura literaria, sino la estructura ideológica de los poemas, porque hay distintas perspectivas, distintas miradas. Una de las cuestiones planteadas es cómo se mantiene esta memoria, esta memoria de siglos que estaban olvidados. Tanto es así que se llegó a postular la existencia de la escritura muchísimo antes, siglos antes, de cuando sabemos que efectivamente aparece. Sobre la base de las investigaciones de un yugoslavo, Matija Murko, el estadounidense Milman Parry, junto con su colega, Albert Lord, en la década del treinta, trabajan en la ex Yugoslavia, en el ámbito serbo-croata, con rapsodas contemporáneos a ellos, analfabetos, que cantan canciones épicas que venían desde la época de la invasión turca, por lo menos desde el siglo XIV, y que se fueron transmitiendo oralmente hasta comienzos del siglo XX. Parry y Lord trabajan con esta gente y lo que encuentran es que la poesía épica-oral es una poesía formular. Se trataba de “bloques”, “ladrillos”, a veces de medio verso, de un verso, o de varios versos o episodios enteros, que el rapsoda asimila, memoriza. Fíjense los famosos epítetos homéricos: Aquiles el de los pies ligeros, etc. Son fórmulas, pequeñas fórmulas que a su vez están adaptadas para la métrica. En esto que parece una improvisación, un canto que sale en el momento, y que en alguna medida lo es, en realidad lo que está haciendo el rapsoda es armar las piezas con “ladrillos” que ya tiene prefabricados. Y esas fórmulas demuestran ser muy resistentes, muy duras; se conservan oralmente, a lo largo de los siglos, sin modificarse.

II

Habíamos comentado esa suerte de Grecia antes de Grecia, de grandes culturas que, si bien no son la Grecia clásica, inconscientemente han seguido pesando. Hablábamos de la cultura micénica y del sincretismo religioso entre la diosa femenina mediterránea y el dios masculino indo-europeo, la diosa de la tierra y el dios del cielo – observen que, etimológicamente, la palabra *Zeus*, en el caso genitivo, es *Dios*; en sánscrito, esta palabra para el dios del cielo es *dyaus*, de donde viene nuestra palabra *dios*, heredada del dios principal de los panteones clásicos –. Decíamos que Homero, de ese pasado micénico al cual se refiere, aunque no conoce, ignora, olvida el colapso, que queda como una especie de horizonte proyectado, recuerda muchas cosas: instituciones, armas, adornos, carros, formas de cascos, etc. Pero hay dos grandes olvidos, hay dos cosas fundamentales que en ese pasaje a la costa jónica, en esa nueva cultura que está gestándose, puramente oral, han desaparecido, que son: la tierra y el palacio. Ese fondo religioso último, profundo, ctónico, ligado a la tierra, a la diosa madre, al elemento femenino, está completamente olvidado. El panteón homérico, el panteón clásico, político, el de los dioses de la *polis*, en realidad no es ni un producto de la religión popular, ni es una religión con un clero, un tipo de organización religiosa institucional, sino que es una creación poética. Son los mismos aedos los que han seleccionado, elegido, dentro de lo que podemos suponer ha sido un universo mítico mucho más grande – y que va a reaparecer un poco tiempo después en Hesíodo –, algunas grandes figuras frente a las cuales el hombre homérico tiene una actitud por completo distinta de la que, podemos suponer, ha tenido la cultura anterior o, en buena parte, la cultura campesina. No olvidemos que los aedos homéricos tienen un destinatario muy claro, que son los auditorios aristocráticos, y que prácticamente el mundo popular no está presente. La actitud del hombre homérico frente a los dioses no tiene ningún elemento de misterio, de magia, de esa profundidad nebulosa que tienen en general las religiones ligadas a la tierra. Hay una actitud distante; el trato con los dioses es casi comercial, de negociaciones: te doy, me das; te cumplo, me cumples. Todos esos elementos de tipo mágico, místico, desaparecen. Se ha hablado, en este sentido, de un racionalismo homérico. Es un lugar común decir que los dioses mismos son antropomórficos. Sin embargo, ¿cuál es la diferencia que separa a los dioses de los hombres en el mundo homérico y que va a ser la polaridad fundamental del mundo griego? Los dioses son inmortales. Nacen, han tenido un origen, pero no mueren. Los hombres somos por definición los mortales. La polaridad fundamental está dada, entonces, por mortales e inmortales. Aunque no tengamos documentos escritos sobre esto, en las religiones de tipo ctónico la distancia entre el hombre y el dios, entre lo vivo y lo muerto, es borrosa. La estructura básica es el ciclo de la semilla, el ciclo del cereal, que muere y renace. Los límites entre la vida y la muerte no son precisos. A su vez, y eso sí estaba en las representaciones cretenses y micénicas, más que la figura poderosa del dios, aparece la comunidad de los fieles con una actitud extática. Eso va a reaparecer después en otras épocas históricas, en cultos que no son los oficiales, tales como los misterios. Esa especie de comunión, esa presencia del dios en el conjunto de los fieles; más que en el fin espiritual, en el conjunto comunitario de los fieles. La palabra griega para ello es *enthousiasmós* [ἐνθουσιασμός], entusiasmo; esto significa, tener al *theós* [θεός], dios, *en* [ἐν], adentro: tener al dios adentro, diluirse la personalidad propia, la personalidad colectiva, en el dios. Esto, en Homero, desaparece.

La conciencia de la muerte como fin aparece quizás por primera vez; la noción clara, neta, de que la muerte es un fin y que esto separa dioses y hombres, mortales e inmortales. Es cierto, hay una noción homérica de la muerte que vamos a reencontrar después como creencia de fondo de todo el desarrollo de la cultura griega; esto es, que al morir, la *psykhē* [ψυχή], que es el último aliento, no el *alma* – hasta mucho después, hasta el *Fedón* de Platón, esta palabra no la podríamos traducir como lo que posteriormente quiere decir la palabra *alma* –, se autonomiza. Hay un artículo clásico de un crítico alemán, Bruno Snell, que plantea que el hombre homérico no tiene cuerpo y tampoco tiene alma. ¿Qué quiere decir? Cuando nosotros nos representamos nuestra propia realidad física, estamos pensando en una unidad, del mismo modo que *mente* nos parece una unidad psíquica. Bueno, esto no aparece en el vocabulario homérico. Esta es una de las líneas que va a reaparecer: cómo se va conformando el *sí mismo*. No hay un *sí mismo* corporal en Homero. Aparece un complejo vocabulario donde figuran palabras en plural neutro, que implican siempre una especie de colectivo; por ejemplo, se habla de los miembros, pero en aspectos dinámicos, en acción: hay una palabra que significa los miembros en tanto dotados de fuerza muscular; otra que también significa los miembros, pero en tanto articulados, ágiles. Obviamente, se trata de acciones, condiciones o procesos propios de un combate. O, otro ejemplo, *derma* [δέρμα], la piel, que es la parte exterior. Así podríamos compilar varias páginas de este tipo de vocabulario, donde no aparece en ningún momento una noción unitaria. La palabra *cuerpo* no existe; aparecen sólo aspectos, miembros, y siempre con una funcionalidad. De hecho, en la cerámica geométrica, que es la que corresponde al período en que se inician los poemas homéricos, las figuras humanas coinciden con esto. O sea, el tronco es un triángulo y los miembros aparecen esquematizados o bien en representaciones en las que figuran fuertemente articuladas y muy marcadas las masas musculares, casi como muñecos para armar. Del mismo modo, no hay una noción de *mente*. Aparecen ciertos órganos: el diafragma, el corazón, los pulmones, ligados cada una de ellos con distintas funciones que nosotros llamaríamos psíquicas. Algo de eso nos queda en nuestro lenguaje cuando hablamos del corazón como lugar del amor o de los sentimientos. Es decir, se trata de palabras cargadas de funcionalidad, ligadas a lo corporal, de emocionalidad, pero no hay ninguna palabra que signifique *mente*, *alma* o algo así. La *psykhē* es, decíamos, el último aliento. Está incluso conectada etimológicamente con la respiración. Cuando la persona muere, expira, tal como seguimos diciendo actualmente – a veces, muerto en combate, la *psykhē* sale por la herida –. Esa *psykhē* se autonomiza, puede aparecer como un *éidōlon* [εἶδωλον], imagen, igual al muerto, pero en sueños – cuando Aquiles encuentra a su amigo Patroclo, muerto, le aparece su *éidōlon*, exactamente igual a Patroclo, que le pide ser cremado, etc., y que es una sombra –. Está la palabra que luego se traduce como cuerpo: *sōma* [σῶμα]. Así como la *psykhē* es el último aliento, el *sōma* es el cadáver; recién ahí aparece lo que llamaríamos el cuerpo unificado, pero es el cuerpo sin vida: el *sōma* es el cadáver. Patroclo, por ejemplo, pide ser cremado. En las culturas anteriores, el modo de deposición de los muertos era la inhumación – también en las grandes tumbas, porque aparentemente el muerto poderoso seguía actuando –, mientras que acá pasamos predominantemente a la cremación, lo cual es bastante significativo. Una vez que el *sōma*, que el cadáver, es cremado, la *psykhē* entra al Hades, la región subterránea. Sigue manteniendo ahí una existencia sin fuerzas; no incorpórea, ya que no hay noción de lo incorpóreo, sino como una respiración, como un “humito”, pero sin actividad, sin pensamiento; es

decir, es una “no vida”. O sea que la muerte era un final. Al guerrero que va a afrontar la batalla, ¿qué es lo que le importa? Decíamos que no hay un *sí mismo*, un yo. En la “Ilíada” lo pueden ver: Héctor, que de algún modo ya presiente que va a morir, y luego su padre, que va a buscar el cadáver. Lo que nos importa es lo que le va a pasar al *soma*. Si en algún lugar quedo, es en el cuerpo muerto, que tiene que ser objeto de estos rituales, que tiene que ser cremado y tratado con todos los honores, etc. Si no queda ahí, tirado, para que se lo coman los perros, para que el enemigo lo arrastre; eso es lo que importa, no la *psykhē*. Esta conciencia de la muerte produce una fisura, permite algo no explicado, una pregunta sin respuesta. La palabra *Moirā* [Μοῖρα], que aparece con mayúscula, como si fuese una diosa, designa, sin embargo, algo completamente impersonal: es *la parte que me toca*. *Moirā* quiere decir eso, porción – la parte del botín, por ejemplo –. Por lo tanto, la parte que me toca de vida; por lo tanto, cuándo se termina esa parte. Ahora bien, esto es un orden completamente imprevisible, ininteligible e inmanejable. Desde ya por el hombre, que no puede decidir ni cuándo ni cómo va a morir. Pero los mismos dioses no pueden influir tampoco sobre esto. Dos veces en la *Ilíada*, Zeus quiere salvar a un par de guerreros, uno hijo suyo y el otro, Héctor. Se sugiere que quizás podría, pero que todos los dioses se lo van a impedir. De alguna forma, la *Moirā* es algo que está más allá de la parte, algo que no puede controlarse, que no puede influirse. Y además no es un orden, no es una legalidad, como una ley impersonal, del tipo de las leyes modernas de la naturaleza. No tiene explicación. La muerte aparece por primera vez como límite, como final y, a la vez, como lo no explicable. Estamos hablando de Homero, de un período donde falta todavía bastante para que se instaure un pensamiento que podamos llamar “racional”. Sin embargo, creo que esta fisura, y es simplemente una hipótesis que aventuro, que supone esta conciencia de la muerte como lo impredecible y a su vez un final propiamente dicho, un agujero no explicable que está ya en el trasfondo homérico, es lo que abre ese espacio para preguntas que no pueden responderse inmediatamente, para preguntas radicales, de fondo.

Algo similar también pasa en Homero con otro de los hilos que vamos a seguir aquí, que es la cuestión del poder. Esto lo vamos a retomar posteriormente, porque es uno de los hilos centrales que quiero desarrollar. Prácticamente en todas las grandes culturas antiguas y, aunque no tengamos los documentos escritos, también podemos pensar que en los palacios cretenses y micénicos, el poder es de índole sacro. Es decir, el faraón es un dios; el rey babilónico no es un dios, pero es el enviado de los dioses; el *wanax* micénico estaba visto a modelo del rey babilónico, aunque luego esto se fue deflacionando bastante y no se lo vio tan propiamente como un rey divino. Seguramente este tipo de connotaciones, o sea, esa misma centralización de una cultura palacial, que tenemos testimoniada en los aspectos materiales, tiene también una centralización correspondiente en el plano simbólico. Ahora, decíamos, el palacio – aparte de la tierra, que es justamente lo que permitía esa noción de transición indefinida entre lo vivo y lo muerto, y los dioses y los hombres – también desaparece. Desaparece esta noción de un centro de poder sobresaturado, como sería el *wanax* micénico, el rey micénico. En su lugar aparecen los *basileis*, que en la traducciones van a encontrarlos como *reyes*, aunque en realidad son nobles, señores, jefes, y evidentemente ninguno ocupa ese lugar central, esa plenitud del poder, sino que, más vale, están en una colaboración competitiva. Es, desde ya, una organización social fuertemente

agonística. Aparece acá algo que en el contexto del poder sacralizado es imposible, que es la arbitrariedad. Cuando Agamenón se queda con la cautiva de Aquiles, lo que da lugar a toda la pelea que se cuenta en la *Iliada*, está actuando arbitrariamente. Esto no tiene sentido en el caso de un rey divino. Es decir, en el caso de un rey dios, o del faraón, lo que éste decide es inmediatamente la ley, no solamente humana, sino la ley del mundo. Todos los rituales, tanto en Egipto como en Babilonia, etc., implican el ordenamiento del cosmos, no solamente el gobierno de los hombres. El Nilo, por ejemplo, tiene que crecer por determinadas ceremonias que realiza el faraón, y algo similar sucede con las estaciones, etc. O sea que el rey, sea él mismo un dios o un delegado sacralizado, no puede ser arbitrario, simplemente porque lo que decide, es; no es que esté bien o esté mal: es, plenamente. En este caso, al contrario, aparece la arbitrariedad. Así como la muerte aparecía como un agujero no explicable, también la arbitrariedad aparece como una especie de agujero en ese ejercicio de la autoridad, del poder que hasta ahí no tenía fisuras. Aunque los reyes, los *basileis* homéricos, aparezcan como alumnos de Zeus en las fórmulas – hijos de Zeus, envidios de Zeus, etc.; no es un poder absolutamente laico y hay toda una connotación trazada, sobre todo en la institución del cetro, que impone una pátina de respaldo a ese poder de los reyes por parte de Zeus –, no son reyes divinos; no es un poder que se justifique a sí mismo de este modo. Lo que se le garantiza es solamente una especie de sabiduría especial, no más. Yo creo que acá, en estas fisuras profundas que aparecen en Homero – esto es una tesis mía, discutible en muchas partes, tómenla como quieran –, estamos frente a la fisura de una noción que ha servido durante más de un siglo para explicar los orígenes del pensamiento y que me parece que a esta altura tendría que empezar a ser discutida, que es la cuestión famosa del tránsito del *mito* al *logos*. Como justamente acá estaríamos en el germen mismo de la problemática que voy a desarrollar, quiero detenerme un poco en esto, porque quizás desde otro tipo de consideración del *logos*, de la palabra, del lenguaje, esto puede iluminarse de otra manera.

III

Estábamos con la frase corriente acerca de los orígenes de la Filosofía como tránsito del *mito* al *logos*. Lo que habíamos dicho era que el tema de este curso intensivo sería uno de los hilos en que el *logos*, que en principio podemos traducir como *palabra* – aclaramos en qué sentido el *logos* era un intraducible –, tiene que ver con la verdad, con la persuasión y, por lo tanto, con el poder. Para esto nos fuimos bastante más atrás, para poder encontrar un enraizamiento, un cierto marco a partir del cual hacer pie. Acá aparece ya la palabra *logos*, en esta fórmula que parece tan consagrada que muchos de ustedes dijeron que era obvia, del tránsito del *mito* al *logos*.

Fíjense que estas dos palabras, tanto *mythos* [μῦθος], como *logos*, son, digamos para empezar, dos palabras griegas. Las dos palabras quieren decir *palabra*. O sea, son modos de la palabra. Podríamos indicar una tercera palabra para *palabra*, que sería *epos* [ἔπος]. Son totalmente contemporáneas a lo largo del idioma griego. ¿De dónde se llega a esa carga con que la recogen distintas disciplinas contemporáneas? *Mythos* quiere decir *palabra*, pero tiene un cierto sentido de historia, de cuento, de narración; por ejemplo, los cuentos que contamos a los chicos cuando se van a dormir, serían *mythos*; no necesariamente mitos en castellano, sino cuentos, narraciones. Dentro de estas narraciones, las hay sobre los dioses, sobre los héroes, sobre ciertos tipos de personajes divinos o semi-divinos, que son narraciones entre otras, pero poseen un tipo especial de significación. A medida que fue avanzando un proceso del cual nos vamos a ocupar, un proceso de secularización de la cultura griega, del universo espiritual griego, se fue perdiendo esa suerte de creencia, de fe inmediata en la religiosidad de los olímpicos. Aunque tampoco se puede hablar de religión acá, si uno habla de religión cuando hay una iglesia, una organización, un clero, un libro sagrado. En el mundo antiguo, lo sagrado circula libremente y adquiere distintas configuraciones más o menos estables, pero no en forma de religiones establecidas. Esto es una cuestión básica: no hay dogmas, no hay clero, etc. A medida que esa religiosidad se va perdiendo, se las ve nada más que como meras historias, a las cuales, en un segundo momento, ya desde épocas bastante tempranas, desde el siglo VI a. de C., pero especialmente después, en la época helenística, con los estoicos y otro tipo de filósofos e intelectuales, se les da una explicación alegórica, en donde los dioses resultan formas alegóricas para referir a distintos aspectos de la naturaleza. Una alegoría quiere decir, exactamente: una cosa en lugar de la otra, cuando a los elementos figurados, puestos en lugar de conceptos más abstractos, los puedo hacer encajar uno a uno. Lo cual es distinto de una metáfora. La metáfora tiene siempre una sobreabundancia de sentido, por eso es la “carne” del lenguaje poético; mientras que en la alegoría “esto” quiere decir “esto”. Acá, entonces, se va perdiendo esa inmediatez de la creencia en lo que dice la narración y se la salva racionalizándola como alegoría de otro tipo de explicaciones del mundo. Ya en época más avanzada, en la Antigüedad tardía, en la época imperial romana y después, con el avance de las religiones orientales, especialmente del cristianismo, no solamente aparecen como falsos, sino además como inmorales. Con esta marca peyorativa pasa la noción de *mito* prácticamente hasta la Modernidad. En la Modernidad, el mundo europeo se expande por el resto del mundo. En primer lugar, América. Se va viendo entonces que no es solamente la Antigüedad griega y romana la que tiene este tipo de narraciones privilegiadas con respecto a dioses y demás, sino que prácticamente

todas las culturas tienen este núcleo cultural fuerte y estructurante. Esto tarda en ser reconocido y es asimilado recién hacia el siglo XVIII. Un autor que vamos a citar, el francés Marcel Detienne, tiene un libro que se llama *La invención de la mitología*, en cuyo prólogo recuerda que en el año mil setecientos cincuenta y cinco aparecen dos libros que tratan de explicar el fenómeno de los mitos de los pueblos americanos, los dos en referencia a la Antigüedad clásica, de perspectivas opuestas pero, en último término, coincidentes. Uno de ellos es del francés Fontenelle, un hombre de la Ilustración, uno de los colaboradores de la Enciclopedia y que vive muchísimo tiempo, casi cien años, un personaje de los salones aristocráticos, con una gran cantidad de obras de divulgación de la filosofía ilustrada, en donde toma este fenómeno de los mitos de los pueblos americanos en comparación con el mundo clásico en el sentido optimista de la Ilustración; esto es, que así como en Grecia la primera sabiduría ha sido de este tipo, también en estos pueblos tendríamos una sabiduría del tipo de narraciones como los de la mitología clásica, que luego tendrían que haberse desenvuelto en el sentido de un desarrollo de la razón, tal como lo entiende la razón ilustrada, en una perspectiva de progreso. El otro libro, que se publica en el mismo año, es de un jesuita que está en Canadá, en América del Norte, y también encuentra en los pueblos indígenas de la región una serie de virtudes que lo llevan a la comparación con el mundo clásico, con los espartanos, con los guerreros, con las virtudes propias del hombre antiguo y con esta serie de narraciones que, desde una perspectiva cristiana, ve como fragmentos de una verdad olvidada. Piensa en el esquema bíblico, en donde, al comienzo, originariamente, el hombre tiene una revelación, un conocimiento claro de la verdad que luego, sea por la caída, por la Torre de Babel – todo el tipo de historias bíblicas que suponen una pérdida de ese saber originario – se pierde. Según este jesuita, cuyo nombre no recuerdo, estos mitos serían como restos de ese saber que tendrían los hombres más primitivos, que habrían, de un modo u otro, sobrevivido modificados. O sea que el esquema va de la verdad hacia una pérdida. Ahora, si esto sucede en el siglo XVIII, en el siglo XIX, en cambio, ya todo lo que los siglos anteriores, por la expansión europea, han venido preparando, se consume por completo. Las naciones nortatlánticas, no ya España y Portugal, ocupan el mundo con formas de colonialismo bastante duras y nuevamente se comprueba en cada cultura este tipo de estructuras. Aparecerá entonces la primera de las ciencias humanas, la primera de las ciencias del hombre: la antropología. La antropología del siglo XIX aparece con un sesgo muy marcadamente colonialista, muy marcadamente eurocéntrico y desvalorizante de aquellos pueblos que hacen su objeto de estudio. Tenemos varios nombres de la antropología inglesa y francesa, desde los inicios hasta el fin del siglo XIX, donde aparece la noción de *pueblos primitivos*, cuya mentalidad sería pre-lógica. El hombre europeo, con su razón científico-tecnológica, propia del siglo XIX, aparece en la comparación como el hombre adulto, y estos pueblos, como niños, contemporáneamente a la pedagogía de la época, que no le reconoce al niño una autonomía. El niño es un adulto en miniatura que tiene que desenvolverse para llegar a ser un adulto. Estos pueblos, de mentalidad pre-lógica, están en una suerte de infancia y, a su vez, las estructuras mentales son interpretadas desde la razón científico-tecnológica europea. Los mitos aparecen aquí como explicaciones, como una ciencia primitiva. Como si un hombre cayera al mundo, un Adán adulto con la mente en blanco, y dijera: ¿qué diablos es todo esto? Y como inmediatamente no puede inventar la Química, la Física, la Astronomía, inventa unas historias para explicarse lo que en principio no entiende. La magia o los rituales serían, correspondientemente,

una especie de técnica primitiva. A falta de haber inventado inmediatamente maquinaria, recurrimos a ciertos procedimientos con los cuales se supone que vamos a intervenir con las mismas intenciones con que el hombre civilizado interviene en la naturaleza. Este encuadre, tan fuertemente eurocéntrico, modernocéntrico y, en último término, colonialista, en el siglo XX se va suavizando bastante. Distintas escuelas, como el funcionalismo y luego, especialmente en la década del sesenta, el estructuralismo, reconocen la autonomía del pensamiento mítico, del pensamiento salvaje, con estructuras y categorías propias, que no son las de la mentalidad racional, pero que tienen su ámbito de validez a la par de lo que llamaríamos pensamiento racional. Es decir que la antropología ha tendido a superar esta especie de tara que le viene de sus orígenes. Reconocida esta autonomía de la mentalidad mítica, hemos cambiado de nivel. Al principio hablábamos de mitos; es decir, de historias, que muy posteriormente, cuando ya están muertas, se recogen en una mitología. No olvidemos que todo lo que sabemos de estas historias que conocemos del mundo clásico han sido escritas cuando ya, justamente, son vistas como meras narraciones, como adornos literarios. Pero ahora, a partir de la antropología, estamos hablando de otra cosa, de una estructura de un hombre mítico, de una mentalidad mítica, de sociedades, de comunidades míticas. Acá aparece otra línea, que es la de la historia de las religiones, la de las religiones comparadas. El rumano Mircea Eliade dice que el mito es una ontología, en el sentido de que dice *lo que es*. Ahora, este decirnos *lo que es*, es la serie de narraciones que una comunidad tiene del tiempo originario. Aquí estaríamos en un esquema de tiempo, en esta mentalidad, que no es, obviamente, el tiempo objetivado de los relojes, que a su vez proyectamos sobre la naturaleza; pero tampoco es el tiempo subjetivo, el tiempo de nuestra mente, de nuestra vida interior, de nuestra psiquis, sino una estructura de un tiempo sagrado de los orígenes. O sea, los mitos siempre están narrando un origen. Sea el gran mito de todas las culturas, que es la narración del origen del mundo, del origen del cosmos, o sea del origen de una isla, de una institución, de un vegetal, etc. Ese tiempo sagrado de los orígenes tiende a degradarse, a convertirse en tiempo profano y, en algún momento, es necesario volver al tiempo originario, regenerar el tiempo. Esto la antropología del siglo XIX lo discutió mucho: qué era primero, si el mito o el rito; en realidad, se trata de una unidad. La repetición en canto, en general, de las historias de los mitos, son rituales. Piensen en los rituales de las cosechas, sin los cuales la tierra no es fértil, el grano no germina, o en los grandes rituales cosmogónicos, como el poema de la creación sumero-babilónico, cuando estamos en los albores mismos de las primeras civilizaciones. El esquema del año nuevo muestra bien cómo es el esquema temporal: el mundo siempre está amenazado con volver al caos originario; entonces, la reiteración ritual del momento de la creación del mundo, de la ordenación del mundo en un cosmos, en un orden, efectuada por el rey – que en este caso se convierte en o es el dios –, regenera el mundo cíclicamente. Acá aparece la noción de eterno retorno, pero en este sentido, el de regenerar y volver al momento originario, con lo cual se regenera el tiempo. Esta cuestión de la recaída en la anarquía, en el caos, es una estructura muy fuerte, que permanece en nuestra cultura misma. Restos de esto es el carnaval; como las saturnales romanas, donde el mundo se invertía, el esclavo mandaba, etc. El carnaval nuestro tiene que ver con esto, viene de estos grandes ciclos de deterioro y regeneración del tiempo: es el momento en que el mundo vuelve a la confusión y luego tiene que regenerarse. En este sentido, entonces, el mito no solamente tiene una racionalidad propia – como diría Lévi-Strauss –, no solamente sus personajes

son divinos o héroes culturales – el fundador de la agricultura, de la metalurgia, etc. –, sino que vuelve a un tiempo originario. Sobre todo, no es una explicación. ¿En qué sentido? Para que haya una explicación, primero tiene que haber una pregunta. Por eso decía: una especie de Adán, un hombre creado adulto, de golpe, que se encuentra con la mente en blanco en un mundo que no comprende y se pregunta qué es esto...bueno, esto pareciera que no sucede con la estructura de una comunidad mítica. El mito, todo este conjunto de narraciones, que son inmediatamente rituales que regeneran el tiempo y las cosas, son ya una instalación en el mundo, no una explicación. Son el mundo mismo. Por eso dice Eliade que el mito es una ontología: dice *lo que es*. No tengo que preguntarme cómo habrá empezado el mundo. De algún modo, el ritual del año nuevo no solamente lo está mostrando, sino que lo está efectuando. O sea que el mito a través del rito es también una palabra eficaz, una palabra con poder. Produce efectos. De hecho, produce la realidad. Creo que siempre, necesariamente, nacemos en una comunidad que nos instala en el mundo. Al viejo Platón, desde los primeros textos juveniles hasta el último, que son las *Leyes*, le importa no solamente la educación, sino la crianza del niño de pecho. En los dos proyectos políticos, especialmente en las *Leyes*, legisla sobre esto. Piensen que cuando nos abrimos al mundo, nunca, jamás somos individuos; nunca, jamás somos Adán, único hombre en el mundo, sino que estamos en una familia, que a su vez está en una comunidad, que a su vez está en un ámbito cultural más amplio. De ese modo, al irnos abriendo al mundo, a las cosas, nos encontramos con el mundo mismo, con las cosas mismas, no con una perspectiva o una interpretación. Ahí, digamos, “tocamos” la realidad. Puede ser que, andando el tiempo, creciendo y pensando cosas distintas, ese “cómo son las cosas” se nos presente como problema, porque no estamos viviendo en una comunidad de tipo mítico, sino que somos herederos de la fisura. La posibilidad de que ese contacto, esa instalación inmediata en el mundo se fisure y por algún lado entre el viento, nos puede suceder en cualquier momento. Mientras que, creo, las comunidades que llamaríamos propiamente míticas – esa mentalidad que ya en el siglo XIX se trataba de describir – están semánticamente sobresaturadas. Aquí no habría espacio para estas preguntas; la instalación en el mundo es plena, es completa.

Volviendo y anudando con lo que decíamos esta mañana, yo creo que en la raíz misma de lo que llamamos Grecia, como fenómeno espiritual, como fenómeno cultural e histórico, y justamente en Homero, especialmente en esa concepción de la muerte como límite, como lo inexplicable, como lo que traza el eje que divide dioses y hombres, aparece la gran fisura que deja sin llenar el espacio de la trascendencia. Obviamente, no estamos todavía en la filosofía ni nada que se le parezca, pero hay ahí una desinstalación del mundo, en esa especie de plenitud, de sobresaturación del mundo mítico, que tal vez haya estado presente en la cultura micénica. Tal vez el *wanax*, si no era un rey dios, podría tener, de todos modos, una carga simbólica muy fuerte, que ya en el mundo homérico está perdida. De ahí el llamado racionalismo homérico, en el sentido de que los dioses son figuras alejadas, totalmente descuajadas de toda magia, de todo misterio, con las cuales los hombres pueden emprender negociaciones e incluso pelearse, etc. Sin embargo, en toda la cultura griega, sobre todo a partir del siglo VI, sigue habiendo estas narraciones sobre los dioses en las cuales vuelven a emerger elementos de otro tipo, irracionales, digamos. En la época homérica esto es como si estuviera alejado; pero en épocas posteriores, sobre todo en los siglos VII y VI y, en

parte, en el origen de la Tragedia, reaparecen una cantidad de elementos que estaban en el subsuelo antiguo más profundo. O sea que esta fisura en el universo mítico no equivale inmediatamente a una desacralización o laicización de la cultura, aunque es un proceso que se va a ir dando, pero no de forma inmediata. Lo que sucede es que cuando hablamos de *mito* y *logos* estamos coagulando, ontologizando en formas de mentalidades o de sociedades fijas, establecidas, sustantivadas, como si fueran mundos cerrados en ellos mismos. Entonces, hay que explicar el pasaje de un mundo a otro. Esto se ha explicado de varias maneras: en el siglo XIX se hablaba del milagro griego, como si de golpe Palas Atenea hubiera bajado a la tierra en Jonia y le hubiera abierto la cabeza a quien se dice que fue el primer filósofo, Tales de Mileto – lo cual es bastante discutible – y se hubiera producido una especie de milagro. O, como hacia mil novecientos, Cornford, un importante crítico inglés ligado a la escuela de Cambridge, habla de una racionalización muy lenta y progresiva desde un fondo religioso y habría, por lo tanto, un proceso gradual que parte de este fondo y se va de a poco racionalizando hasta llegar, al final, a un resultado completamente opuesto. Pero esto siempre nos está dejando frente a tipos humanos, o tipos de sociedades, o tipos de mentalidades sustantivadas, ontologizadas. De algún modo, especialmente con la experiencia antropológica con las comunidades que menos contacto han tenido con Occidente, puede hablarse en este sentido. Pero podemos atender a esto y decir que se trata siempre de la palabra. Lo que luego la antropología convierte en un tipo humano o en una estructura social y mental, trata de distintas formas de la palabra. En este sentido, aparece hacia la década del sesenta, especialmente con Eric Havelock, la escuela de la oralidad, que supone otro tipo de iluminación sobre esta clase de fenómenos. Ya no tan ontologizada como tipos de mentalidad primitiva, desarrollada, lógica, etc., sino como las formas de la palabra en relación con la introducción de un elemento tecnológico: la escritura, y en qué medida la introducción de la escritura cambia totalmente las estructuras mentales. La tesis es que la introducción de un elemento tecnológico nuevo no sólo cambia exteriormente la forma de comunicación, sino que nos cambia la estructura mental. En otro momento la imprenta ha sido un salto de este tipo – analizado, por ejemplo, por Marshall McLuhan, también en los sesenta, en *La Galaxia Gutenberg* –. En este momento, con la emergencia y la difusión de la comunicación informática, estamos viviendo un salto de ese tipo. De hecho, las llamadas generaciones de “nativos” ya han nacido con la tecnología “puesta”. Aquí, digamos, ha pasado algo de eso. Quizás la escritura haya sido la transformación más profunda. Un proceso que ha llevado, en Grecia, unos cuantos siglos. Si lo enfocamos como una transición lenta de una cultura oral a una cultura escrita, este tránsito del *mythos* al *logos* se desdramatiza bastante y se puede ver una continuidad de otro tipo.

Un libro clásico, del fundador de la teoría de la oralidad, es el de Eric Havelock, *Prefacio a Platón*. El punto de partida de Havelock ahí es por qué Platón tiene que pelearse tanto con los poetas, por qué tiene que pelearse tanto con Homero, por qué en *República*, primero en el libro III, lo demuele, pero después, en el libro X, tiene que volver a machacar más todavía. Toda la obra de Platón está atravesada, por un lado, por la fascinación por la poesía y, por otra parte, por la rigidez del político que necesita encuadrar esa fascinación. Bien, porque en la época de Platón, a principios del siglo IV, se produce en la sociedad griega una cultura plenamente letrada. Estamos hablando de los estratos superiores, de los estratos cultos. En realidad, toda la cultura antigua,

aunque el alfabeto aparece en el siglo VII, sigue siendo en buena medida una cultura oral. Aunque exista el registro escrito como respaldo, la forma de transmisión normal es oral. Los libros no se leen, se escuchan. Eso es lo que vemos documentado en Roma, donde los romanos tenían un esclavo griego culto, que era el *anagnōstes* [ἀναγνώστης], el que leía. Ese se ve que era el procedimiento normal: alguien leía y los demás escuchaban. Por ejemplo, en la *Apología de Sócrates*, Sócrates cuenta que se encontró con el libro de Anaxágoras, pero dice: *cuando escuché el libro de Anaxágoras*. Ya en la Antigüedad avanzada, incluso en época romana, la cultura sigue siendo predominantemente oral. Obviamente, porque los campesinos y demás serían en buena medida analfabetos; pero estamos hablando de las clases cultas. Tal vez la escritura se independiza por completo con dos factores: uno, con la extensión ecuménica del imperio romano, donde hace falta mandar, por ejemplo, una carta de Palestina a la Galia; entonces el texto, de algún modo, se independiza; dos, y creo que es el fundamental, con la introducción de las religiones orientales a fines de la Antigüedad, a fines del imperio, que son religiones del libro – el *Zend-Avesta* o la *Biblia* –, religiones escriturarias, donde es decisiva la palabra escrita – que además es la palabra inspirada, la palabra divina –. Piensen en especulaciones como la *Kabbaláh* hebrea, aunque esto es posterior, donde hay toda una numerología, todo un sentido místico de la letra, de la escritura misma, que pone fuertemente a la escritura como elemento fundamental. Hace falta esto para que la escritura se independice. Lo cual no impide que, según Havelock, hacia la época de Platón, recién se esté terminando de consumir esa reestructuración de la conformación mental que la introducción de la escritura supone, que ha acontecido dos o tres siglos antes. Según Walter Ong, cuando decimos *palabra*, en cualquier idioma, nos olvidamos de la palabra como puro sonido. O sea, cuando uno está hablando, como estoy hablando yo en este momento a ustedes, cada palabra mía seguramente tiene en ustedes un referente estable: digo *casa*, *perro*, *mamá*, y esto es independiente de lo que estoy diciendo e inmediatamente nos remite a su escritura. Para nosotros, cada palabra tiene un referente gráfico estable: es, en un sentido, una cosa escrita; mientras que para una cultura puramente oral la palabra no es algo estable. No es una cosa, sino un suceso, un acontecimiento, un devenir, algo que sucede en el tiempo. La sociedad homérica es un caso excepcional, porque es una sociedad pura y exclusivamente oral y, sin embargo, de un alto nivel. En otros casos, como en el de los poetas populares que a principios del siglo XX investigaban Parry y Lord, esa cultura oral sobrevive en los estratos campesinos, en los estratos populares. Pero, por ejemplo, en la Edad Media, donde la enorme mayoría de la población era analfabeta, donde los campesinos y los nobles eran analfabetos, existía una clase especial, el clero, en la que se registran en forma escrita algunos rubros importantes: el religioso, el jurídico, etc. Esos lugares decisivos de la sociedad están escritos y conservados por una clase especial, aunque el resto sea analfabeto. En la sociedad homérica, en cambio, no. Es una sociedad puramente oral y, por lo tanto, la pretensión con que se presentaba Homero de saberlo todo, en un sentido, dice Havelock, es cierta; es decir, Homero era la enciclopedia de la tribu. En una sociedad de este tipo, para saber cómo se hace un barco, cómo son las costumbres, etc., hay que recurrir a Homero. Ahora, esto que estoy hablando y que estoy tomando de Ong, valdría para Homero, pero quizás valdría más, tal vez, para las comunidades míticas. Lo cual no quiere decir que no haya una comprensión o que se trate de una especie de comprensión amorfa del mundo, ni mucho menos. Quiero decir, la palabra, lo que aparece como

el modo de comunicación y de expresión, tiene características distintas. La conformación mental es distinta a la de una sociedad escrituraria. Estábamos hablando antes del ritual, que siempre está junto con el mito como palabra eficaz. A su vez, la palabra oral siempre se corresponde con el sonido, con algo vivo del entorno. Un ejemplo que pone Ong es que puedo ver, tocar, oler un búfalo muerto; pero si oigo un búfalo, quiere decir que el búfalo anda cerca y tengo que tener cuidado. El sonido siempre proviene de un cuerpo, de un cuerpo en acción, de algo que tiene poder: la palabra, para enunciar la cual tengo que poner en función el cuerpo. De algún modo, esta sería la explicación, la raíz de esa palabra poderosa, que siempre proviene de un organismo que produce el sonido, y el organismo vivo, en el entorno, que es un entorno generalmente peligroso, produce efectos. El nombre confiere poder. Esto es así tanto en el mito bíblico de Adán, que pone el nombre a las cosas, y por tanto se enseñorea de ellas, como para nosotros. Lo que no sabemos qué es, lo que no sabemos cómo nombrar, queda fuera de nuestra comprensión, de nuestro alcance. Los procesos de pensamiento de una comunidad oral también están totalmente sobre-determinados en este sentido. Vamos a ver que la nodón de la memoria es decisiva en la Grecia arcaica: sólo sabemos lo que recordamos. No puedo remitirme al archivo; solamente sé lo que recuerdo. Por otra parte, es un pensamiento siempre comunicativo, porque hablar y recordar difícilmente lo haga uno consigo mismo. Hace falta un largo esfuerzo de abstracción y de conformación de un tipo de personalidad, de interioridad, para ponerme frente al espejo y ponerme a hablar solo y dirigirme a mí. Es una palabra que siempre está en comunicación con otro. Es decir, es una palabra esencialmente comunicativa. Además, tengo que recordar solamente las cosas memorables, esos grandes núcleos que dan sentido a la vida de la comunidad; no puedo acordarme de si este banco estaba así o así, tengo que acordarme de esas grandes estructuras narrativas que son las que me instalaron en el mundo. Esto supone una corporalidad muy grande. En las culturas orales estas narraciones se hacen en ocasiones de rituales, de fiestas en donde el cuerpo está plenamente comprometido. Muchas veces se traducen en lo que, desde otra perspectiva, vemos como una danza. Hace poco, justamente, estaba en un congreso donde se discutía acerca de los sistemas de clasificación cultural. Hay muchas cosas que las clasificamos como danzas, y no son danzas, no son bailes, son otra cosa. Son esa encarnación del pensamiento, esa encarnación de la comprensión: el ritmo, las repeticiones, los sistemas de memoria, como las fórmulas, etc. Por eso también – y eso lo vamos a ver en la transición que se da en Grecia –, a medida que el lenguaje se eleva y vamos hablando de cosas más importantes, se vuelve rítmico, se va acercando al verso, casi sin transición. Y por supuesto toda la acumulación de proverbios, refranes, de frases hechas, que son las que nos sirven también a nosotros para explicar situaciones. Este tipo de lenguaje es acumulativo, más que subordinado. En *Algunas psicodinámicas de la oralidad*, tercer capítulo de la obra de Ong, *Oralidad y escritura*, se pone como ejemplo un texto escrito muy próximo a la oralidad: el libro del *Génesis* de la *Biblia*; el texto dice, en una versión inglesa, la versión del rey Jaime, más o menos: en el principio dios creó los cielos y la tierra, y hizo tal cosa, y tal otra cosa, etc. Luego pone una traducción más moderna, donde aparecen las subordinadas: en el principio, cuando dios creó los cielos y la tierra, porque tal otra cosa, para tal otra cosa. Eso ya lo está introduciendo la mentalidad moderna, no está en el texto. Las fórmulas, dice Ong, son frecuentes no solamente en el lenguaje de la epopeya homérica, también en los cuentos infantiles, en todos estos núcleos folclóricos. Por ejemplo, no se habla en

abstracto de *el roble*, sino que se dice el *fuerte roble*, la *hermosa princesa*, el *valiente caballero*; hay mucha redundancia, se dice muchas veces lo mismo para que el público lo escuche, porque es necesario reiterar para que esto quede. Por supuesto, la mentalidad oral es conservadora y tradicionalista, simplemente porque ha costado mucho trabajo reunir esos núcleos fuertes de experiencia y no se los puede derrochar todos los días con la primera cosa que se le ocurra a cualquiera. Claro que la escritura, a su vez, también es conservadora, porque tiende, justamente, a fijar, a guardar. Luego, y esto es muy importante, la oralidad narra acciones. Incluso las cosas quedan asimiladas al mundo humano y a acciones humanas. La oralidad es fuertemente emocional; más aún, se da una identificación con el héroe de la historia. Y también, de acuerdo a Ong, es homeostática; es decir, lo que deja de ser funcional, se olvida. Por ejemplo, en las comunidades africanas, los ingleses registran relatos de genealogía, de la historia misma de la comunidad, a principios del siglo XX. Esas historias se vuelven a narrar hacia las décadas del cincuenta, del sesenta, y ya habían cambiado; un par de ramificaciones de la tribu habían desaparecido, y dos hermanos fundadores en la narración de la historia original de la tribu habían desaparecido también, que en mil novecientos estaban y en mil novecientos sesenta no tenían más funcionalidad. Entonces, esto que aparentemente se conserva, también tiene esta homeostasis, va autorregulándose. El rasgo fundamental es que la oralidad narra, por eso, justamente, *mythos* significa historia, narración, cuento: narra sucesos, no es conceptual, no conceptualiza. Narra sucesos y es un pensamiento operacional. Narra historias, siempre con personajes concretos, con dioses, con héroes, con seres humanos que llevan a cabo una historia, un acontecimiento, una narración que es la que de algún modo instituye o “explica” las cosas. En el mismo capítulo del libro de Ong van a encontrar ejemplos de lo que es un pensamiento concreto. La oralidad no permite la abstracción en el sentido en que la puede desarrollar la escritura. Hay ejemplos muy interesantes de cuestionarios, o algún tipo de pruebas con comunidades siberianas, en su gran mayoría analfabetas, sobre principios clasificatorios; se pedía que reunieran objetos de una misma clase, mencionando distintos tipos de árboles: abedul, cedro, pino, etc., *sierra*; entonces, los muchachos analfabetos clasifican todo esto en el mismo grupo: la sierra con los árboles.; mientras que los que habían pasado por un mínimo de instrucción, en general, separaban la sierra. La categorización es totalmente operacional. Además, otra cuestión que incluso se ve en el texto homérico: las palabras no son signos, no son significantes para un significado; son directamente sucesos o cosas. En la fórmula homérica para decir que habló: *dejó escapar del cerco de sus dientes estas aladas palabras*, la palabra misma está como independizada. *Alada* da cuenta, justamente, de su carácter de acontecimiento, de algo que sucede. Entonces, por un lado, decíamos, en Homero, esa instalación sobresaturada en el mundo, que adjudicamos a las comunidades antropológicas, míticas, ya está rota. O sea, no se trata de un hombre mítico en el mismo sentido de las comunidades que los antropólogos encontraban en la Polinesia o en el Amazonas. Pero, por otra parte, es una cultura oral que tiene, por lo tanto, todas estas características de la palabra oral.

Podemos llamar Homero al que da la última forma a la *Ilíada* en el siglo VII, más o menos; pero no es un Homero que haya hecho todo, sino que es un trabajo de unas cuantas generaciones. Hesíodo, en cambio, es un personaje histórico, el primero, además, que se presenta a sí mismo. Él

mismo nos da su nombre, noticias de su vida. Hay una cosa que marca Ong, justamente, y es que los oficios, en este mundo, se aprenden mucho más por mirar, por ensayo y error, por estar con el maestro, que mediante manuales: no hay un manual de instrucciones que viene con el “aparato”. Hesíodo, posiblemente, haya sido analfabeto y represente esa figura del cantor rapsódico. Pero ya convive con la escritura y es probable que – esto son conjeturas – haya dictado sus cantos. Hesíodo es un momento transicional muy notable. Conocemos los grandes poemas de Hesíodo: la *Teogonía*, que es una de las grandes cosmogonías, del origen de los dioses y el mundo. En realidad, es una de las versiones más tardías de un antiquísimo mito: el gran mito de soberanía sumero-babilonio, que se pierde en los orígenes de la primera gran civilización sumeria y que luego pasa por distintas etapas a lo largo de milenios, que es el mito que narra el *Enûma Elish*, la ceremonia del año nuevo a la que habíamos aludido. Una suerte de elemento acuoso, originario, el Caos, sobre el cual los dioses primordiales implantan el orden, el primer cosmos y, en un momento dado, con los cambios de soberanía, hay un cambio de dinastía en los dioses. Por eso es un mito de soberanía: quién va teniendo la soberanía del cielo. En Hesíodo, en la *Teogonía*, tenemos también el momento cosmogónico y teogónico donde, a partir de *Khaos* [Χάος] – que no es el caos, sino la apertura –, *Erōs* [Ἔρως] y la Tierra [Γαῖα] – que son los dioses primordiales –, aparece el mundo en forma de potencias divinas: el Mar, las Montañas, etc. – que son partenogénicas –. Y después *Ouranos* [Οὐρανός], hijo de la Tierra, el Cielo, con la cual forma la primera pareja real, que después es destronada por su hijo *Kronos* [Κρόνος] en el episodio de la castración y, al final, por Zeus y los olímpicos. Todo esto – cambio de dinastías divinas en las que muchas veces se buscó acontecimientos de la historia griega –, en realidad, eran cambios políticos de miles de años antes: los pasajes en el mundo sumero-babilónico de un centro de poder a otro. En el siglo XX, al descifrarse una serie de textos, no sólo el *Enûma Elish*, sino otros textos hititas, hurritas y demás, como los episodios de Hesíodo, la guerra de Zeus con los Titanes, con Tifón, son ramificaciones de este mito, que aparecen en textos de mil o mil quinientos años antes. La última manifestación, quizás posterior a Hesíodo, es una de las tres fuentes del libro del *Génesis* de la *Biblia*, que es la fuente sacerdotal. La primera página, la más tardía, con la que se abre el libro, es donde aparece la *ruaj* de *Jahvé*, que se traduce como el *espíritu* de *Jahvé* – *ruaj* es el viento, el soplo, que era justamente la función de los dioses originarios sobre el elemento de las aguas –, una versión más tardía y más abstracta del milenario mito de soberanía sumero-babilonio – una de cuyas ramificaciones es Hesíodo –. Esto con respecto a la *Teogonía*. Con respecto a *Los trabajos y los días*, ya estamos en una situación prácticamente pre-política. El hermano va al *agorá* [ἀγορά] a pedir a los reyes, a estos nobles, una *dikē* [δίκη] – que no habría que traducir todavía como *justicia* –, una decisión. Aparentemente hay un tipo de coima o algo por el estilo, a lo cual Hesíodo le estaría respondiendo que esa no es la forma, sino que la forma es el trabajo. Aparecen entonces esos grandes mitos, reelaborados por Hesíodo, de las edades, el de Prometeo-Pandora: el gran mito que ya aparecía en la *Teogonía*, de cómo Prometeo roba el fuego y – los textos son de lo más misógino que hay en la literatura universal – Zeus envía a la mujer como castigo. Es una especie de explicación de la naturaleza humana caída y la necesidad del trabajo. En el mito de las edades – donde también hay una reelaboración e incluso tiene que incluir una edad de los héroes, no conectada con los metales, para poner a los héroes homéricos – también estaría explicando el estado de decadencia y el tipo de *hybris* [ὑβρις], el tipo de violencia que ya no es la violencia

guerrera, sino esos falsos juramentos y malas artes con que su hermano estaría obrando. Después de ese largo proemio, que es la primera gran reflexión antropológica que tenemos, y la primera gran reflexión temática sobre *díkē*, sobre lo que sería, más o menos, la justicia, va a haber que esperar hasta la *República* de Platón para encontrar otro texto temático sobre esto. Aparece toda la serie de trabajos agrícolas, que un sentido son también trabajos religiosos, porque implican una carga ritual importante. También es notable que Hesíodo dé un manual de instrucciones. Eso ya está indicando otra dirección. En Homero no aparece esto: cuando se dice, por ejemplo, *tuvieron que hacer un barco para ponerlo sobre la negra mar y llenarlo con remeros*, etc., no dice cómo hacen el barco. Eso hay que aprenderlo con el constructor de barcos. Mientras que Hesíodo da el manual de cómo ser un buen agricultor. En toda esta introducción, este prólogo a *Los trabajos y los días*, donde el tema es *díkē*, uno a cada momento está esperando que lo defina, porque esta es una reelaboración del concepto. Hasta ahí *díkē* no ha sido sino *díkē* y su correlato, *themis* [θεμις], que a veces aparece como magnificado, como un dios. Incluso en Hesíodo son diosas. Pero, en realidad, aluden a ese tipo de administración de justicia de estos nobles, estos *basileis*, mediante cierto tipo de fórmulas rituales, donde se decide una situación por medios que no son los de la violencia física. Estamos en un momento pre-político, antes de la polis, aunque inmediatamente anterior, donde no hay tribunales, ya que no hay ciudad, pero se va al noble o a un árbitro puesto por las partes, se le dice el caso y éste da la *díkē*, que es la decisión – a quién corresponde esto, quién tiene razón, etc. –; pero ya en Hesíodo hay una reelaboración profunda de esto, porque aparecen estos reyes o nobles que a veces dicen *dikei* torcidas. Ya no coincide lo que dice este señor, que vamos a ver enseguida por qué tiene cierta autoridad, inspirada, en cierto modo, para decir lo que debe ser, y lo que en realidad debe ser. Es decir que tiende a separarse la decisión concreta, de la rectitud de la decisión. Y esa rectitud de la decisión, incluso, se convierte en una diosa, hija de Zeus, que va a quejarse ante su padre de lo mal administrada que están las ciudades. Pero en ningún momento nos dice lo que estamos esperando: qué es *díkē*, qué es esa rectitud. Porque, justamente, todavía no está terminado de estructurar ese pensamiento conceptual que solamente con la plenitud de la escritura se va a transformar en estructura mental estable y va a permitir el trabajo de abstracción y de conceptualización. Entre estas dos formas de palabra, podríamos decir, fundamentalmente, que una es narrativa, concreta, con personajes concretos, también que es una palabra eficaz; mientras que a lo que se va a parar a partir de las estructuras mentales que permite la escritura es a una abstracción y conceptualización que nos permite, por ejemplo, definir algo o dar un tipo de razonamiento que en una narración no puede darse. Este es un largo proceso que se va desarrollando lentamente; incluso, según Havelock, recién se completa a principios del siglo IV a. de C., cuando ya estamos casi a finales del mundo griego clásico. En este intermedio, que enraiza, por un lado, en la sociedad homérica, en la llamada Edad Oscura, aparecería la fundación privilegiada con respecto a la palabra y con respecto a la verdad de estos personajes como el juez, el rey, el noble, que administran justicia, y el poeta, que puede cantar el comienzo del mundo. ¿Qué relación tiene, entonces, cierto tipo de palabra con la verdad? Acá me voy a remitir a otro libro, de Marcel Detienne: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Sería el tipo de palabra que va a parar, por último, a Parménides y que, a partir de ahí, se abre a otra perspectiva.

IV

El primer texto que vamos a ver es el poema de Parménides. En todo esto vamos a seguir la línea de Marcel Detienne. Jean Pierre Vernant es, digamos, el jefe de escuela de lo que se llamó la escuela de los *Annales*. En Francia empezó a trabajar en la década de los sesenta, con una línea de pensamiento antropológico-hermenéutico-filosófico de suma importancia que corrió el eje de unas cuantas discusiones. Detienne es un colaborador directo de Vernant. En este caso, el libro que vamos a tomar es *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, que describe la prehistoria del poema de Parménides. En parte voy a tomar unas cuantas tesis de Vernant, aunque, en parte, algunas otras cosas, con todo respeto, pienso discutirle. En buena medida Vernant acepta esta cuestión del tránsito del *mito* al *logos*. Es, por otra parte, casi contemporáneo de todo este desarrollo de la escuela de la oralidad que hemos venido citando. Fundamentalmente, lo que trae Vernant y su escuela es algo que no era una novedad, que ya había sido dicho por otros – Werner Jaeger, en cierta forma; Mondolfo también –, y es que la razón griega, lo que podemos llamar el *logos*, es una razón política, que es inseparable de la ciudad, que se gesta junto con la *polis*.

¿Qué idea recibida tenemos de los orígenes de la filosofía? ¿Con qué nombres, en qué momento aparece? ¿Quién fue el primero en contarnos esto? En *Metafísica*, libro Alfa, el primer libro de la *Metafísica*, es donde Aristóteles se plantea una ciencia buscada. Andrónico de Rodas, en el siglo I a. de C., organiza una serie de escritos, que no son los escritos publicados por Aristóteles, sino apuntes que de una forma bastante azarosa y novelesca han sobrevivido hasta ese momento. O sea, Aristóteles no hace un libro llamado *Metafísica*; Andrónico colecciona una serie de tratados, que están bien ubicados. El primero habla de una ciencia buscada, que después va a aparecer como ciencia del ente. Y esa ciencia buscada aparece como una ciencia de las primeras causas y de los primeros principios. Aristóteles hace un análisis del conocimiento humano, de cómo cada escalón del conocimiento parte de ciertos principios que le son proporcionados por un escalón superior. Se empieza por lo que tenemos en común con los animales, que sería la sensación; luego, la memoria permite construir la experiencia; luego la *tékhnē* [τέχνη] y luego la ciencia. Cada uno de estos grados del conocimiento parte de principios que no encuentra en sí mismo, sino que le vienen del escalón superior. Por lo tanto, hay que postular que hay una ciencia de los primeros principios que tenemos que conocer, porque si no nos vamos al infinito y no hay conocimiento alguno. Este sería el esquema de los capítulos uno y dos de *Metafísica* Alfa, de las primeras causas y principios. Aristóteles dice que estas causas, las famosas cuatro causas, las hemos encontrado en el ámbito de *ta physiká* [τὰ φυσικά], en el ámbito de lo físico. ¿Qué es lo físico para Aristóteles, lo que tiene que ver con la *physis* [φύσις]? Es el mundo del cambio. Hasta Platón no hay un dualismo ontológico. Lo sensible y lo inteligible es una división que no existe. Los llamados presocráticos hablan de una única realidad, la realidad presente. No hay ese doble ámbito. En Aristóteles esto tiene otra conformación; es el mundo del cambio donde funcionan las cuatro causas, porque esas cuatro causas están dando cuenta de lo que cambia: la materia, la forma, el comienzo del movimiento y el fin o la finalidad del movimiento. El vocabulario más simple: material, formal, eficiente y final, es el vocabulario escolástico, no el aristotélico. Esto explica cómo lo que deviene llega a ser. Para que algo llegue a ser, tiene que conformar una materia preexistente. Por ejemplo,

la estatua tiene que conformar el bronce, pero a su vez el bronce también tiene forma de bronce. Y así seguimos hasta lo que en la *Física* de Aristóteles son los cuatro elementos últimos: agua, aire, tierra y fuego, que también son un conjunto de materia y forma – un par de opuestos juntos de lo húmedo, lo seco, lo frío y lo cálido; un elemento puede transformarse en otro –. Pero más allá de estos cuatro elementos, que no son, estrictamente hablando, elementos, porque se pueden descomponer en dos opuestos, la materia como tal, como principio metafísico, no físico, no es ninguna cosa: es la posibilidad del cambio, la posibilidad de que un sustrato, esto que ahora es, digamos, un montón de bronce, se convierta en la estatua de un hombre, de un caballo, de una estufa o de alguna otra cosa. Nuestra noción de materia como lo duro viene de la física del Renacimiento, de principios de la Modernidad que redescubre la teoría atomista de Demócrito y Leucipo a través de Epicuro, donde los átomos sí son lo duro, lo impenetrable, etc. Nuestra noción cotidiana de materia viene de ahí. En Aristóteles la materia no es, digamos, material. La materia prima es un concepto límite, en sí mismo impensable. O sea, agua, aire, tierra y fuego y todo lo que se deriva de ahí, son también materia en un sentido segundo, porque las cuatro causas no son cosas, son los componentes ontológicos de las cosas; lo que explica la cosa, pero no cosas. La forma no anda dando vueltas por ahí antes de ser forma de caballo o forma de barco; y la materia, en último sentido, no es materia informe, es la posibilidad de cambio. No es una cosa aparte de las cosas, sino que siempre, así como no hay forma suelta, tampoco hay materia suelta. Siempre es un compuesto de forma y materia.

- Pero si bien no la hay, hay una posibilidad de abstraerla y pensar en una materia sin forma y una forma sin materia.

En Aristóteles no. No es pensable porque tendría ya forma de algo. Es un concepto límite, es pura potencialidad. Esto explica que el mundo de la *physis* aparezca como el mundo de lo que cambia, contrapuesto a lo que da razón de este mundo del movimiento, que en Aristóteles ya no son las ideas platónicas, sino lo que él llama el motor inmóvil, en primer lugar, y otra serie de motores inmóviles que tiene que postular porque, en un sentido estricto, estas realidades inmateriales, pura forma, porque son pensamiento puro, a las primeras de las cuales llama dios – que no tiene nada que ver con el dios de la religión –, son estrictamente meta-física; es decir, explican la física. Por una serie de consideraciones llega Aristóteles a la conclusión de que el movimiento del mundo sensible de la *physis* no se explica por sí mismo. Tiene que haber un motor que lo ponga en movimiento, pero que a su vez sea inmóvil. Postula esto y después postula también una serie de entidades para explicar el movimiento de los planetas, que desde una perspectiva geocéntrica son muy complejos – terminan siendo como cincuenta y cinco motorcitos –. Estas entidades no tienen potencia, son puro acto, no tienen materia, porque no cambian, son eternas; es decir, están fuera del tiempo. Acá tenemos dos ámbitos de la realidad. Volviendo a *Metafísica Alfa*, a los primeros que filosofaron los llama *physicói* [φυσικοί], o sea, físicos, porque toman la parte por el todo. Creyendo ocuparse de la totalidad de la realidad, toman una parte, que es lo que Aristóteles llama *física*, o sea, el mundo del cambio. Pero no ven la otra parte, esas entidades inmateriales que son las que dan razón, explican el cambio. Entonces, esta ciencia buscada ya existe, esta gente la estaba haciendo, pero a los tanteos, como dormidos, como borrachos; descubrían una causa y

luego encontraban otra porque las cosas mismas llevaban a ello. Aristóteles, en realidad, está dependiendo de una teoría que Platón presenta en forma de relato, en forma mítica – de mito platónico –, y que él toma al pie de la letra, que es la de las grandes catástrofes periódicas. Esto es, que en ciertas regiones de la tierra hay catástrofes, como los diluvios, las grandes inundaciones, que terminan con la cultura, a partir de la cual tiene que volver a redescubrirse todo. Primero lo más necesario para la vida, para la supervivencia; después lo que hace a la comodidad, al vivir mejor; y al final de todo, la teoría. Así como esto se redescubre, también, considerando que acá estamos en una cosmovisión donde tiene primacía ontológica lo que no cambia, lo que permanece, lo que es eterno, la verdad aparece como propia de objetos, de cosas que, en la medida en que menos cambian, más verdaderos son. Esas entidades supra-físicas, y luego, dentro del ámbito de la *physis*, los astros que tienen un solo movimiento rotatorio, eterno, circular, perfecto y no varían. En el ámbito sub-lunar hay movimientos violentos, las cosas van para arriba y para abajo, nacen y mueren, pero las especies permanecen – Aristóteles es fundamentalmente un biólogo –; y, en el ámbito humano, que es el más azaroso de todos, sin embargo hay ciertas estructuras de la conducta humana, de la acción humana, que nos permiten esbozar un tipo de ciencia especial, menos rigurosa, menos certera, pero que a su modo son ciencias, como la ética y la política. Entonces, lo que tiende a permanecer está visto como lo más real. Aristóteles distingue a los físicos como los que han descubierto solamente esta parte de la realidad que cambia, pero no la otra. Él mismo se ve al final de uno de estos grandes ciclos de redescubrimiento de la cultura, en una figura paralela a la que en la Modernidad sería la de Hegel – cuando éste piensa que resume el largo camino de los siglos y en su obra dios se hace presente en forma de libro y el espíritu se termina de descubrir a sí mismo –. Aristóteles está en una situación similar, o sea que la vara con la que mide a los predecesores no es la de un historiógrafo moderno – de hecho, la Antigüedad no tiene conciencia histórica; la conciencia histórica aparece recién hacia fines del siglo XVIII, XIX –, sino que, de buena fe, digamos, estima en qué medida cada uno de estos se ha aproximado a la verdad, es decir, a su propio sistema, y, de acuerdo a eso, los va ordenando y va contando lo que hacen. Por eso a veces aparece el mismo pensador, en contextos distintos, diciendo cosas distintas. Todo esto es terminología aristotélica, no aparece en lo poco que conservamos de los llamados presocráticos, sean fragmentos o referencias; son los esquemas conceptuales aristotélicos los que organizan todo esto. En el *Liceo* de Aristóteles se organizan las primeras grandes empresas de trabajo intelectual colectivo, como una recopilación de opiniones sobre la música, sobre la medicina, etc. Aristóteles encarga a su discípulo y sucesor Teofrasto una especie de enciclopedia, que se llama las *opiniones de los físicos*, donde se sistematiza todo este pensamiento preplatónico, que está organizada por problemas y que empieza por los principios últimos – y así grandes problemas, que son los problemas de la escuela de Aristóteles –. De esto conservamos solamente un libro, que es el último sobre los sentidos, donde la aristotelización se hace todavía más rigurosa, más “cuadrada” que en Aristóteles mismo. A partir de Teofrasto los textos originales se pierden, no se leen más. En buena medida, nombres como Anaxímenes o Anaximandro los conocemos únicamente gracias a Aristóteles y Teofrasto, si no ni los conoceríamos. Pero, a su vez, el libro de Teofrasto se va reduciendo, haciéndose compendios, manuales y compendios de compendios. Como sabemos, tenemos un gran naufragio en la literatura antigua y lo que nos llega para reconstruir el pensamiento de los llamados presocráticos

en esta época son doxografías de fines de la Antigüedad, a veces del siglo I antes y después de Cristo, y después ya de autores del siglo II al VI. Y todo esto depende de Teofrasto. Es decir, toda esta información nos llega fuertemente aristotelizada. Recién en el siglo XX, especialmente por un investigador norteamericano, Harold Cherniss – aunque esto ya se sospechaba de antes, quien sistematiza el trabajo es Cherniss –, se empieza a deconstruir este trabajo de la tradición tal como nos ha llegado sobre los presocráticos y a verse claramente cómo todo esto no sólo depende de Teofrasto, cosa que ya estaba establecida desde el siglo XIX, sino que además está conceptualmente moldeado por la filosofía aristotélica. Con esta cuestión de los orígenes de la filosofía pasa algo semejante: es una construcción de Aristóteles. Una construcción que le sirve en el libro Alfa para mostrar que eso que estaba buscando ya existía y que esta gente se había ocupado ya de estas cuatro causas, que son las suyas. Al final dice: vamos a ver si aparece otra. Va a encontrar que justamente no, que las cuatro causas son estas y no otras. Es decir, Aristóteles está atribuyendo a los presocráticos un ámbito que es el de la *physis*, pero que lo está poniendo él – no aparece en ninguno de los llamados presocráticos algo que nos haga pensar que éste es el objeto de su preocupación – mediante una serie de conceptos tales como principio, elemento, causa, etc., que también son totalmente aristotélicos, que no aparecen para nada anteriormente y que son piezas evidentes del andamiaje conceptual de Aristóteles y su escuela. Esto tiene todavía otra traducción cuando en el siglo XIX se organiza la historiografía filosófica científica. Porque hasta ahí, de fines de la Antigüedad en adelante, queda una colección de opiniones: fulano dijo tal cosa, el otro dijo que había mundos infinitos, los otros dijeron que había un solo mundo; así aparece muchas veces en los doxógrafos antiguos y todavía en las historias de la filosofía del siglo XVIII, comienzos del XIX, cuando ya empieza a haber una estructura. En ello influye mucho la filosofía de Hegel, que encuentra que la historia de la filosofía es la culminación del trabajo de los críticos y que el espíritu se va desarrollando en la historia humana, en los pueblos históricos; por lo tanto, que la Filosofía tiene una historia corriente. Las categorías hegelianas son decisivas para que se piense la historia de la filosofía como necesaria y coherente, no como una mera sucesión de opiniones. También la filología, el trabajo hermenéutico-científico con los textos antiguos, su reconstitución e interpretación, hace que en el siglo XIX se pueda constituir una historiografía filosófica científica, donde se ve un desarrollo unitario – que también podemos discutir – con instrumentos de aproximación a los textos mucho más refinados. Nuevamente estamos en el clima positivista de la segunda mitad del siglo XIX, y a esta *physis* se la ve como a la naturaleza de la ciencia moderna. *Physis* significa el principio – esto en Aristóteles mismo está bastante claro – de lo que desde sí mismo crece y se desarrolla. En el verbo *phyō* [φύω] la raíz tiene que ver con el crecimiento de los vegetales y también de los animales: parir, engendrar, etc., pero, sobre todo, del ámbito vegetal. Entonces, la noción griega de *physis* no es la de la naturaleza en su sentido moderno, noción que no existe en el mundo griego. Yo creo que la noción de naturaleza como algo separado de lo humano tiene un origen distinto, que no es griego, sino teológico bíblico. En la raíz bíblica de Occidente, en la raíz judeocristiana, aparece un dios personal, un dios creador omnipotente, trascendente, que en el ámbito griego no existe. Decíamos que no podemos hablar de religión griega porque lo sagrado es el mundo mismo, la realidad misma. En un sentido, lo sagrado es natural, no sobre-natural. Son los aspectos de la realidad los que se manifiestan como cargados de un sentido sagrado; luego, pueden verse dioses o manifestaciones de distinto tipo,

pero no se trata de un dios trascendente. Por eso mismo, el politeísmo es esencial, porque está reflejando todos los aspectos contradictorios de la realidad. No hay *un* dios, *una* potencia absoluta. Fíjense que en el relato bíblico de la creación el hombre aparece como una región diferenciada de la realidad; porque dios crea el mundo, la naturaleza, pero el hombre aparece creado a imagen y semejanza de dios y la naturaleza está destinada al hombre. Adán, decíamos hace un rato, pone nombre a las cosas y así las domina. En la raíz del proyecto de dominación técnica moderna de la naturaleza está la raíz bíblica. Bacon presenta, a principios de la Modernidad, la conquista técnica del mundo en términos tomados directamente del *Génesis*. El hombre aparece como una región ontológica diferente y superior a la naturaleza. La naturaleza está creada para el hombre y el hombre está creado para dios. Cuando a lo largo de los siglos esto se desacralice, se lo saque del contexto teológico, nos va a quedar como la oposición naturaleza-cultura. Pero eso en el mundo griego no tiene sentido. No hay tal diferencia. El hombre está dentro de lo que es, dentro de la realidad, quizás con el oscuro privilegio de poder entender en qué juego de las fuerzas divinas está jugado – un poco al estilo del héroe trágico: saber qué tipo de fuerzas que no controlo me pueden destruir –, pero no es algo diferenciado. El siglo XIX, que tiene toda esta herencia, posiblemente sin saberlo, porque es un siglo anti-religioso, procede de esquemas en último término teológicos y ve en la *physis* a la naturaleza de la ciencia moderna. Entonces aparece, ya en las historias de la filosofía del siglo XIX, que primero los filósofos se habrían preguntado por el cosmos – que serían los cosmólogos –. Pero con mirar los fragmentos de los presocráticos de Diels-Kranz basta para ver que no es así, que toda esta gente está atravesada de reflexiones éticas, políticas, etc. Pero bueno, se les atribuye haberse ocupado del cosmos y después, ante un fracaso, con Sócrates y los Sofistas, se vuelven hacia el hombre y luego Platón y Aristóteles sistematizarían todo esto. Este es un esquema falso. No podemos decir que no hayan pensado lo que nosotros llamamos naturaleza; de hecho, en Anaximandro, por ejemplo, tenemos testimonios de toda una cosmología, una primera visión sin intervención de dioses acerca de cómo es la estructura del mundo, del universo. Hay testimonios, no fragmentos, acerca de cómo piensa que se formó la Tierra, los astros, etc., bastante complejos, bastante curiosos, como es esa primera cosmología. Pero no puede atribuírseles esta visión de la naturaleza como un campo separado y que luego, como fracasamos acá, nos vamos hacia lo que está más cerca. Esto es un cuento.

- ¿El concepto de naturaleza no está asociado al concepto de esencia?

Esencia es una de las traducciones romano-medievales de la *ousía* [οὐσία] aristotélica. Con la noción de *physis*, que proviene del ámbito del crecimiento vegetal, un pino, por ejemplo, crece desde la semilla, crece desde sí mismo de cierto modo y llega a ser así. Es decir, ese mismo impulso es un impulso determinado que lo hace ser de cierta manera y no de otra. De ahí el uso de la palabra *physis* como la naturaleza de algo, en el sentido de cómo es algo. Esencia es una palabra metafísicamente muy cargada. Aristóteles, en una frase de la *Física*, dice que la *physis* es un camino hacia la *physis*. O sea, la *physis* como crecimiento, como surgimiento desde sí, es un camino para llegar a ser lo que se es. Ahora, que este haya sido el campo de trabajo de estas personas es algo que dice Aristóteles traducido por el siglo XIX, lo mismo que la cuestión de Tales y

otros como los primeros filósofos. Cuando Aristóteles diferencia a los *physicói* de los que él llama *theológoi* [θεολόγοι] – que no quiere decir teólogos en el sentido posterior, sino de lo que hace el *logos*, lo que hace el relato sobre los dioses para indicar más cosas – y toma algunos versos de Homero, de pasajes recientes y bastante incoherentes con toda la cuestión de los olímpicos, de la *Odisea*, que hablan de Océano y Tetis, dos dioses marinos, como los padres de todas las cosas, dice: los *theológoi* – que son Homero, Hesíodo y el poeta legendario Orfeo – decían lo mismo que los *physicói*, los físicos, solamente que lo decían en forma de cuento y no daban las causas, mientras que los *physicói* tratan de buscar las causas – sería una de las primeras veces que aparece esta distinción –. Con estos físicos Aristóteles abre el cajón en el cual mete una serie de nombres que después, más o menos, son los que se transforman en nuestros presocráticos. Observen que la palabra presocráticos es cualquier cosa menos inocente, porque está poniendo la culminación en Platón y Aristóteles, con Sócrates como antecedente. O sea, es una valoración que viene del después. Ahora, si les preguntamos a los griegos mismos quiénes eran sus sabios originarios, sus sabios más antiguos, los padres de la sabiduría, aparece una lista, que escrita aparece por primera vez en Platón, pero que seguramente viene de antes, de los llamados Siete Sabios, cuyos nombres a veces cambian un poco, pero en cuya cabeza están siempre Tales y Solón de Atenas. Todos ellos son personajes ligados a los orígenes y consolidación de la *polis*: legisladores, gobernantes; Solón, que es el gran legislador de Atenas; Periandro, que ha sido tirano de Corinto...son todos personajes ligados al surgimiento de la *polis*, ligados a Apolo; luego el oráculo de Delfos recoge sus frases, como *nada en exceso, conócete a ti mismo*, etc. Es decir, los que los griegos mismos ponen como sus sabios no son ni los que llamamos filósofos, ni sofistas, que son todos rótulos inventados del siglo IV en adelante, sino esta suerte de sabio arcaico de tipo religioso-político ligado a los orígenes de la ciudad. Ahí está Tales; pero con Tales sucede esto: que hay muchos Tales. Quiero decir, hay un solo Tales, seguramente el personaje histórico que ha existido; pero el Tales que habla del agua primordial, de la cual todo sale y a la cual todo vuelve, ese Tales aparece únicamente en el libro Alfa de la *Metafísica*, donde Aristóteles mete en una misma bolsa a gente a la que le adjudica esto de la materia primordial, a Tales y a otra colección de nombres que abarcan unos doscientos años, con algunos menos conocidos, otros más. De algunos tenemos más referencias, como los fragmentos de Heráclito. A Heráclito le adjudica el fuego. En los fragmentos vemos que el fuego tiene algún papel, pero no el de materia primordial. Y en otros casos pasa algo semejante. Las otras dos veces que Aristóteles menciona a Tales es en el *De anima*, el tratado sobre el alma. Aristóteles no tiene ningún escrito, no sabe nada directo de Tales. Lo que dice en *Metafísica* son todas conjeturas; dice: *tal vez pensó que el agua era...porque el agua es el alimento de las semillas*. Lo único que sabe, que le ha llegado, es que la Tierra flota sobre el agua, lo cual nos suena a una concepción bastante arcaica más que a una gran revolución del pensamiento. En los dos pasajes del *De anima* el lenguaje es similar; dice: *tal vez hubiera dicho que...dos cosas, que el imán tiene alma porque mueve al hierro* – alma aquí es *psykhē*, principio del movimiento de los cuerpos, no el alma metafísica –, y que *todo está lleno de dioses*. Con lo cual, evidentemente, sin que sepamos muy bien qué quería decir esto, ninguna de estas cosas nos suena al milagro griego del que hablaba el siglo XIX, con Pallas Atenea bajando con la razón, totalmente armada; más vale suena a concepciones bastante más arcaicas. Antes de Aristóteles se habla bastante de Tales, que es muy conocido, está entre los Siete Sabios. El historiador Heródoto,

del siglo V a. de C., le atribuye dos tipos de sabiduría. Una, justamente, de tipo político: aconseja al rey de Lidia para aliarse o no aliarse con los persas, aconseja a las ciudades jónicas confederarse y poner una capital en el centro; la otra es una especie de saber de ingeniero, donde, por ejemplo, se le atribuye, frente a un ejército que no podía cruzar un río, haberlo desviado a punta de espada por atrás del ejército y entonces cruzarlo sin moverse – además son tan prolijos que después lo vuelven a poner en su lugar –; Heródoto dice acá que él eso no lo cree. Se le atribuye también el famoso edipse, aunque hoy en día podemos saber que Tales no tenía ninguna posibilidad de predecir un eclipse, ni tampoco podría haberlo averiguado en Babilonia – donde por milenios la religión astral había ido acumulando datos –, porque tampoco había precisión como para decir que tal día podía suceder – más o menos podían predecirse en un lapso muy amplio, de un año, un montón de meses, no más –. Después, el Tales matemático, el del teorema de Tales, que aparece en fuentes mucho más tardías. Tampoco hay para esa fecha posibilidad de un teorema en el sentido de partir de ciertos axiomas y, aunque sea en forma muy rudimentaria, hacer ciertas inferencias para llegar a demostrar algo. Por último, Tales aparece hasta como personaje de cuentos de chistes; es el sabio que puede ser el sabio distraído o el sabio piola. En el *Teeteto* Platón cuenta cómo va mirando el cielo, no ve un pozo y se cae. Una bonita esclava tracia – fíjense: tracia, es decir, bárbara, esclava y mujer; o sea que no podía ser más opuesta a un sabio – se le burla y le dice: por mirar las estrellas no viste lo que pasaba por tus pies. A eso aparece una contrapartida en la *Política* de Aristóteles, donde se dice que Tales, gracias a sus conocimientos astronómicos, prevé que va a haber una gran cosecha de aceitunas, alquila todas las prensas y después las subalquila y se llena de gaita. Como ven, es una figura completamente borrosa. Insisto, acá hay una selección de quiénes son filósofos y quiénes no desde criterios que solamente se establecen desde el siglo IV a. de C. Lo que proponen Vernant y su escuela es un enfoque distinto, que no es una novedad, que ya venía de antes, pero que ahora aparece sistematizado; esto es, cómo la experiencia de la formación y el afianzamiento de la ciudad va armando las estructuras mentales, las categorías que luego van a traducirse en los distintos tipos de saber, no solamente filosóficos, que llamamos racional. Esto está directamente ligado a la cuestión de la palabra.

Miércoles 22 de septiembre

I

En esta cuestión de la deconstrucción del marco aristotélico en que nos llegan las noticias más tardías que tenemos sobre este período del pensamiento también hay grados y matices. A esta altura ya nadie toma a Aristóteles al pie de la letra, pero hay quienes lo aceptan un poco más o un poco menos. Lo que yo dije, y que en parte deviene de quien fue mi maestro, Conrado Eggers Lan, que a su vez era discípulo de Chemiss – Cherniss fue quien ya desde la década del treinta hizo esta reconstrucción del encuadre aristotélico de los presocráticos – es la extrema izquierda de la cuestión. Hay otras posiciones más al centro. Kirk-Raven, por ejemplo, pone algunos recaudos. En general suele aceptarse, cosa que a mí me parece muy dudosa, que esta gente haya pensado explícitamente en algo así como la *physis*. Esto, en la crítica, aunque se dice que no está escrito en ningún lado de los testimonios o los fragmentos que nos llegan anteriores a Aristóteles, sin embargo, se suele seguir aceptando. Y en otras cosas con respecto a este asunto, si estaban pensando en algo de lo cual se forman las cosas, también hay matices en la crítica. Les digo esto porque en general casi toda la literatura filosófica antigua es un gran naufragio. Piensen que cosas más o menos completas que podemos meter en un libro de grandes filósofos antiguos tenemos tres. Tenemos los diálogos de Platón, que es lo que Platón publicó – en cambio no tenemos los cursos que dio, sobre los cuales en sus últimas décadas hizo bastante hincapié –. De Aristóteles al revés: no tenemos lo que publicó y tenemos los cursos que dio, registrados de una forma muy azarosa, que aparecen después de un par de siglos y son organizados ya en época imperial. Luego, en el siglo III d. de C., la obra de Plotino, filósofo del neoplatonismo. Ya ahí estamos a finales de la Antigüedad. Después una serie de obras; por ejemplo, los estoicos romanos: Séneca, Marco Aurelio, Cicerón, etc., que son obras importantes pero menores. Como grandes filósofos tenemos tres. Y después toda esta literatura, la doxografía, que son obras de los últimos siglos de la Antigüedad, del II al VI d. de C.; algunos de los cuales nos queda un solo libro, que son las biografías de Diógenes Laercio, dedicadas directamente a recoger las opiniones de los filósofos, y otros, que son la mayoría, son autores que están cada uno en lo suyo. Han pasado muchos siglos, ha pasado mucha agua bajo los puentes. Es gente que está en las polémicas de su siglo, pueden ser epicúreos, estoicos, cristianos, a quienes les conviene citar, comentar o usar a algún autor antiguo. Fue la tarea de Hermann Diels, a fines del siglo XIX, juntar, trabajar a fondo todo este material. Lo primero que hizo fue demostrar que todo eso proviene de Teofrasto, este discípulo y sucesor de Aristóteles que hace una suerte de enciclopedia por problemas, que no es un libro histórico, sino un libro que hace a esta gente las preguntas que se hacía la propia escuela de Aristóteles. Esto es muy grave, porque lo peor que podemos hacerle a un pensador es cambiarle la pregunta, obligarlo a responder, a veces bajo tortura, a preguntas que a lo mejor no se había planteado. A su vez, Teofrasto es resumido; se hacen manuales de manuales de manuales, y después de dos o tres siglos llega, de tercera o cuarta mano, la literatura que tenemos, de donde hay que sacar las cosas. Diels muestra, primero, que todo eso depende de Teofrasto, en un libro que publica en latín, *Doxographi Graeci*, los doxógrafos griegos, donde trata de reconstruir el libro de Teofrasto. A fines, ya en los últimos años del siglo XIX, publica los fragmentos de los

presocráticos, que después tendrá varias ediciones – la última del mil novecientos cincuenta y cuatro, revisada por Walther Kranz, por lo cual se conoce como Diels-Kranz –, donde trata de reconstruir a los presocráticos mismos. Nos pasa lo mismo con los sofistas, con los socráticos menores, con los estoicos antiguos, en buena medida con Epicuro. Son lagunas, agujeros que hay que reconstruir de testimonios posteriores, a veces de sus propios enemigos. En fin, es un trabajo muy arduo. Hay que tener esto claro. Cuando uno dice, por ejemplo, los fragmentos de Heráclito, esto es lo que la crítica, la filosofía de los siglos XIX y XX reconstruye a partir de testimonios que están siglos alejados de su época. Hay motivos para pensar que ciertas palabras pudieron corresponder a las que dijo Heráclito, pero nadie puede asegurarlo.

Hoy trataremos de meternos en lo que dice el título del seminario. ¿Qué camino ha hecho el *logos* y qué formas de verdad ha expresado? ¿Cómo esto ha ido a parar a una situación – ahí estaríamos ya a fines del siglo V – en que la verdad misma aparece oída, inaccesible y es reemplazada por la persuasión, por lo verosímil? Hay aquí un proceso que es bastante paralelo a lo que ha sucedido en el mundo contemporáneo – esto, en todo caso, lo justificaré a medida que avancemos –.

Veamos, así de golpe, ¿qué es la verdad? Pareciera haber dos cosas. Por un lado, la correspondencia con la realidad: hay verdad cuando el enunciado dice efectivamente lo que es; y por otro, una suerte de coherencia, de conformarse a ciertas reglas que en principio podrían tener que ver con el pensamiento. Esta noción de verdad como correspondencia viene de bastante antes. Por lo menos las bases las podemos encontrar en Aristóteles, aunque la forma completa en que se enuncia se da en la Edad Media, como una posición completamente explicitada. Una modificación de ese concepto de verdad puede ser la que, tal vez inconscientemente, tenemos por detrás, que es la noción de la verdad científica. A partir de la Modernidad, la ciencia moderna de la naturaleza, que en los siglos XVII y XVIII inauguran Galileo y Newton, se transforma en el horizonte privilegiado desde el cual hay que mirar la realidad, y otro tipo de saberes, ligados a otros tipos de experiencia, quedan devaluados. En principio, la verdad científica parece tener los caracteres de la objetividad, de la comunicabilidad – si no puede ser comunicada no sirve –; incluso más, para que un experimento sea válido tengo que dar las condiciones para que pueda ser reproducido en forma independiente. Fíjense cómo esta determinada concepción de la verdad parece ser absolutamente neutra, porque pareciera que las condiciones de rigor y comunicabilidad, de contrastabilidad de la verdad científica, estuvieran fuera del mundo; sin embargo, esta noción de verdad no podría haberse dado sino en un determinado momento de una determinada cultura, con determinadas condiciones materiales, tecnológicas, políticas, sociales, etc. Todas las condiciones que son necesarias para que se produzca la ciencia moderna no se dan en cualquier parte; justamente, tiene que haber un proceso histórico para que una sociedad determinada cree esas condiciones a partir de las cuales esa noción de verdad, que parece neutra, pueda aparecer. Naturalmente que la investigación, posteriormente, y cada vez en forma más evidente, está orientada por intereses extra-científicos. No hay más que pensar un poco el mundo alrededor para darnos cuenta de ello. A lo mejor en el siglo XVII eso no era tan evidente, aunque la noción misma de verdad, la noción misma de ciencia y de operatividad sobre la naturaleza, venían históricamente condicionadas. En otros momentos, en otras culturas, la palabra que se usa para

decir *verdad* tiene otras connotaciones, otros significados, que no son el de ajustarse o dar cuenta de la realidad, de correspondencia con la realidad, que nos resulta obvio. Por ejemplo, en el indoiranio, en el sánscrito, en las raíces de los idiomas indoeuropeos que luego dan el sánscrito y el persa y en los idiomas derivados del sánscrito, en la India, la raíz de la palabra es *rta*, que es la misma raíz que está en *rito*, en el latín *ritus*, o en el griego *harmonía* [ἁρμονία], que es la juntura, el encaje de piezas; la *harmonía* no es necesariamente musical en su sentido originario, sino casi de carpintería: las cosas “encajan” bien. O sea, *rta* es la verdad, pero también es lo que se conforma al derecho, la potencia que hace que las cosas anden regularmente, por ejemplo, que hace retomar la aurora todos los días. La palabra que podríamos traducir como verdad es esta suerte de coherencia del mundo consigo mismo. En hebreo también, la semántica es la de ser verdadero en un sentido fuertemente ético, ético-religioso; o sea, mantener la palabra. Es decir, cuando se dice “te quiero de verdad”, cuando digo que “lo voy a cumplir con lo que te prometo porque te estoy diciendo verdad”, ese sería el significado básico de la palabra hebrea. Esto está muy ligado a la cosmovisión religiosa del pueblo hebreo, donde el que es verdadero, el que es verídico en primer lugar, es dios, que mantiene su palabra, *Jahvé*, que es fiel a su palabra, que mantiene su palabra; luego, en lugar secundario, el hombre que se corresponde con esto, que es fiel a *Jahvé* o que es fiel a sus semejantes. Ahí la noción de verdad no habla de una correspondencia objetiva con la realidad, sino de una verdad en un sentido ético-religioso, de una fidelidad a la palabra.

La primera vez que en Grecia aparece en el pensamiento la cuestión de la verdad es en el poema de Parménides. Pero este poema es el punto de llegada y la puesta en otro nivel, en el nivel del pensamiento explícito, de una larga tradición que abarca la época arcaica y la anterior. Voy a seguir de lejos a Detienne – *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* – en lo que voy a comentar y luego pasaremos a Parménides. Desde “siempre” se ha visto el contraste entre el proemio, el prólogo donde viene un joven en un carro guiado por diosas y luego se encuentra con unas puertas en el cielo, y lo que sigue, que parece algo tan estricto, tan seco, tan riguroso; entre todo este escenario poético-mítico y el discurso posterior. Sin embargo, cada vez más se tiende a ver esto como algo fuertemente enlazado. Es decir, la figura del joven del proemio y de la diosa que lo alecciona está recogiendo la herencia de lo que Detienne llama los maestros de la verdad arcaica. Ayer hablábamos acerca de la noción que podíamos tener de *mito*; habíamos dicho que *mythos* es una forma de la palabra, que en las comunidades que podemos llamar míticas o que podemos considerar antropológicamente míticas, en el sentido de no haber salido, de estar dentro de este universo, el mito era una palabra que “instalaba” en el mundo y a la vez una palabra que revela cómo son las cosas, que es eficaz, que produce efectos, que de algún modo produce la realidad o la regenera. Hablábamos de ese tiempo que vuelve al tiempo originario y que lo regenera. Es decir, el mito es ya una forma fundamental de la verdad, porque está diciendo *lo que es*. No habla sobre una correspondencia con la realidad que podamos constatar si es verdadera o falsa: el mito directamente “pone”, dice *lo que es*. En Grecia, ya en Homero, este universo cerrado sobre sí, sobresaturado de las cualidades que estamos llamando míticas, estaba agrietado. La noción de la muerte como final, como lo inexplicable, y otros fenómenos como la arbitrariedad del poder, hacen que esta totalidad deje de estar cerrada sobre sí en forma hermética, que aparezcan

las rajaduras a partir de las cuales podrá luego desarrollarse un tipo de cuestionamiento que nos desinstale del mundo, que nos deje más a la intemperie. Haber perdido esa instalación mítica en el mundo no sé si es una ganancia o una pérdida, pero ya no se puede volver. En Grecia, si bien esta saturación, este mundo hermético, de algún modo, está rajado, está fisurado, sin embargo, no se pasa de golpe a un lenguaje y a una comprensión de otro tipo. De acuerdo a la escuela de la oralidad, de acuerdo a Havelock, el lento afirmarse de la escritura es lo que va a permitir el cambio de las estructuras mentales, y en este lento afirmarse de la escritura, entre su aparición en el siglo VII y el siglo IV a. de C. – que es donde indica Havelock que esto termina de suceder –, hay dos o tres siglos. Si bien mi tesis es que cuando aparece Grecia, con Homero, ya ese mito cerrado sobre sí está roto, esto no quiere decir que pasemos inmediatamente a un lenguaje y a una comprensión conceptual, “racional”, en un sentido posterior. Estas estructuras, a través de la misma conformación de la palabra, se mantienen por un largo tiempo, un par de siglos largos. Justamente, esta instauración de la realidad que estamos atribuyendo a la narración del mito en un sentido un tanto debilitado, la sigue teniendo el que Detienne presenta como el primero de los maestros de verdad de la Grecia arcaica, que es el poeta. Hay que tomar al pie de la letra la invocación a las musas con que se abren los grandes poemas arcaicos. En los cantores homéricos, que llamamos Homero por comodidad, no soy yo el cantor, el que canto, aunque también soy yo – esto es ambiguo –. *Canta oh musa* – comienza la *Iliada* –, *la cólera de Aquiles*. No soy yo quien canto, es la musa quien lo canta. En la *Odisea* hay un pasaje interesante en donde el aedo adjudica lo que canta a la vez a la musa y a su propia inventiva, sin contradicción. El gran teólogo de las musas, Hesíodo, al comienzo de la *Teogonía* narra lo que evidentemente ha sido una experiencia personal. Hesíodo es un campesino, su padre ha ido a Beocia y posee una pequeña propiedad que han cultivado y después se han repartido con el hermano, que le quiere sacar una parte – todo eso es el tema de *Los trabajos y los días* –. Cuenta cómo estando al pie del Helicón, al pie de la montaña, las musas se le aparecen y lo convierten en poeta. Lo que hace la musa es conferir al hombre, a aquel a quien invisten como poeta, una ampliación de la conciencia, una ampliación del conocimiento. La fórmula de Homero y de Hesíodo para el poeta y para el adivino es: *el que conoce lo que fue, lo que es y lo que será*. Piensen que se trata de una cultura oral, sin registros escritos. Nuestro conocimiento del presente mismo es limitadísimo: yo ahora puedo decir qué estamos haciendo acá, quiénes son ustedes, qué gente hay, qué estoy haciendo yo, dónde estamos, pero no sé lo que pasa en las calles; puedo saber lo que pasa acá, pero lo que pasa atrás de la pared no lo sé. Mucho menos si se me presenta un litigio, alguna cuestión que tuviera que resolver. Del mismo modo no puedo saber qué pasó hace muchísimo tiempo cuando los héroes peleaban en Troya, porque eso pasó muchísimas generaciones antes, ni, por supuesto, cómo se originó el mundo. Del mismo modo, no puedo saber el futuro, no puedo saber lo que va a pasar. Aquí, en la Grecia arcaica, siempre hay una suerte de potencia que habilita a determinados hombres, no como individuos, sino como aquellos que cumplen cierta función social, a conocer la verdad acerca de lo que es, lo que fue y lo que será. Esos son los tres tipos de maestros de verdad que presenta Detienne: el poeta, el adivino y el juez – el maestro de justicia, el rey o el noble que dice la *dikē* –, que pueden conocer, entonces, el presente, el pasado, lo que será. Es fundamental recordar la etimología de *verdad* en griego: *alētheia* [ἀλήθεια]. *Lēthē* [λήθη] es el olvido, el encubrimiento, lo que está oculto y, por lo tanto, olvidado. La alfa es una alfa privativa, o sea, una

negación, un “no esto”. Entonces *alētheia* no tiene que ver con una correspondencia con la realidad, sino con un des-ocultamiento de la realidad. Como si normalmente la realidad, sobre todo la realidad esencial, la realidad verdadera misma, o sea, aquello que narra la *Teogonía*, los orígenes del mundo, los hechos de los dioses o los grandes hechos de los héroes, lo que es digno de memoria, nos estuviera oculto. La verdad se da cuando esto se descubre. Y este descubrimiento, en la Grecia arcaica, no lo pueden hacer los mortales por sí mismos; necesitan alguna potencia que los respalde, que les dé un empujón, que pueden ser las musas para el poeta, Zeus para el juez, Apolo u otro dios para el adivino, aquellos que habilitan al maestro de verdad – no en tanto individuo, sino porque está cumpliendo una función social – para conocer lo que a los pobres mortales nos está oculto. Por supuesto, insisto en esto porque es fundamental, cuando estamos hablando de una potencia divina que está entrenando al poeta o al juez no hay que pensar, de acuerdo a nuestras representaciones religiosas, en una intervención sobrenatural. En esto no hay nada sobrenatural. No es un dios trascendente que se presenta y hace un milagro, porque la religiosidad antigua es la realidad misma, lo sagrado es la realidad misma. Nos representamos los dioses, las grandes figuras mitológicas griegas antiguas, como hombres o mujeres, más hermosos, inmortales, etc., antropomórficamente. Pero ¿qué es Eros o Afrodita? Puedo pensarla como la mujer más hermosa posible, pero Afrodita es también el impulso erótico que siento en mí o en los otros, también es la fuerza de procreación de los animales, también la vitalidad de la naturaleza, todo eso es Afrodita. No es solamente eso que me represento como una mujer, es también una fuerza que rige la realidad. También podemos pensar en Ares, la guerra, como un hombre con una lanza, pero es también el odio, la ira. Apolo puede ser el dios que conocemos, que tiene múltiples significaciones, no todas benéficas; pero también, cuando el joven atleta corre en el estadio en honor a Apolo, él mismo, en su juventud, en su belleza, en su destreza es Apolo. La señora de la casa prudente o el político que toma sabias medidas para la ciudad están manifestando a Palas Atenea, la diosa de la prudencia. O sea, lo que a la vez aparecen como dioses son la realidad misma, que es muchas veces una realidad conflictiva, porque la realidad es conflictiva. La Tragedia consiste justamente en eso, en fuerzas divinas, más poderosas que el hombre, que entran en contradicción en el héroe o la heroína trágicos, que resultan destruidos en ese choque. Entonces, ahora y cada vez que estemos hablando de una intervención divina o de respaldo divino en este contexto, nunca hay que pensarlo como una especie de milagro, siempre es algo que sucede naturalmente, porque estamos metidos adentro de esto, es la realidad misma la que en su profundidad se manifiesta como sagrada y, por lo tanto, puede manifestarse en forma especial en determinados momentos. De una concepción así nunca podría surgir un proyecto técnico como el de la modernidad, un proyecto de conquista de la naturaleza. Para eso hace falta haber desacralizado el mundo, al poner en un dios trascendente todo lo sagrado y quitárselo al mundo, entonces el mundo aparece como profano y se puede conquistar. Pero acá el mundo mismo es lo sagrado. La palabra poética – luego hablaremos del adivino y del juez – dice *lo que es* porque lo revela, le saca el velo. Por eso la cuestión de la memoria. Las musas en Hesíodo son hijas Zeus y de Mnemosyne, la memoria. La memoria, para nosotros, es una facultad psicológica, la capacidad de recordar. En cambio la Mnemosyne arcaica, la madre de las musas, es mucho más que eso, es esa suerte de capacidad casi diría adivinatoria, que permite ver lo que fue, lo que es y lo que será y que sus hijas son las que revelan. Es decir, es una potencia religiosa que confiere a la

palabra el estatuto de palabra reveladora. La memoria es el lugar donde está guardado ese mundo simbólico que es la realidad misma. En la memoria está guardado cómo fue el origen del mundo, cómo son las generaciones de los dioses – que va a cantar Hesíodo –. Por eso la doble temática del poeta: celebrar a los inmortales y celebrar las hazañas. Por un lado salen las cosmogonías y por el otro, digamos, el poeta. Decíamos ayer, refiriéndonos al artículo de Bruno Snell, que el hombre homérico no tiene cuerpo y no tiene alma. No se reconoce esa unidad psicofísica a la cual puedo llamar *yo*, sino aspectos de la realidad física y de la realidad psicofísica, emocional, etc. Va a hacer falta un largo camino para que aparezca algo así como un núcleo que pueda llamarse *sí mismo*, *yo*. Recién con Sócrates, al menos con el Sócrates platónico, aparece, no antes. En cambio, en todo el mundo arcaico, soy mi fama, soy lo que se dice de mí. El *sí mismo*, el *yo*, es totalmente público. No hay distancia entre lo que soy y lo que es dicho de mí. Por eso la necesidad absoluta del poeta. Los guerreros de la *Ilíada*, Aquiles, etc., hacen lo que hacen, sus grandes batallas, sus grandes peleas, arriesgan y pierden la vida misma para ser cantados. Si no está el poeta, si no está Homero aquí, esto es en vano, Aquiles no existe. O sea que el poeta no es un señor a quien se le da por delicadezas de la cultura, sino una función social absolutamente imprescindible. El antropólogo francés Dumézil dice que el poeta, en este momento, es un funcionario de la soberanía. La gran dicotomía acá es memoria u olvido, que sería el equivalente arcaico de ser y no ser. Lo que está olvidado no es que no sea, pero está oculto, está fuera de las manifestaciones. Las formas fundamentales de la palabra poética, en este sentido, son la alabanza, *cléos* [κλέος], la fama, es decir, el resonar del nombre, la gloria que dice la palabra de los hombres; hay otra palabra, *clyo* [κλύω], que es como la gloria que baja de los dioses, que confiere al héroe en el momento de la *aristeia* [ἀριστεία], de su manifestación plena, de esa suerte de locura guerrera en medio de la batalla que lo lleva a hacer sus grandes hazañas; eso también viene de un impulso divino. O sea, en último término, el héroe, él mismo, casi no hace nada. O está empujado por alguna potencia divina o es cantado, dicho por el poeta. Sin estas dos componentes no existe. Y cuando el poeta canta esta gloria, ahí es cuando la hace real. Por eso, en ese sentido, la palabra “pone” la realidad. Si no está dicho, si no está cantado, si no está recordado, esto no fue. Por supuesto, la desaprobación, la burla, es el lado indeseable, oscuro de la palabra, que también es una de sus funciones esenciales, a la cual el hombre arcaico, a quien se le va la vida en la fama, teme más que nada.

La verdad como desocultación, entonces, se articula entre esas oposiciones: memoria-olvido, elogio-desaprobación, luz-noche. Lo notable es que la verdad no se opone a lo falso. El poeta dice lo que es, canta porque desoculta la realidad. Lo opuesto a esto es el olvido, no lo falso; el encubrimiento, el sacar de la luz, no la falsedad. Para nosotros, de acuerdo a la noción de la verdad de la que hablábamos al principio, al tratarse de una correspondencia con la realidad, a lo verdadero se opone lo falso. Pero si se trata no de una correspondencia con la realidad, sino de un desocultamiento de la realidad, lo que se opone al desocultamiento es el ocultamiento. O la realidad se muestra en la palabra, que la “pone”, o se esconde. Dentro de este universo no está la posibilidad de que la palabra poética, como tal, sea falsa. Esto, de todos modos, es relativo. En seguida vamos a ver que en Hesíodo mismo las musas dicen que pueden decir mentiras. Estas son, en último término, potencias ambiguas; la misma potencia que desoculta puede ocultar. Antes de

meternos con esta ambigüedad, recordemos los otros aspectos de los maestros de verdad. Decíamos que uno de ellos es el adivino. Ya en época clásica, en el siglo V, la adivinación es una técnica; son entonces mecanismos bastante conocidos, digamos. Pero en la época arcaica el adivino es, justamente, un maestro de verdad, alguien que con algún impulso puede develar, puede ver lo que no vemos. A esta palabra verdadera, nuevamente, no se le opone la palabra falsa, sino una especie de falla; o sea, también el oráculo, el dicho profético, produce, instaura la realidad, a veces de una forma muy determinante. Esto se puede ver tanto en las historias míticas como históricas de los oráculos. No hay que pensar, por supuesto, a estos dioses, como santos cristianos a quienes uno les va a rogar para que nos den una noticia. Los dioses, decíamos recién, tienen todas las ambigüedades y contradicciones de la realidad. Muchas veces la profecía inspirada es lo que determina que la cosa se realice. En Heródoto aparecen algunos ejemplos presuntamente históricos. Por ejemplo, Cresos, rey de Lidia, va a Delfos a preguntar a Apolo si tiene que hacer la guerra a los persas o no, y Apolo le contesta, por medio de la sibila y de los sacerdotes que la traducen – la sibila, la pitonisa, no sabemos con qué procedimiento, entraba en un trance y los sacerdotes después interpretaban y redactaban en verso, a veces bastante malos, la respuesta, que siempre era ambigua, siempre tenía doble sentido –, *destruirás un gran imperio*. Por supuesto, pierde como en la guerra, se va a quejar a Delfos, y se le dice: *claro, el tuyo*. O, de los ejemplos míticos más célebres, el de Edipo. A Edipo el oráculo le profetiza al nacer que va a matar a su padre y casarse con su madre. Su padre lo abandona en la montaña, un pastor lo salva y es adoptado por los reyes de Corinto. Un buen día se le ocurre ir a Delfos a preguntar qué va a ser de él, y Apolo le da la respuesta. Con lo cual, espantado, creyendo que sus padres adoptivos eran sus padres, huye de Corinto y consume su destino. Pero sin el oráculo esto no hubiera sucedido. Aquí, justamente, la palabra profética está produciendo la realidad. La falla del lenguaje profético es cuando o no logra realizarse, que es como una especie de falla del adivino o, sobre todo, cuando no es creído. Por ejemplo, está la epopeya, el ciclo tebano *Cassandra*, la hija del rey Príamo, sacerdotisa de Apolo, a quien éste condenó a no ser creída. Lo mismo con lo que sería el juez como maestro de verdad. Es aquel que dice la *díkē*. Decíamos ayer, en este momento prepolítico, donde todavía no hay *polis*, no hay Estado, no hay, por lo tanto, organización de justicia, tribunales estatales. La administración de justicia está en manos, fundamentalmente, de los *basileis*, que tienen por su misma condición de nobles cierto respaldo, sea de Zeus o de algún otro dios y conocen además, como conocimiento de casta, las fórmulas, los rituales de algo que se ha llamado pre-derecho. Louis Gernet, un antropólogo francés de la generación anterior a Vernant, habla, justamente, de esta noción en donde el procedimiento lo es todo, porque consiste en algún tipo de ritual. O sea, se produce algún tipo de disputa: este mató a mi hermano, digamos, ¿es verdad o no? La decisión no pasa por investigar a ver qué pasó, sino por el que conoce las fórmulas de algún tipo de ritual, algún tipo de ordalía o de juramento, *orkos* [ὄρκος]. La realización de este ritual o pronunciar este juramento decide la situación. Esta es la función del juez como maestro de verdad, este tipo de conocimiento y decisión de las situaciones.

Ahora bien, esta palabra que instaura la verdad viene acompañada por determinadas connotaciones, que también la dan otras palabras, otro vocabulario muy cargado. Por ejemplo, la noción de *pistis* [πίστις], que a veces suele traducirse como fe, es, justamente, la confianza en la

palabra del dios, la confianza en el oráculo; o sea, la palabra verdadera produce confianza. Otra palabra que vamos a encontrar, que va a ser fundamental en todo este desarrollo, es persuasión, *peithō* [πειθώ]. Esta palabra verdadera, justamente por ser verdadera, persuade. *Peithō* es la potencia de la palabra sobre el otro; qué efecto, qué poder tiene sobre el otro. En este caso, *peithō* tiende a ser buena; es decir, la palabra que dice verdad, convence, persuade. En el fragmento 2 del poema de Parménides, justamente aquel en el que enuncia las vías, dice: *esta es la vía de la persuasión, porque acompaña a la verdad*. Esta reunión de persuasión y verdad aparece ahí, en el poema, por última vez. Pero ya en contextos arcaicos encontramos una derivación y la persuasión puede deslizarse hacia la ambigüedad, puede deslizarse hacia la *apátē* [ἀπάτη] – esta es otra palabra que vamos a encontrar más adelante –. La *apátē* es el engaño, pero el engaño con una fuerte carga de seducción; la seducción de las dulces palabras de las chicas, la seducción femenina, puede ser, en un sentido, una *apátē*. Hay un pasaje muy notable en la *Ilíada* que reúne la persuasión oratoria y la seducción erótica. La diosa Hera, esposa de Zeus, tiene que reconquistar a su marido para obtener determinados fines; tiene que hacer que Zeus la vea y se vuelva loco como cuando recién se casaron, digamos; entonces, le pide a Afrodita que la ayude, que le dé algo para que Zeus caiga “muerto”. Afrodita le da un cinturón en el cual estarían contenidas todas las potencias de seducción eróticas posibles. Hera se lo pone y, efectivamente, Zeus la ve e inmediatamente cae de rodillas y Hera consigue lo que quiere. Pero, para pedirle el cinturón a Afrodita, Hera no le dice que tiene que seducir al hombre, le dice que tiene que ir a convencer a Océano y Tetis, otra pareja divina que se está peleando. Dice: *tengo que convencerlos con dulces palabras para que se pongan de acuerdo, para que dejen de pelearse*. O sea que el cinturón de Afrodita, que sirve para seducir absolutamente al hombre, también sirve para convencer, para la persuasión oratoria, para la persuasión de la palabra. La seducción erótica y la persuasión de la palabra, acá, en este notable pasaje, están prácticamente juntas. Entonces, a pesar de todo lo que veníamos diciendo de esta palabra que instaura la verdad y demás, este aspecto de la ambigüedad está presente también en todas las potencias arcaicas. Las musas de la *Teogonía* dicen que así como dicen verdad también pueden decir mentiras. Los dioses pueden presentarse con formas cambiadas. El sabio es aquel que puede reconocer a un dios aún bajo la figura de un mendigo. Pero la enorme mayoría de los hombres no podemos. Es decir, también acá, en un momento de transición, como es Hesíodo, estamos en un pasaje desde la noción de verdad como desocultamiento, opuesta a olvido, a la noción de verdad que ya empieza a deslizarse hacia aquella cuyo opuesto es el engaño. Aquí ya hay un deslizamiento hacia el *pseudos* [ψεῦδος]; la verdad aparece opuesta no tanto a lo falso, sino al engaño, que no es lo mismo. Lo falso puede ser falso dentro de una noción de correspondencia con la realidad; en cambio, en el engaño, no está en juego tanto si se corresponde o no con la realidad, sino toda esta cuestión de la seducción, de la mentira, que no es lo mismo que el error.

II

Al principio planteábamos que lo que constituye el lugar espiritual de Grecia es la *polis*, que cuando hay *polis*, hay Grecia, y cuando pierde importancia, se termina lo que llamamos la Grecia clásica y empieza el período helenístico. Pero todavía, en lo que llevamos dicho, la *polis* no ha aparecido. En un aspecto, la emergencia de la *polis* tiene que ver, justamente, con la palabra. Esta misma fundamentalidad de la ciudad en la emergencia y el desarrollo de las estructuras de pensamiento de la Grecia clásica tiene que ver con que, en un aspecto, la *polis* se decide en la palabra, se decide en el *logos*; lo que le pasa al *logos* político le está pasando al *logos* del mundo. Voy a seguir, más o menos, lo que dice Detienne, pero creo que se pueden acotar varias cosas y poner alguna discrepancia. Detienne, en el capítulo llamado *el proceso de secularización*, presenta junto a esa suerte de palabra religiosa, que era la de los maestros de verdad, esa palabra de algún modo inspirada, que revela la verdad y que, decíamos, no es simplemente la inspiración casual de un individuo, sino una función social respaldada por una potencia que la habilita para ser cumplida, otro tipo de palabra como palabra-diálogo. Esta palabra reveladora, esta palabra religiosa, decíamos, es eficaz, intemporal, presenta verdades y valores simbólicos y están enunciadas por un hombre excepcional; mientras que la palabra-diálogo sería, al revés, una palabra secularizada que es complementaria de la acción; o sea, que no es directamente eficaz, sino que es una deliberación para la acción posterior, transcurre en el tiempo, es autónoma y propia ya no de algún hombre excepcional investido de una cierta función, sino de un grupo social. Ese grupo social son los guerreros. Esto viene, digamos, de la prehistoria. En los pueblos indo-europeos, pero también en otros, aparece recortado en la comunidad, dentro del conjunto de la sociedad, el grupo de los guerreros. Están unidos por vínculos que no son familiares, reciben una educación especial y pasan por una serie de iniciaciones. Fíjense que hasta en las academias militares contemporáneas hay esa suerte de “novatadas” que son ritos de iniciación, en último término. Tienen una profesión que, de algún modo, los consagra a la muerte; por lo tanto, tienen un lugar social especial. Ahora, esta comunidad de los guerreros se expresa en varias instituciones. Una son los juegos funerarios, que son el germen de lo que luego serían las olimpiadas, los juegos píticos en honor de los dioses, etc. De algún modo, según esta presentación, las instituciones de la ciudad están en germen aquí. Una noción que Vernant, Detienne, toda esta escuela ha subrayado muchísimo es la noción de *centro*, que acá, justamente, aparece en su forma más originaria y concreta. Hay una institución en esta sociedad que la antropología llama con una palabra de los indios de América del Norte: *potlash*, que es el intercambio de regalos que, a la vez que son honoríficos, generan vínculos. Esto es, yo, señor, noble, sea por el botín, por la guerra o por la piratería, acumulo riquezas y cuando tengo un huésped distinguido lo lleno de estos regalos suntuosos. Son regalos que, a la vez, generan una obligación, un compromiso de contraprestaciones. Es decir, esto supone un sistema aristocrático de manifestación no sólo de la riqueza, en un sentido burgués contemporáneo, sino una expresión del guerrero excelente que soy, del poder que tengo. Esta es una forma de circulación de estos regalos honoríficos. Una forma primaria de adquisición diferente es el reparto del botín. Ganamos la batalla, nos quedamos con el botín de la ciudad conquistada del enemigo, ¿cómo se reparte? Pasa lo mismo que los en juegos funerarios: se pone en el centro, en el centro físico – piensen en un círculo de guerreros –.

Entonces, al ponérselo en el centro, se pone en común. Acá está el germen, según esto, de la noción de lo común, de lo público. A ponerlo en el centro ya no es mío sino común y, entonces, naturalmente, se procederá a retirarlo del centro – el jefe llevará más, en fin, no será un reparto igualitario –. Hay primero una desposesión: mato al enemigo, le saco la armadura y esa armadura en principio es mía; pero hay luego una desposesión a favor del conjunto y luego, a partir de ahí, se retiran las partes que ingresan, entonces sí, en mi riqueza. Tenemos en la *Iliada* los juegos fúnebres de los funerales de Patrodo, cuando se recupera el cadáver del amigo de Aquiles y es cremado con todas las honras. Acá se hace lo mismo. Aquiles no da el premio al que gana, sino que se lo pone en el centro y el que gana va y lo retira. Ya eso, al estar en el centro, no es más de Aquiles, es del que gane. Lo que pasa con los juegos, lo que pasa con el reparto del botín, sucede en la asamblea, que es una institución incluso prehistórica. Ahí se da la deliberación – la palabra griega es *agorá* [ἀγορά], que no es un lugar, sino una institución, que se hace al pie de las naves o en cualquier lugar; luego eso se hará en un lugar abierto, en una plaza, que por ser la plaza céntrica y concurrida será la plaza del mercado –. El *agorá* es la deliberación de los jefes en presencia del *laos* [λαός], que podríamos traducir como pueblo; en realidad, es el conjunto de los guerreros, el ejército reunido, que en principio, en Homero, no tiene voz, no puede hablar, pero hace ruido, se hace sentir – incluso está la recomendación de no celebrar la *agorá* a la noche, después de comer, porque la gente se carga un poco y puede haber confusiones en la reunión –. Lo que se pone en el centro, ahí, es la palabra. Y cada uno de los que interviene en la deliberación toma el cetro, que lo puede tener un rey, un *basileus*. El cetro no tiene el mismo simbolismo que el de los reyes medievales, sino que tiene un origen mítico, que viene de Zeus; es la habilitación y la protección sagrada para hablar, una especie de inmunidad parlamentaria. Mientras yo tengo el cetro y hablo soy sagrado, no se me puede tocar. Cuando termino de hablar, otra vez deposito el cetro y lo toma el orador que sigue. En el ideal de la realidad homérica, el hombre excelente, el bueno, el *agathós* [ἀγαθός], es el que es bueno en obras y en palabras. Es así equiparada la capacidad en la batalla y la capacidad en la asamblea. Ahora, esta palabra que, decíamos, es igualitaria, al menos entre los jefes, que está en el tiempo humano, que no es eficaz en el sentido en que es eficaz la palabra mágica, sino que es una deliberación para la acción, es pública y depende del asentimiento. Según Detienne y lo que dice Vernant en *Los orígenes del pensamiento griego*, según esta escuela francesa, esto va a parar directamente a la ciudad, a la *polis*. O sea, que de estas instituciones arcaicas se pasa, de ese *laos*, del ejército, a la ciudad. En la *Odisea*, por ejemplo, pasa eso: hay una *agorá* que convoca Telémaco, el hijo de Odiseo, cuando este todavía no había llegado, que desde que se fue Odiseo aún no se había convocado. Ahí sí, tenemos el lugar de la ciudad, que es el lugar abierto, la plaza, donde se reúnen los jefes para deliberar. De ahí a las instituciones políticas parece haber un paso. En principio esta escuela francesa lo da como un paso bastante obvio, que de esa igualdad aristocrática esto se difunda y se pase luego a una igualdad que tiende más netamente a la democracia. Sobre todo por la revolución que se produce en los métodos militares hacia la época del surgimiento de la *polis*, en los siglos VII, VI, con la aparición de la revolución hoplítica. Si leen Homero, verán que ahí se dan combates individuales, de un héroe contra otro. Uno se pregunta: ¿y el ejército qué hacía? Probablemente no hacía nada. O sea, el armamento, todas esas armaduras de bronce, eran algo sumamente caro que evidentemente no se le podía regalar a un montón de campesinos. Es posible que ese *laos*, que ese ejército,

tuviera piedras, palos y metal. Son duelos caballerescos, duelos individuales. Guerras históricas, cuyo registro historiográfico es muy débil, de los siglos VIII, VII a. de C., parece que sucedían así. Pero hacia el siglo VII aparece el hoplita – *hopla* [ὅπλα] son las armas, las armas pesadas –, que es el infante, la falange; o sea, es una armadura pesada, con casco, peto, coraza, canilleras, etc. Lo fundamental del hoplita es el escudo, un gran escudo rectangular que tengo con la mano izquierda mientras combato con la derecha. Pero el escudo no me tapa a mí, tapa al de al lado; no me protege a mí, yo estoy protegido por el que tengo a mi lado y yo protejo al otro. Con lo cual cambia por completo la concepción de la organización militar, lo cual quiere decir también la concepción de la distribución del poder y, a su vez, eso está reflejando un cambio en la capacidad económica. Porque ahora, a pesar de que Hesíodo, por ejemplo, que está casi a las puertas de la *polis*, se queja de los reyes que le hacen pleitos y llora que es pobre, etc., la crítica empieza a pensar que aquí Hesíodo está representando una suerte de clase campesina que está emergiendo, que, por lo tanto, ya siente como incómodo ese dominio aristocrático y está pidiendo paz. Ese sería el campesino que puede, ahora sí, costearse la armadura de bronce, dar lugar al ciudadano soldado. La misma formación hoplítica que implica la acción de masa, la acción de conjunto, está produciendo, aunque no inmediatamente, el tipo de cambio mental y el tipo de organización política que netamente llevará al afianzamiento de la ciudad y de sus instituciones.

Vernant, en *Los orígenes de pensamiento griego*, va a hacer un planteo un poco más complejo. Parte del rey micénico, del *wanax*, del palacio micénico. Pero piensen que este es un mundo que ha colapsado en el siglo XII a. de C., y que, hasta que surge la *polis*, pasan quinientos años. Con todo respeto por el maestro Vernant, que es una eminencia, esto lo pasa por alto. Induso más, toma el hilo de su argumentación sobre todo de los mitos de realeza de Atenas, que es posiblemente la única ciudad en donde no hubo un corte abrupto como sí hubo en las otras; donde arqueológicamente puede comprobarse una continuidad que en otras ciudades, hacia el siglo XII, sea por la invasión de los dorios o por lo que fuere, hay un desnivel muy fuerte; es decir, donde aparentemente no hubo una ruptura tan brusca. Los mismos mitos están reflejando eso: una realeza que continúa y que en un momento dado, casi diríamos, se destituye a sí misma y da lugar a otro tipo de instituciones. Para Vernant, también, se pasa de la *polis* aristocrática a la *polis* democrática casi por una transposición que va de suyo. Esa isonomía, esa igualdad, esa unidad en el conflicto, que en último término vemos reflejado en Homero, la convivencia de estos nobles, es conflictiva; ninguno de ellos logra ocupar la plenitud del poder, ocupar el centro que ocupaba el rey micénico. Eso queda vacío. Pero este mismo conflicto se estabiliza en las instituciones políticas. Y eso para Vernant, como para Detienne, pasa casi naturalmente a la *polis* ya con una dirección hacia la democracia. Yo creo que acá hay algo fundamental que falta, y eso, sobre todo, es la arqueología y la historiografía inglesas las que lo han marcado bastante bien. Por de pronto, entre el rey micénico que colapsa en el siglo XII y la *polis* que surge en el siglo VII hay medio milenio. No puede decirse que la descomposición de la soberanía micénica es lo que da lugar a esto otro. Está toda esa larga Edad Oscura en la cual, decíamos, se configura la aristocracia. Luego, lentamente, las condiciones de vida van mejorando hasta que, en un primer momento, en un momento en que todavía no ha terminado de cuajar la *polis* – esto mismo que les contaba al hilo de Detienne –, esas asambleas, que se estabilizan ya en forma institucional, que en Homero mismo podemos ver,

hacen una suerte de *polis* o *pre-polis* aristocrática. Pero, desde los primeros registros que tenemos, sea en la arqueología, sea en ecos que llegan en los historiadores posteriores, sea en las inscripciones epigráficas, sea en los mismos mitos que se van formando acerca de todo este período, lo que aparece en el origen de la *polis* es el conflicto y, diríamos, un doble conflicto, del cual la unidad conflictiva de la aristocracia es solamente una parte. Podemos representarnos esto, quizás simplificando la cuestión, si partimos de aquello que decíamos que Homero había olvidado, que era el palacio, ese centro de poder del *wanax* micénico que era un centro sobresaturado de poder, que concentraba todo el poder – podemos suponer que económico, político y simbólico –. Cuando esto colapsa, lo que ha quedado han sido esos *basileis* de los cuales hablan Homero y Hesíodo, esos nobles, jefes, reyes que aparecen en una unidad conflictiva, en una igualdad conflictiva donde, evidentemente, ya aparece el carácter fuertemente agonístico, fuertemente competitivo que va a tener la sociedad griega en todo su transcurso y que se puede reflejar en una institución como el *agorá*, porque esas deliberaciones están lejos de ser amigables; más vale, es cuando hay conflicto que se producen. Pero, y eso en parte aparece en Hesíodo, cada vez más, hacia este momento, aparece otro conflicto; porque, como decíamos, el siglo VIII-VII es un período de efervescencia. Realmente el gran período creativo de la cultura griega es este período arcaico, porque en el siglo VII aparece la *polis*, aparecen las olimpiadas, aparece junto con las olimpiadas el cómputo del tiempo, aparece el templo, etc. Todo esto tiene un motivo; esto es, lo que ha sucedido es que, como decíamos el otro día, quizás tenga otras causas más complejas, pero creo que la central es que esa sociedad de economía agraria de subsistencia ha ido mejorando hasta un punto crítico, de agotamiento del suelo. La población ha crecido y una economía basada fundamentalmente en los cereales, la cebada, en primer lugar, y el trigo – toda la cuestión de los mitos de Eleusis tienen que ver con los héroes culturales que traen el cereal –, no da para el mantenimiento sostenido de este crecimiento de la población. Por lo tanto, hace una crisis que se da en múltiples aspectos y que, en principio, podemos ver, en parte, en Hesíodo: no solamente está esta conflictividad de los nobles entre sí, sino además su conflictividad con los campesinos, con lo que llamaríamos “el pueblo”. La palabra *dikē* aparece justamente acá como una bandera. No podemos traducirla todavía como justicia. Aparece así en oráculos, en algunos testimonios, aparece en Hesíodo, por supuesto, centralmente, pero es como esta exigencia de varias cosas. Acá el verdadero milagro griego es que la parte más débil no haya sido aniquilada sino integrada al juego. Lo más fácil era que una de las partes aniquilara a la otra, y que la aniquilada fuera la más débil. Esto sería, creo, lo que marca realmente el origen de la ciudad. Esa crisis agraria tiene varios intentos de resolución. Uno de ellos es la colonización. Se mandan grandes contingentes de personas a fundar una nueva *polis*, en dirección a Sicilia y el sur de Italia; también, en parte, al mar Negro, que son regiones cerealeras. Otra de las salidas fue – y esto es muy notable, porque lleva más de una generación – una reconversión de la economía, de la producción directa de cereales – lo que también se ha llamado la revolución comercial industrial jónica – a la producción de vid y olivo, en donde el vino y el aceite se exportan a cambio de cereales, a Egipto, por ejemplo, u otros lugares. El aceite era fundamental, porque no era para la ensalada, sino para las lámparas. Y eso es muy notable que se haya dado, porque el pasaje de un cultivo a otro, en las condiciones antiguas, lleva muchísimo tiempo. Pero, además, se reabre el Mediterráneo. Hasta ahí lo tenían los fenicios, pero los fenicios lo tienen mientras los griegos le dan permiso; acá los comerciantes en serio han

sido los griegos. Esto tiene la consecuencia, fundamentalmente, de que este conflicto con los sectores populares, llamémoslo así, supone una serie de exigencias; que esta noción del centro, de lo público, que decíamos que, en último término, está en las asambleas de guerreros y, por lo tanto, en los círculos aristocráticos, cambia de sentido. Acá se producen varias cosas a partir de las cuales podemos decir que hay ciudad. En primer lugar, ese maestro de verdad que es el señor que dice la *dikē*, que dice la justicia de acuerdo a estas fórmulas tradicionales del pre-derecho, esto es, como un saber que tienen ciertos individuos excepcionales por su función social. Lo que sucede ahora es que reaparece la escritura, ahora a partir de los alfabetos semíticos. Esa escritura, a diferencia del Lineal B micénico, que era una escritura burocrática, una escritura de palacio, tiene de entrada vocación de publicidad, y lo primero que se escribe, la primera exigencia, es la escritura de las leyes: que la *dikē*, que las leyes, se escriban en ese centro que es la plaza central, que es, en general, por ejemplo en Atenas, en muchas ciudades, donde ha estado el palacio, y que es el centro a la vez físico y simbólico, que ha quedado vacío, porque ningún poder ha podido ocupar el lugar del ya olvidado rey micénico. Bueno, en ese centro se escriben las leyes sobre tablas de madera, sobre goznes –lo cual permite girarlas–. O sea, el centro, el lugar del poder, el lugar de la legitimidad, ya no lo ocupa una persona, lo ocupa una ley impersonal. El hecho de que ya no fueran la propiedad de un grupo de nobles por ser tales, sino que estuvieran puestas en el centro, les cambia el sentido. Cuando hay esta ley escrita puesta en el centro, entonces hay ciudad, ahí se abre el espacio de lo público, el espacio político, el espacio jurídico que una sociedad tradicional no tiene. Fíjense que lo mismo sucede con el culto. Hasta aquí los dioses son los dioses de una familia, de un clan; cuando digo familia no quiero decir la familia nuclear contemporánea, sino una organización de tipo clánico. Es el noble como tal el que tiene imágenes que no son, propiamente, imágenes, son casi signos de lo sagrado. A veces una piedra o una figura de madera muy tosca, muy cargadas de sacralidad, que tienen un origen mítico: el culto a la piedra que cayó del cielo, a un tronco. Son objetos muy cargados de sacralidad que se guardan dentro de la casa señorial. Pero ahora, esa diosa del señor se convierte en la diosa de la ciudad; entonces, recién ahí aparece el templo. El templo griego que nos resulta familiar recién ahí aparece y aparece, justamente, abierto hacia el espacio del centro. Ahora ya la diosa no es más guardada en una casa señorial, sino que es la diosa de la ciudad y se abre a la ciudad, se abre al centro. Cuando tenemos estas manifestaciones podemos decir que tenemos *polis*. O sea, ¿qué es lo que ha ocupado el centro simbólico y real del poder? No una persona, sino una ley impersonal escrita, pública y protegida por la diosa que, a su vez, también se abre al centro. Además, en ese lugar del centro, lo que se instala son las instituciones, que ahora sí podemos decir que, de algún modo, provienen de la vieja asamblea de guerreros. Lo que se instala en el *agorá*, en ese lugar físico y simbólico del centro, es también la institución del *agorá* que se va transformando de a poco en los tribunales y en la asamblea. Entonces, lo que se institucionaliza en esta serie de conflictos de los nobles entre sí o de los nobles con los sectores de la comunidad campesina no es una resolución del conflicto, sino el conflicto mismo regulado. Esto es muy notable en Solón, que es el legislador arcaico de Atenas, llamado en una situación de crisis extrema, en donde los nobles se han quedado con todo, han vendido como eslavos a los campesinos y el *dēmos* [δῆμος] busca un tirano. El siglo VII es también la época de los tiranos. ¿Qué es ser tirano? El sentido peyorativo lo da Platón por cosas que le pasaron a él con los tiranos de Siracusa. El tirano es alguien que se hace del poder por fuera

de la ley, que detenta un poder informal pero muy efectivo – parece que es la palabra lidia para rey –. El tirano es una de las soluciones a estos conflictos sociales. Es un aristócrata que traiciona a su clase, se pone al frente del *dēmos* y cumple lo que el *dēmos* pide – la condonación de las deudas y el reparto de tierras –. Las tiranías han sido un momento, en casi todas las ciudades, de progreso económico y cultural, que prepara las derivaciones posteriores. Cumplen un ciclo y preparan el tipo de organización que va a tener la ciudad posteriormente. En Atenas no ha habido hasta el momento una tiranía. El *demos* está esperando eso, alguien que se ponga a su cabeza y descabece a los eupátidas, a los señores. Solón ve que la realidad misma está constituida por el conflicto, que el conflicto es insuprimible y que debe ser equilibrado. En la poesía de Solón – la poesía es el medio natural de comunicación en una sociedad predominantemente oral; entonces, la recitación pública de los poemas, posiblemente por el mismo Solón, equivale a lo que sería la actividad política contemporánea – por primera vez se habla de la ciudad como *nuestra* ciudad; o sea, como una unidad que por primera vez es llamada así, como la comunidad, que no va a ser, dice, destruida por los dioses que la protegen – Palas Atenea, etc. –, sino por el afán de riqueza de los ciudadanos. Hasta acá, la injusticia – en Hesíodo, por ejemplo – era castigada desde afuera: Zeus enviaba plagas, sequías, infecundidad de las mujeres, etc., si el rey, el gobernante, no cumplía con *dikē*. Lo que ve Solón es una lógica interna; la misma locura de los ciudadanos que quieren apoderarse de todo, hasta de lo que es sólo sagrado. En sus distintas poesías ese castigo queda especificado como la guerra civil. Nuestra ciudad es un todo; si una parte, digamos, los señores, en lugar de ser parte, tienden a quedarse con todo, lo que sucede es que esto mismo, pero en forma inmanente ahora – no porque Zeus mande un castigo de afuera –, provoca la reacción contraria y el pueblo, el *dēmos*, se pone un tirano al frente y descabeza a los otros, en sentido literal. Este movimiento destruye a la ciudad, porque es una realidad finita, una realidad humana. Este movimiento, este ritmo, es lo que en los poemas aparece como *dikē*: la hija de Zeus, que funciona en forma autónoma y que en el tiempo conoce todo y castiga. Se comete una falta, se castiga y quedamos en un estado estático: *dikē*, la justicia, no es sino el ritmo mismo de los excesos que produce el exceso contrario y se equilibra de este modo. Claro está que a la *polis*, que es una realidad finita, esto la destruye. Casi para la misma época de Solón tenemos a uno de los que Aristóteles consagra como filósofo – que, sin duda alguna, por lo poquito que de él tenemos, se nos muestra como alguien excepcional –: Anaximandro. Tenemos dos o tres líneas del fragmento de Anaximandro, en donde, justamente, utiliza un vocabulario basado en *dikē*, un vocabulario jurídico-político, para hablar de un proceso que es exactamente esto: cosas que no sabemos qué son, que cometen injusticias unas contra otras y se lo pagan entre sí. No sabemos si este era un contexto cosmológico, un contexto ontológico o cuál era; pero la dinámica que está mostrando el llamado fragmento de Anaximandro, que serían las primeras líneas filosóficas que tenemos, a las cuales les faltan el principio y el final, está describiendo este proceso, donde también aparece la palabra *dikē*. Es decir, el pensamiento todavía arcaico y político-religioso de Solón tiene la misma matriz conceptual que las primeras palabras consideradas filosóficas. Ahora, estas estructuras mentales, de algún modo, las está dando la ciudad, en donde el conflicto está puesto en la palabra. En los presocráticos nunca aparece una concepción del mundo estática, siempre es un proceso dinámico, en general conflictivo, como si estas estructuras mentales hubieran sido una matriz. La medicina hipocrática, por ejemplo, donde el desequilibrio de los

distintos humores es la enfermedad y su equilibrio es la salud, está conformando distintos registros conceptuales que provienen de una matriz, proviene de que la razón griega, como tal, es política. Es una concepción dinámica de procesos conflictivos regulados. Cuando se habla de expresiones como la de *polis tradicional*, uno tiende a pensar esto en términos occidentales europeos, donde lo tradicional ha sido la Edad Media y luego la Modernidad revoluciona todo. Cuando uno habla de lo tradicional tiende a pensar en algo con formas patriarcales, más conservadoras, más estables, y luego lo no tradicional como algo que interrumpe ese orden o falta de conflicto. En cambio, en Grecia, la tradición es la crisis. Toda la historia griega es la historia de una crisis permanente, de un conflicto permanente. El origen mismo de Grecia, el origen de la *polis*, es un conflicto. Este conflicto regulado, que produce una sociedad fuertemente agonística, fuertemente creativa, configura un mundo que hacia fines del siglo V, con la guerra del Peloponeso entre Esparta y Atenas, se suicida. Después dura un poco más, unas cuantas décadas del siglo IV, pero ya el sistema de la ciudad, al cabo de poco tiempo, se hiere de muerte. La reacción que va a tener el pensamiento, fundamentalmente con Platón, es detener el conflicto; porque si el mundo se mantiene por su dinamismo, pero no está basado en nada, entramos en caída libre. Entonces la filosofía va a pensar el fundamento, el suelo, algo que detenga esa caída libre. Ahí vamos a entrar en una configuración del pensamiento que va a durar hasta ahora.

III

Me he quedado un poco más de lo que yo mismo había programado en esta primera parte referida a la época arcaica, pre-filosófica, porque usualmente la presentación de los pensadores presocráticos no conectan una cosa con la otra. Como decíamos, un poco siguiendo a Detienne, Parménides está al final de este desarrollo, de un desarrollo de la noción de verdad, de la noción de palabra, de la noción de revelación o modo de comunicar la palabra, que abarca toda la época arcaica y viene de un fondo más antiguo. A su vez, Parménides, es como una bisagra, está abriendo otra etapa que se va a continuar en dos direcciones en el pensamiento del siglo V: una dirección cosmológica, que va a ir a parar a Empédocles, Anaxágoras, los atomistas, y otra profundización en la cuestión del *logos*, de la palabra, que va a ir a parar a la sofística y a Platón. Son dos líneas que están contenidas nuclearmente en el poema. En toda esta parte arcaica, prácticamente todas estas palabras – subrayaría persuasión –, que las hemos encontrado en estos contextos anteriores, pre-filosóficos, son fundamentales, son palabras decisivas. Ahora, cuento un poco desde dónde me aproximo a Parménides. La traducción que vamos a trabajar es la de Néstor Luis Cordero. Cordero es un parmenidista argentino que ha trabajado mucho tiempo en Francia, con quien largo tiempo atrás hemos compartido la cátedra de Conrado Eggers Lan. Es un modo de acceso que me sigue convenciendo en cuanto al abordaje del poema.

No podemos pretender una lectura unívoca de los presocráticos. En primer lugar, insisto, porque es literatura fragmentaria, palabras que hay que rescatar, bastante conjeturalmente, de citas de citas en contextos muy posteriores. Por ejemplo, el libro de Heráclito, no sabemos, no tenemos idea de cómo sería, cómo estaría organizado, cuál sería el estilo. Es posible que el libro original tuviera ese aire aforístico que tienen nuestros fragmentos. En general, cuando un autor posterior cita al anterior, lo incorpora a su propia sintaxis. En la escritura antigua, además, no están los puntos ni las comillas. En el caso de Heráclito, la mitad de los textos que tenemos, en cambio, aparecen como citados directamente, lo cual nos hace pensar que el que los está citando ya los recibe como un bloque cerrado. Ese tipo de detalles puede llevarnos a imaginar cómo sería el libro original. Heráclito es un caso paradigmático. Desde muy temprano fue llamado “el oscuro” y, de hecho – quizás esto lo decimos desde nuestra soberbia contemporánea, pues pensamos que tenemos una conciencia histórica que lo comprende todo –, podríamos decir que, de los lectores que tuvo en la Antigüedad, ninguno lo entendió. Tenemos algunos de los mejores fragmentos, de los mejores textos, que vienen en Clemente de Alejandría e Hipólito, que son dos escritores cristianos del siglo III d. de C. Uno, Clemente, más favorable a la cultura pagana, y el otro, Hipólito, contrario. Son dos personajes totalmente metidos en las disputas teológicas de los primeros siglos del cristianismo, a quienes, por motivos internos a su argumentación polémica, les viene bien citar determinados pensadores anteriores, entre ellos Heráclito. Hipólito tiene un libro en que aparecen estos fragmentos, que se llama *Refutación de todas las herejías*, donde el argumento es: esto que dicen esos cristianos en realidad está repitiendo la doctrina de tal filósofo pagano, entonces, no son cristianos. Aparecen entonces los fragmentos en un contexto distinto. Son textos difíciles de interpretar, como el que habla del fuego, que ahí se interpreta que está hablando del juicio final. El *logos* está asimilado al *logos* de Juan. Hay toda una cristianización contextual – si de algo

estamos seguros es que Heráclito no era cristiano –. No sabemos cómo esta gente está recibiendo estos textos, pero quizás fueran colecciones de aforismos, como los que hay en los quioscos, del tipo “Los mil pensamientos célebres de la humanidad”. En el caso de Heráclito este tipo de fuente no es problemática, porque podemos – aparte de que los textos mismos son de los más confiables – separarlos del contexto. Heráclito ha tenido muchas lecturas. La de Platón, por ejemplo. Aristóteles, en *Metafísica*, dice que Platón desde jovencito, digamos de adolescente, antes de conocer a Sócrates, escuchó a Cratilo, que después da nombre a un diálogo. Cratilo es una especie de heracliteano de izquierda. Si ustedes han visto Heráclito, han visto que hay un *logos*, que el cambio no es un cambio informe, sino que está estructurado por una suerte de fórmula que, en principio, es lo que se llama el *logos*. Pero Cratilo suprime el *logos* y deja el puro fluir, del cual, diría Aristóteles, termina por no decir nada, porque de lo que no hace más que cambiar no se puede hablar. Aparentemente, Platón asimila esto – incluso podemos encontrar en los diálogos que la teoría del devenir, de la sensación, de Platón, está muy cerca de esto –; para él, esto es Heráclito. Entonces, el *todo fluye*, que para muchos es el resumen de lo que piensa Heráclito, no tiene nada que ver con Heráclito; aparece en Platón y, en realidad, es Cratilo. Después Aristóteles, a su vez, transforma a Heráclito en el del fuego como materia primordial, así como el agua de Tales y otros; y, si bien aparece el fuego en los fragmentos, no aparece esta cuestión ni mucho menos. Es bastante difícil determinar el sentido del fuego de Heráclito. Más tarde los estoicos recurren a Heráclito, así como Epicuro recurre a los atomistas, para hacer su descripción del mundo, su cosmología. Toman los términos claves de Heráclito, pero los reformulan dentro del sistema estoico. Y eso también pasa hasta prácticamente la mitad del siglo XX. Hay muchas doctrinas, como la de la conflagración – el mundo que se incendia al final y da lugar a un nuevo ciclo –, que son estoicas y se seguían atribuyendo a Heráclito. Estas cosas se acumulan. O sea, es bastante difícil separar esta literatura fragmentaria del modo en que la Antigüedad nos la transmite, tan cargada de lecturas. Después, las lecturas contemporáneas. Rodolfo Mondolfo, en la década del sesenta, publicó un libro que sigue siendo útil: *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. La traducción de los fragmentos es muy modernizante, incluye palabras que, en realidad, no están. Es un resumen de lo que hizo la crítica con Heráclito hasta esa fecha. El primer capítulo de este libro, que había funcionado como prólogo, toma unas doce o quince interpretaciones de Heráclito que se publican en el primer cuarto del siglo XX. Ahí tenemos doce o quince Heráclitos completamente distintos. Hay un Heráclito místico, un Heráclito científico, un Heráclito físico, un Heráclito político...lo que ustedes quieran. O sea, cualquier lectura, de los presocráticos especialmente, es interpretativa – no hay más remedio, siempre estamos leyendo desde algún lado –. Pero en el caso de los presocráticos tenemos incluso que reconstruir el objeto de la lectura, y esa reconstrucción ya carga una cantidad de presupuestos. O sea que nunca nadie puede decir: esta es la verdad y afirmar algo definitivo en este sentido.

En el caso de Parménides tenemos, relativamente, suerte. Para empezar, sabemos que Parménides escribe en verso y actúa en el sur de Italia, en Elea. Este poema, al menos tal como ha sido reconstruido contemporáneamente por Diels-Kranz, y un poco antes, parece tener tres partes: un proemio, que cuenta este viaje del joven con sus aurigas divinas y se encuentra con la diosa que le transmite toda una serie de enseñanzas, y lo que enseña la diosa, que le dice:

aprenderás dos cosas, el corazón imperturbable de la verdad persuasiva y también las opiniones engañosas de los mortales – es como un programa de estudio con dos bolillas, que han servido para organizar los fragmentos –. Se le ha dado a uno el nombre de vía de la verdad y al otro la vía de la opinión. El proemio lo tenemos completo – el fragmento 1 del proemio viene de diversas fuentes –. De la vía de la verdad posiblemente tengamos un porcentaje bastante considerable. La vía de la opinión es lo más fragmentario; queda, al final del largo fragmento 8, que es el pasaje de una vía a la otra, una introducción bastante larga y fragmentos muy dispersos. Relativamente, estamos en mejores condiciones que con otros. Es una lástima que justo al final del fragmento 1 y al comienzo del fragmento 6, que son los lugares claves en donde se tendría que aclarar cuál es el valor de las opiniones de los mortales – si valen algo, si no valen nada –, el texto está corrompido y es transmitido un texto que no termina de hacer sentido. Hay, por tanto, que reconstruirlo. De acuerdo, también, a las distintas reconstrucciones, tenemos distintas lecturas del poema.

La traducción que vamos a manejar está tomada del libro de Cordero: *Siendo, se es. La tesis de Parménides* – fue publicada por la editorial Biblos, en Buenos Aires, hace un par de años –. En parte, por lo menos, no en todo, la interpretación que voy a exponer está relacionada con lo que dice aquí Cordero. Ahora, ¿qué nos pasa con Parménides? Con los pensadores anteriores, canonizados por Aristóteles como filósofos – Tales, Anaximandro, Anaxímenes de Mileto –, tenemos, no respuestas, sino ecos de respuestas, y no sabemos muy bien, a ciencia cierta, cuál era el problema que tenían. En Heráclito podemos entrever la pregunta, pero también las diferentes interpretaciones de Heráclito varían. ¿Qué era Heráclito? ¿Un pensador físico? ¿Un pensador ético político? ¿Cuál era el problema de Heráclito? Además – acá sí tenemos textos –, el modo de transmisión de Heráclito es tirarnos su sabiduría a la cara, como piedras, como cascotes, en el convencimiento de que no vamos a entender. Jaeger y varios habían comparado a Heráclito con aquellos profetas hebreos que le decían la verdad al pueblo sabiendo que no la iban a aceptar o que no la iban a escuchar. Heráclito es un sabio, un *sophós* [σοφός], ubicado en un tipo de sabiduría – en la temática de “dormidos y despiertos” – que parece que casi él solo puede escuchar al *logos*. Lo que dice lo tira por la cabeza, como diciendo: qué vas a entender. Quizás desde nuestra soberbia, que creemos que sí lo entendemos, no lo entendieron. Con los pitagóricos tenemos otro tipo de sabio distinto. Acá estamos en una comunidad de tipo secta. Es cierto que del pitagorismo antiguo tenemos poca información confiable, casi toda de una época muy posterior, casi mil años posterior, y qué puede ser cierto o no de eso es difícil de determinar. Aparentemente había núcleos cerrados, un modo de vida, un saber, que, podemos conjeturar, fluctúa entre cierto tipo de saber místico, con aproximaciones a un tipo de pensamiento religioso, y a la vez con una determinada interpretación bastante simbólica de la matemática. Es un tipo de comunidad cerrada, que no transmite su saber. Con Parménides estamos en una situación completamente distinta. Tenemos la pregunta que se hace, tenemos la argumentación con que la responde y, por primera vez, estamos frente a una argumentación, un discurso filosófico. Los aforismos de Heráclito no son, en este sentido, un discurso; son, insisto, como cascotes de sabiduría. La palabra clave en Parménides es *camino*. El griego para camino es *hodós* [ὁδός], *he hodós* [ἡ ὁδός], femenino – después, en Platón, con una preposición, esto va a dar *méthodos* [μέθοδος], o sea, según un camino, de acuerdo a un camino –. El camino indica algo que es posible

de recorrer por todos, algo que se puede indicar, se puede decir por dónde hay que ir, de dónde se parte, a dónde se llega. En esta discursividad va a ser quizás la última vez en que la persuasividad y la verdad vayan juntas. En uno de los versos que vamos a leer, dice: *es el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad*. Esta persuasión arcaica que acompañaba a la verdad y que, por última vez, aparecen acá juntas. Es decir, hay una suerte de voluntad, de actitud didáctica, casi diría un proto-diálogo. Es cierto que en la estructura del poema la que habla es la diosa; pero ya es, sino un diálogo, un proto-diálogo. Además, es una diosa que manda al joven a discutir con los otros. La diosa es discutidora y peleadora. Le dice: *para que los mortales no te superen*. Se ha hablado de este camino hacia la diosa como una experiencia que nos saca del mundo cotidiano y que quizá puede ser reiterada por otros.

Al proemio, durante mucho tiempo, se lo consideró una especie de adorno literario. Cada vez más, ahora, se tiende a ver integrado todo lo que nos queda del poema. Vamos a ver que muchos de los elementos del proemio van a reaparecer después. Creo que hay que tomar bastante en serio al proemio, no como un mero adorno. Esto está en verso e implica un tipo de comunicación arcaica, donde predomina la oralidad. Está escrito en el jónico de Homero, que no es el dórico que se habla en Elea, sino una suerte de dialecto artificial, porque nunca se habló el idioma de Homero en ningún lugar – es una creación poética que es entendida en todo el orbe griego –. El molde homérico-hesíodico es el molde tradicional.

“Las yeguas que me conducen hasta donde llega mi ánimo, me impulsaron, pues, guiándome, me llevaron hacia el camino de la diosa, lleno de signos, la cual, <respecto de todo>, conduce <ahí> al hombre que sabe”

Un par de observaciones textuales. Que sea el camino de la diosa puede entenderse de distintas maneras. Noten que *respecto de todo* y *ahí* aparecen entre corchetes angulares. Estos corchetes significan que esto lo está poniendo el traductor. Son lugares donde el texto es irrecuperable. Y hay otras sugerencias: una, que parecía que había en un manuscrito, que dice: *conduce a través de todas las ciudades al hombre que sabe*; pero eso ahora está desechado. De cualquier modo, sepan que acá hay una laguna del texto que hay que llenar con alguna conjetura. Tenemos un viaje, un camino que pertenece a una diosa, un camino lleno de signos. Esto vale la pena comentarlo. La palabra para *lleno de signos* es *polyphēmos* [πολύφημος]. *Poly*, como saben, es mucho, muy; y *phēmos* viene de *phēmē* [φήμη]. Esto [las etas], en el dialecto dórico, son alfas, de donde viene la palabra latina *fama*. En realidad, esta es una raíz de *decir*. *Phēmí* [Φημί], uno de los verbos más importantes del griego para *decir*, viene de esta raíz. Otra palabra que es importante en Heráclito y en Parménides, que va a aparecer en el fragmento 8, es *sēma* [σῆμα] – de donde viene semántica –, que podemos traducir como *signo*. *Polyphēmos*, en principio, se traduce como *lleno de signos*; pero ¿por qué lleno de signos? *Phēmē* es un dicho. Pero, originariamente, el sentido que, escarbando, encontramos, es un signo o señal que viene de los dioses, también como *sema*. Es una indicación, un signo. Un signo, en general, es algo que remite a otra cosa. Estas dos palabras, que son de raíces distintas pero tienen un sentido próximo, remiten a alguna indicación que viene de un ámbito superior: una indicación de los dioses. Por ejemplo, Odiseo, cuando vuelve a Ítaca, todavía disfrazado de mendigo, le pide a Zeus un *sēma* de cómo le va a ir. Entonces –

aparte de que Zeus se manda la fanfarronada de siempre, que es el rayo en el cielo despejado, lo cual es muy bueno – Odiseo escucha por atrás de una ventana, sin que ella lo vea, las palabras de una vieja esclava que está hablando, que, puestas en su propio contexto, resultan un augurio favorable; ese sería el *sēma* que le está mandando Zeus. Entonces, si es así, *polyphēmos* puede traducirse como *muy famoso, muy celebrado*, tomando *phēmē* como fama, porque siempre es lo que se dice, ya que *phēmē* viene del verbo *decir*. Pero, con esta profundización semántica, puede interpretarse como *camino lleno de signos*, porque en el fragmento 8 van a aparecer enumerados todos los *sēmata* [σήματα], todos los signos que indican aquello que se propone demostrar Parménides, esto es, que *es*. Ahí va a aparecer la palabra *camino* y la noción de signo, de señales, que aquí está traducido como *pruebas*. Pero la palabra *prueba* acá es *sēma*, *sēmata* en plural. Pruebas en el sentido de las pruebas del detective, del descubrimiento de un crimen, la evidencia; o sea, la huella del zapato, las huellas digitales, en el sentido de que son indicios, no pruebas en el sentido lógico.

“Ahí fui llevado pues ahí me condujeron las muy conocedoras yeguas tirando del carro, mientras las doncellas mostraban el camino”

Aquí aparecen las doncellas, que no habían aparecido antes, que son las que guían. Todo esto son alusiones mitológicas y literarias que nos resultan bastante conocidas a nosotros y mucho más a sus contemporáneos. En Píndaro, por ejemplo, también aparecen unos caballos que conocen el camino; los caballos de Aquiles en la *Ilíada*, también. Además, fíjense que, no sé muy bien por qué, todos los elementos del proemio, salvo el joven, son femeninos.

“El eje, que echaba chispas en los cubos, producía un silbido, pues estaba presionado a ambos lados por ruedas circulares. Cuando las hijas del Sol, que abandonaban la morada de la noche, se apresuraban a impulsarme hacia la luz, quitándose con las manos los velos de sus cabezas”

Acá se nos dice, para empezar, quiénes son estas doncellas: las doncellas Helíades, las hijas del Sol. Esto nos remite a un mito conocido, que es el de Faetón. El Sol, que en parte está semi-asimilado a Apolo y tiene cierta independencia mitológica, tiene un hijo mortal, un hijo concebido con una mujer, que es Faetón. A Faetón un día la madre le dice quién es su padre, va en busca del dios, que lo recibe, y le pide conducir el carro del Sol. O sea, hace como el chico que le pide al papá el auto. Pero, el chico es medio aventurado, como todo jovencito, y hace un desastre; no puede manejar semejantes caballos divinos. El sol baja y quema parte de la tierra. Al final Faetón cae, se despeña y muere. El padre tiene que retomar el control del carro, pero el chico, que es mortal, cae al mar. Las hermanas se transforman en álamos y lo lloran. Al revés del mito de Faetón, este joven viene conducido por las hermanas de Faetón, pero en un viaje que va a ser feliz, que no va a terminar en desastre. Presten atención a la imagen de estas doncellas, hijas del Sol, que se van quitando los velos: *alētheia* como desocultación...vamos acercándonos al ámbito de la verdad.

“Ahí se encuentran las puertas de los caminos de la noche y del día, enmarcadas por un dintel y un umbral de piedra. Etéreas, ambas están enmarcadas por grandes hojas, cuyas llaves, que se alternan, pertenecen a Dike, la pródiga en castigos”

Estamos en pleno Hesíodo, en plena descripción de regiones que aparecen en Hesíodo, aunque cambiadas de lugar. En Hesíodo aparecen estas puertas de los caminos de la noche y el día, pero en un lugar profundamente subterráneo. La cosmología de los poemas de Homero y de Hesíodo es más o menos así: tenemos a Ouranós, el cielo; si soltamos un yunque de allá arriba tarda una cantidad de tiempo muy grande, un montón de días, en caer a la Tierra. Luego están la tierra y el mar, las raíces, los confines de la tierra y el mar, donde están las puertas del día y de la noche. Ahí empieza el Tártaro, que sería el abismo interior – también ahí el yunque tardaría en caer nueve días y nueve noches –; es el espacio oscuro correspondiente al ámbito luminoso del cielo. Las doncellas van hacia la luz, pero después vuelven a internarse – quién sabe si la diosa no es la noche, porque la noche, en Hesíodo, es una deidad antigua, que después pasa a ser una especie de diosa oracular que da consejos –. Pero noten que acá dice etéreas. O sea que las puertas están en el éter, en el aire – no es lo mismo aire que éter, en griego; el aire es el aire húmedo y neblinoso de más abajo, mientras que el éter es una mezcla de aire y fuego, que está arriba –. Entonces, estas puertas no están abajo; de algún modo, están arriba, sostenidas en el éter. Las llaves las tiene *Díkē*, pródiga en castigos. Se ha pensado bastante cuál es esta *Díkē*, esta justicia que aparece aquí. Incluso, por un texto neopitagórico, ya de la era cristiana, en el que aparece este mismo epíteto, se ha pensado si no vendría de alguna fuente pitagórica. Yo aventuro una interpretación más simple. Decíamos hace un rato cómo *díkē* suponía, tanto en Solón como en Anaximandro, el equilibrio entre las dos partes que quieren ocupar el todo. Que pueden ser, en el caso de Solón, los sectores sociales, los partidos de pobres y ricos que se quieren desplazar mutuamente. Pero que pueden ser, como tal vez sea el contexto de Anaximandro, el calor y el frío, lo seco y lo húmedo; y pueden ser estos ciclos naturales como el día y la noche, en los que *Díkē*, justamente, asegura el equilibrio y, por lo tanto, controla que se crucen y se saluden solamente al pasar las puertas y no convivan nunca. Incluso hay un fragmento de Heráclito que dice: el Sol no traspasará sus medidas, si no *Díkē*, o las Erinias, que son agentes de *Díkē*, lo controlarán, lo pondrán en su lugar. Es una idea, creo, parecida.

“Las doncellas, calmándola, la persuadieron sagazmente, con palabras acariciantes...”

Fíjense cómo está funcionando la persuasión: estamos persuadiendo a *Díkē*.

“...para que de inmediato quitara de las puertas las trabas que la clausuraban. Las hojas, al abrirse, produjeron un gran abismo, haciendo girar uno después de otro los bronceados ejes en los cubos, fijados con clavijas y bulones. Ahí, en medio de ellas, las doncellas dirigieron al carro y a las yeguas directamente por el gran camino”

Es decir que el camino, hasta acá, ha sido como una preparación para llegar hasta las puertas, que controla *Díkē*, de la noche y el día. Ahora sí estamos en el camino que va hacia la diosa.

“La diosa nos recibió amablemente. Tomó con su mano mi mano derecha y dirigiéndose a mí pronunció estas palabras. Oh joven, acompañado por guías inmortales y por las yeguas que te conducen al hogar de mi morada, salud. Pues no es un destino funesto el que te ha empujado a tomar este camino que, en efecto, se encuentra fuera y separado del sendero de los hombres, sino Themis y Dike”

Para empezar, nuevamente no estamos seguros de este doble nombramiento de lo que luego se traduce como justicia, *Themis* y *Dikē*; no sabemos exactamente qué función están cumpliendo. La forma de dirigirse al interlocutor: joven. Esto se ha usado incluso para conjeturar qué edad tendría Parménides cuando escribió el poema. Pero acá hay una cuestión. La estructura del poema, sin ser un texto de carácter religioso o iniciático, es la de las religiones de misterio, las religiones de iniciación, como había, por ejemplo, cerca de Atenas, en Eleusis, y en otros lugares de Grecia, donde, frente a la religión de los olímpicos – esa estructura del panteón homérico, que luego se convierte en el panteón político de los dioses de la ciudades, y que, como decíamos, habla de almas que se pierden en el Hades, completamente inertes – pareciera que, por lo menos en determinados núcleos o sectores, aparece esta preocupación – especialmente en el siglo VI, donde una serie de creencias arcaicas reviven –. Reflorecen entonces cierto tipo de cultos que ya no son políticos, en el sentido de que no son el culto de la ciudad – aunque, como en el caso de Eleusis, Atenas las protege –, que están abiertas a todos – incluso, en Eleusis, podían ir esclavos – y que parecen prometer algún tipo de salvación, algún tipo de aseguramiento para la vida de ultratumba. La estructura de estos misterios era como de una doble iniciación. Primero estaban los pequeños misterios, donde está la gran mayoría, que consistiría en una serie de rituales; después, los misterios finales, y, al final, la *epopteia* [ἐποπτεία], una palabra que tiene que ver con *ver*, en donde la revelación, en realidad, no parece haber sido discursiva, alguna doctrina, sino algunos objetos que se “mostraban”. En Eleusis está el mito, justamente, de Deméter y su hija Core, que es llevada por Hades – ahí está toda la cuestión del origen del cereal –. Son rituales de origen agrario, con esta noción de la semilla que muere y que nace – todo este tipo de pensamiento está por detrás –. Al final había una mostración de algo. Esto es muy notable, porque supone que en Eleusis, lo que uno aprendía, en lo que uno se iniciaba, debía ser secreto; parece natural, entonces, que no nos hayan llegado noticias de qué era esto que se enseñaba, en qué consistía la iniciación. Sin embargo, por Eleusis, que estaba abierta a todos, hasta a los esclavos, pasaron muchos siglos y muchísima gente; es muy raro que no haya habido un solo chismoso que contara qué pasaba. Hay una hipótesis de un investigador norteamericano que se casó en un momento de su vida con una joven rusa y fue de luna de miel a América Central. En cuanto llegan y se instalan, al comienzo de la luna de miel, ella sale con una canastita a la selva a recolectar hongos para comer. El hombre dice tener la iluminación de las culturas micófilas y micófogas, y entonces entra en una serie de investigaciones acerca de la capacidad alucinógena de los hongos, que le sirve para explicar una serie de cuestiones históricas bastante oscuras. Por ejemplo, en los vedas de la India, lo que se ofrenda a los dioses es lo que se llama el soma, que no se sabe qué es. Este hombre entiende – él y todo un equipo – que se trata de un hongo. Lo mismo la cuestión del vino antiguo. Tomar vino puro era como tomar querosén; lo diluían en diez y en veinte baldes de agua. Imagínense, cualquier vino, por fuerte y denso que sea, le ponen diez o veinte partes de agua y no queda nada. La suposición, entonces, es que no era alcohol, que en los pellejos en que se guardaban había otra fermentación. En Eleusis pasaría algo semejante, cierta bebida que se tomaría, la cebada, en la llanura de Eleusis, el lugar en que el mito pone el origen del cereal. La semilla de la cebada produce un rollo, un hongito negro que parece que tiene una potencia alucinógena bastante importante. Todo este largo discurso para contar cómo lo que hay al final de las civilizaciones es una suerte de visión en la cual, digamos, en forma inmediata, se adquiere la

revelación. Esa estructura, en cierta forma, está presente en el poema. Piensen esto desde todo aquello que veníamos hablando sobre los maestros de verdad, desde la palabra que instauro la verdad, y entonces este proemio del poema adquiere otra dimensión. De algún modo, Parménides mismo es el último de los maestros de verdad. Es el último que por una ayuda divina, por una diosa que está ocupando el lugar de la musa, va a decir e instaurar la verdad; pero, a la vez, está abriendo otro tipo de discurso. Entonces, continúa la diosa:

“Es necesario entonces que te informes de todo. Por un lado del corazón imperturbable de la verdad bien redondeada”

Aquí Cordero elige esta variante de los manuscritos: *bien redondeada*. Después, en el fragmento 8, va a aparecer una metáfora: que la verdad, o lo que es, es como una esfera. Pero hay otra más, que también está en los manuscritos y que creo que hace más sentido en el contexto, que dice *la verdad persuasiva*. No *redonda*, sino *persuasiva*. Que es, aparentemente, menos interesante; pero que, si uno lee el fragmento 2, contextualiza mejor. Una de las reglas del método filológico, cuando uno tiene un ejemplo como el de este caso, manuscritos que presentan lecturas diferentes, es lo que se llama en latín la *lectio difficilior*; o sea, preferir la lectura más difícil, porque la más fácil puede ser la corrección de algún copista que no entendió y, entonces, “normalizó” el texto. En este caso, decir que la verdad es *redondeada*, sería la elección más difícil; pero creo que por contexto, la verdad *persuasiva*, la unión de persuasión y verdad, hace más sentido. Entonces,

“...del corazón imperturbable de la verdad bien redondeada, y, por otro, de las opiniones...”

Acá aparece la palabra *doxa* [δόξα].

“...de los mortales, en las que no hay verdadera convicción”

Los últimos dos versos, en los que, les decía, tendría que decir cuál es el valor de estas opiniones de los mortales, de esto que le parece a los mortales, son los versos corruptos que han sido objeto de diferente interpretación. Acá se traduce:

“Pero no obstante también aprenderás esto. Cómo hubiese sido necesario que lo que parece existiese realmente, abarcando todo incesantemente”

Diels, cuando hace los fragmentos de los presocráticos, interpreta que las opiniones son completamente falsas y reconstruye el texto, filológicamente, en este sentido. Ese texto dice algo así como: *también aprenderás cómo son las opiniones falsas de los mortales*. Es decir, las opiniones están totalmente descalificadas. Hacia mil novecientos, uno de los grandes nombres de la filología, Wilamowitz, propone que, como después la diosa va a decir, ella, el mejor discurso mortal posible, entonces está bien que las opiniones de los mortales sean falsas, pero tienen una coherencia interna; o sea, son un discurso coherente. Sucesivas lecturas y reconstrucciones del texto, más adentrado el siglo XX – que es la que predomina hoy –, tienden a valorizar un poco más las opiniones. Es decir, si bien las opiniones no son verdaderas, es el modo en que lo que es se les aparece necesariamente a los mortales. O sea que, en tanto mortales, eso que en realidad son opiniones nuestras, no lo veo como *lo que me parece*, sino como *lo que se me aparece*,

necesariamente. En este sentido, hay una valorización de las opiniones de otro tipo. Cordero da un pequeño paso atrás con respecto a esto y lo pone en forma hipotética: cómo se le aparecería a los mortales si esto hubiera sido verdadero, si hubiera existido. Hasta acá, la diosa acepta al joven, le dice que – a diferencia de Faetón, su viaje con el carro de las hijas del sol es exitoso – es bienvenido y que le va a enseñar todo, tanto la verdad como las opiniones. Vean que ni los maestros de verdad arcaicos, ni Heráclito o los pitagóricos, se ocuparían de la *no verdad*. Nadie tiene estas dos bolillas en el programa: la verdad y las opiniones. Ahora estamos un paso más allá. Hay que tener en cuenta de que todos estos fragmentos no dicen que tal o cual pertenece a tal o cual parte, esta es la reconstrucción contemporánea. Es bastante coherente, pero no se la podemos adjudicar sin más a Parménides. Los fragmentos están reestructurados de acuerdo a lo que parece haber sido la estructura general de los libros arcaicos, de los presocráticos, de los sofistas, en los que al principio se pone la tesis principal. Por ejemplo, cuando Platón, en el *Protágoras*, nos transmite las palabras del sofista: *el hombre es la medida de todas las cosas*, esa posiblemente haya sido la frase inicial. En el fragmento 2 sucede eso: se pone esta tesis principal. Después, hay cuatro o cinco fragmentos de tipo polémico, y luego, a partir del fragmento 8, vendría la demostración de la tesis principal. Después, naturalmente, vendría la parte de las opiniones. El fragmento 2, complementado por el 3, es el núcleo de la enseñanza de la diosa. Acá está el corazón de la verdad que está enunciando.

“Y bien, yo diré, y tú que escuchas recibe mi relato, cuáles son los únicos caminos de investigación que hay para pensar”

Nuevamente el camino. Antes teníamos el camino de la imagen del proemio, pero acá tenemos caminos del pensamiento. Caminos de investigación por los cuales podemos avanzar con, digamos, la mente. Son los que hay para pensar. Más allá de estos no podríamos imaginar otros.

“Uno, por un lado, que es, y que no es posible no ser. Es el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad”

Antes teníamos ya la persuasión en juego, en el proemio, y aquí, nuevamente, como en los contextos arcaicos, la verdad se garantiza por su persuasividad. La palabra inspirada, por lo tanto, verdadera, me persuade, por su misma calidad de inspirada y de verdadera.

“Otro, por otro lado, que no es, y que es necesario no ser. Te enuncio que este sendero es completamente incognoscible, pues no conocerás lo que no es, pues es imposible, ni lo mencionarás”

Fíjense en la palabra *sendero*, también en el proemio los hombres andan por un sendero. No es lo mismo el camino, *hodós*, que estos caminos tortuosos. Acá, al final del fragmento 2, falta medio verso. El fragmento 3 es un medio verso que podría encajar aquí. Dice:

“pues es lo mismo pensar y ser”

O, con el valor relativo que tenía el infinitivo en el griego arcaico:

“pues es lo mismo lo que hay para pensar y para ser”

Este medio verso viene citado en los neoplatónicos, en Plotino, en un contexto en el cual se lo interpreta como una suerte de primacía del pensar sobre el ser, lo cual es completamente anacrónico. Más vale, lo que hay en este medio verso, que viene bien contextualizado si lo ponemos al final del fragmento 2, es algo que por primera vez se da en Parménides, que es la distinción entre los planos de ser, pensar y decir. En el *logos* de Heráclito estos tres planos están en unidad, todos juntos: el *logos* es a la vez la estructura inteligible de la realidad, el pensamiento, la sabiduría que la capta y la palabra que lo dice. Por eso *logos* en Heráclito también puede traducirse como palabra. Es una palabra que está captando un orden inteligible que la trasciende, pero eso está todo junto en la palabra *logos*. Mientras que aquí los tenemos separados, pero, a su vez, remitidos uno al otro. Solamente puede pensarse lo que es y decirse lo que es – van a ver qué problemas trae después esto de que solamente se puede decir lo que es –, pues es lo mismo para pensar y para ser. A principios del fragmento 6 esto aparece dicho en forma positiva. Cordero traduce:

“Es necesario decir y pensar que siendo, se es”,

que es el título de su libro. En realidad, acá hay una interpretación por la cual pone este gerundio, este *siendo*. La traducción literal sería:

“Es necesario decir y pensar que ente, es”

Hasta aquí tenemos la formulación positiva: *hay que decir y pensar que es*. En el fragmento 2 teníamos la formulación negativa: *no es, es incognoscible, no puede pensarse, pues no conocerás lo que no es, ni lo mencionarás*. En realidad, el *no ser* está excluido del pensamiento y no puede pensarse ni decirse, lo cual, a pesar de todo, nos deja una especie de sospecha, que en cuanto planteamos que *es*, la sombra del *no ser* aparece, solamente que no la podemos decir, queda fuera del lenguaje. Habría como un *no ser* abisal que aparece siempre como sombra de lo que es. Pero fijémonos en el camino que sí está abierto, que es el que puede pensarse y decirse. Decía recién, podemos recorrer todo el poema que no va a aparecer el ser. El ser no aparece. Hay una lectura de Parménides, que está en algunos manuales, de acuerdo a la cual el ser es una especie de ser lógico, una verdad lógica que no tiene nada que ver con las apariencias sensibles, que quedarían como falsas. O sea, no hay que hiper-platonizar a Parménides haciendo dos planos: uno de la verdad, de un ser que nos quedaría vacío, y otro del mundo sensible, que sería falso. En realidad, la distinción entre sensible e inteligible, hasta Platón, no existe. Todos estos pensadores pre-platónicos están hablando de una sola cosa, de una sola realidad, la que se nos presenta, el mundo tal como se nos presenta. Que eso que se nos presenta tenga un doble fondo, digamos, tenga una dimensión no inmediatamente manifiesta, como en un fragmento de Heráclito que dice: *la armonía invisible es mejor que la visible*, puede ser, ya que justamente eso es lo que hace que el sabio sea sabio, porque puede ver esa trama oculta de la realidad; pero no que se a un nivel ontológico distinto, no que sean realidades de otro tipo, como en principio aparecerían las ideas en los diálogos del Platón maduro. Es, digamos, un único mundo. Parménides también está hablando de esto. Induso Aristóteles lo pone como pensador de lo físico. Así como no podemos

hacer una especie de Parménides idealista, en un sentido moderno más o menos burdo, que prioriza el pensar sobre el ser o que pone un mundo pensable verdadero a diferencia del mundo sensible falso, tampoco tiene sentido, como hace, por ejemplo, John Burnet, cerca de mil novecientos – que ve en todo esto el comienzo de la ciencia –, hacer de Parménides un materialista. Dice, ¿qué es esto de que habla Parménides? No sabemos muy bien, pero no cabe duda de que es un cuerpo. ¿De que está hablando en realidad Parménides? Lo que dice la diosa no es: el ser es, ni que tal cosa es, ni un ente supremo que es, o un dios que es. Dice: *que es*. Estamos dando un paso atrás con respecto al modo directo de preguntarnos por la realidad, ya sea en la vida cotidiana o en algún intento de pensamiento especulativo, donde damos la realidad como presente y preguntamos ¿qué es?, ¿qué es esto?, ¿es agua?, ¿es fuego?, ¿se sostiene por sí mismo?, ¿lo sostiene un dios? Iríamos a una pregunta que pasa por alto la presencia, que la da por supuesta y se pregunta por la índole de lo que es: ¿qué es esto que es, que sin duda alguna es? Lo que hace Parménides es dar un paso atrás. No plantear la pregunta interrogativa: qué; sino comprobar que *es*, que *hay*, que *hay* realidad, que se da ser, que se da lo que es, y no nada. Por eso, no es *el ser* de Parménides, sino *es*. Es el verbo conjugado sin sujeto. Esta es la lectura fuerte que quiero hacer del poema – que, por supuesto, puede discrepar de otras y que en parte coincide con Cordero –. Parménides está hablando de esta realidad, de este mundo que tenemos presente; es decir, no lo está negando como esa otra lectura supone. Tampoco estaría negando – vamos a ver después que es un lector posterior de Parménides, Meliso de Samos, quien hace esto que se le atribuye a Parménides – el cambio, las diferencias, el nacer y morir de las cosas, de los seres mortales, el devenir, etc. Evidentemente, las cosas nacen, mueren, crecen, decrecen, cambian, todo esto está ahí. Pero no estaríamos preguntando ni qué es esto, ni dando cuenta de esos cambios, ni de nada por el estilo, sino simplemente comprobando que *es*, que *está* y, por lo tanto, el *es*, sin sujeto, no alude a cosa alguna, porque no se trata de cosa alguna en particular, ni de los entes en tanto entes, sino – recurramos a este tipo de fórmulas heideggerianas – del *hecho de ser*, el *estar siendo*, el acto mismo. Piénsenlo en un sentido fuertemente verbal al *es*, el *estar existiendo*. Nosotros, las sillas, las mesas, las columnas, la ciudad, el mundo, en fin, todo esto, es. Pero a lo que atendemos no es a nosotros, ni a las sillas, ni a la mesa, ni al mundo, sino al *hecho de ser*, que, como tal, no es un ente, no es una cosa; es el *estar siendo*, el *siendo* de las cosas.

Jaeger dice que a través del proemio, si bien no se trata de una suerte de revelación religiosa, como puede ser la de los misterios de Eleusis o de otras religiones de misterios, se ve un estremecimiento, una conmoción, como si fuera una gran revelación, efectivamente. Pero aparentemente esa comprobación de que lo que es, es, parecería que no justifica una conmoción especial. ¿Qué pasa con este estremecimiento del que habla Jaeger, de esta conmoción de tipo cuasi-religiosa? Pasa que a lo largo de los siglos y los milenios, el verbo ser se ha ido vaciando de sentido. En *Introducción a la Metafísica* Heidegger cita una frase de Nietzsche que dice: *el ser es el último humo de la realidad evaporada*. Termina siendo el concepto más vacío y más abstracto de todos. Esto, en el griego de Parménides, no es así. El verbo ser tiene una densidad, una carga semántica muy fuerte. En general, en los distintos idiomas, el verbo ser resulta de varias raíces. En latín y en los idiomas latinos tenemos la raíz de *es*, que sería *est*. Y también la raíz de pasado, que es *fu*. Esto, por ejemplo, es la misma raíz que está en *physis*, que, decíamos, es lo que desde sí

brotar, emerge y se sostiene. La otra, *est* – que aparece en inglés, en alemán, en francés –, en sánscrito es *asti*. Hay una variación vocálica, pero la raíz es la misma, que en casi todas las lenguas indo-europeas se mantiene. Esta es la raíz más antigua, más profunda; pareciera que, por un lado, está conectada con la respiración y muy fuertemente tiene el sentido de *vivir*, de *lo que está vivo*, de la vida, *lo que vive*. Eso, etimológicamente, se encuentra en la historia de la raíz de la palabra. Pero además, en el griego de Parménides, el verbo ser quiere decir esto. Para decir *los muertos*, por ejemplo, los muertos en la batalla, que se conmemoran, son *los que no son*. Ser o no ser indican, muy inmediatamente, *estar vivo*. Entonces, ese *es*, en el cual todo está, es algo así como – suena medio cursi dicho así – el gran mar de la vida. Así como cada ser vivo, cada organismo, vive, pero estamos todos dentro de la vida. Es lo que estaría viendo Parménides: todas las cosas que son, son cada una, dejan de ser, crecen, mueren, pero todas ellas *son*. Ese *es* impersonal, ese puro acto de ser en el cual estamos inmersos. Tres sentidos fundamentales se tienden a encontrar en el verbo ser; esto es, el ser existencial: existir; la cópula: la casa *es* roja; y el sentido veritativo; cuando, digamos, el verbo ser indica *ser verdad* en el sentido de, por ejemplo, una definición: el triángulo *es* una figura de tres ángulos. Serían los sentidos fundamentales. En el griego arcaico no está el *es* como cópula. Recién en Aristóteles, en el siglo IV, en los escritos lógicos, aparece la cópula. O sea que, fundamentalmente, en el griego arcaico, el verbo ser tiene un sentido existencial, indica la existencia. Pero además, muy fuertemente, el sentido de *presencia*; es decir, de lo que está aquí. Por eso *hay* puede ser una traducción bastante aproximada. Si lo piensan en francés o en inglés está claro, porque es *il y a* o *there is*, o sea, *hay ahí*. Para decir *hay* en esos idiomas tenemos que decir *es* o *está ahí*. El verbo *estar*, incluso, en castellano, puede ser una aproximación a esto. Claro que existen frases como: la rosa es roja. Kühner-Gerth, que es una tremenda gramática griega alemana del siglo XIX, luego actualizada en ediciones posteriores – algo así como “el libro gordo” del griego –, para frases del tipo *la rosa es roja*, en Homero, por ejemplo, en el griego más arcaico, explica que, en realidad, el verbo es existencial: indica la presencia, la existencia, aquí, de la rosa, y que el adjetivo tiene que ser interpretado adverbialmente. O sea que, en el griego arcaico, una frase como *la rosa es roja* sonaría como *la rosa está aquí rojamente*. Sería, así, subrayada la existencia y la presencia, y no una mera cópula que une *rosa* con *rojo*: la rosa está aquí en la plenitud de su presencia en forma roja, *rojamente*, *rojeando*. Ahora, en los fragmentos que siguen, vamos a ver que, de algún modo, aparece un sujeto, pero es un sujeto analítico, es el participio presente de ser, *on* [ὄν] – el jónico de Parménides suena *eón* [ἔόν], para el cual luego el latín hizo, artificialmente, la palabra *ente*, y, a veces, incluso, *to eón* [τό ἔόν], con el artículo: *lo ente* –. En castellano tenemos, normalmente, el participio pasado, que funciona como adjetivo: amado, cocinado, cantado; el participio presente, que estaba en el latín, prácticamente se ha convertido en sustantivo, por ejemplo: cantante, amante, son sustantivos, designan personas. Ahora, los participios, en griego, tienen un sentido fuertemente verbal; o sea, lo que está en primerísimo plano es el sentido verbal. Cuando decimos *la cantante*, es una mujer que está cantando: aunque sea María Callas, si se cayó, no es más cantante. Es el sentido de la actividad verbal el que está diciendo el participio; por eso, traducirlo directamente al castellano, sobre todo el verbo más común, *ente*, despista un poco. En este sentido, diríamos que el *es* “segrega” su sujeto. No es que le ponemos un sujeto distinto, de lo cual decimos que es, sino que del *es* mismo, casi analíticamente, sale el sujeto *ente* o *lo ente*, y, entonces, no estamos diciendo

algo distinto. En realidad, estamos simplemente segregando un sujeto que sale del mismo *es*. Pero nunca, fíjense, nunca, esta el *ser*. Es siempre *el acto de ser*, el *hecho de ser*, el *estar siendo*, y no algo, una cosa, sea la que fuere, de la cual se dice que es.

IV

El fragmento 6 es un texto filológicamente bastante dificultoso. Acá hay una diferencia importante de Cordero con otras traducciones. Dice:

“Es necesario decir y pensar que siendo, se es, pues es posible ser, y la nada no es. Estas cosas te ordeno que proclames”

Este *siendo, se es*, es toda una interpretación que van a encontrar en el cuerpo del libro. Literalmente, es *decir y pensar ente, es*.

“Estas cosas te ordeno que proclames, pues tú comenzarás por este primer camino de investigación y luego por aquel forjado por los mortales que nada saben”

Aquí falta un verbo. Diels propone, conjetura, *te aparto*, lo cual es medio duro, porque lo que está diciendo la diosa es, justamente, el primer camino, el camino de la verdad: *decir y pensar que ente, es*. ¿Por qué *te aparto*? La explicación de Diels es que es una construcción por el sentido: como de lo último que se habló es *la nada, el no ser, te aparto* de esto. Y también, dice la reconstrucción de Diels, *te aparto* del camino de los mortales que nada saben. En la interpretación filosófica de Diels de Parménides, las opiniones de los mortales son radicalmente falsas. Entonces, la diosa lo aparta tanto del camino del no ser, como de una supuesta tercera vía, que sería esta de los mortales. Acá hay una larga discusión, en la que no vamos a entrar, de cuántos caminos hay – si son, dos, tres, cuatro o cuántos –. Muchas veces van a encontrar una especie de tercera vía en esta mezcla de ser y no ser, que es la de los mortales. Aquí, con esta lectura, por un lado, se hace fuerza a la lectura más inmediata; o sea, que no te puedo apartar de lo que en conjunto los versos anteriores dicen, que es la vía de la verdad. Además, la diosa ha dicho que le va a enseñar también las opiniones de los mortales, así que, bueno, está bien, te las enseño pero te aparto, no te metas en este camino. Acá está en juego la valoración de las opiniones. Cordero conjetura: tú comenzarás por este, y después por el otro; las dos bolillas del programa: la verdad y las opiniones, lo cual creo que es una lectura correcta. Lo que pasa es que esta conjetura, a pesar de que muy lentamente empieza a imponerse – empieza a haber parmenidistas que la van aceptando –, no tiene respaldo filológico. Cordero pasó unos cuantos años de su vida, de su juventud, recorriendo Europa, las bibliotecas, los monasterios, para ver todos los manuscritos de la *Física* de Simplicio, que es donde el doxógrafo dice esto, a ver si encontraba en un manuscrito algún apoyo para la conjetura, y no lo encontró. Entonces se hizo un poco más difícil que se aceptara. Pero creo que, en general, la lectura del poema en este sentido es correcta. En la mayoría de las traducciones, que están hechas sobre Diels, va a aparecer lo otro – no: tú comenzarás...y luego con este otro; sino: de este te aparto y te aparto de este otro –. Ese es uno de los dos lugares, junto con el final del fragmento 1, que nos dejan sin saber cuál es el verdadero estatuto de las opiniones. Ahora, ¿cuál es el camino de los mortales que nada saben?

“Pues la carencia de recursos conduce en sus pechos al intelecto errante. Son llevados ciegos y sordos, estupefactos, gente sin capacidad de juicio, que consideran que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo. El camino de todos ellos vuelve al punto de partida”

Empecemos por el final, Esto de que: *el camino vuelve al punto de partida*. Es casi un eco de un fragmento de Heráclito, por lo cual hubo una vieja lectura que supuso que está dirigido contra Heráclito. También hay quien dice que va contra los pitagóricos, o bien contra la gente común, etc. No necesariamente esto tiene que ser dirigido contra Heráclito, aunque ese eco puede hacerlo posible. Lo que hacen estos mortales que no entienden nada, que están como ciegos y sordos, estupefactos y que no tienen juicio, es considerar que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo. Hay una confusión de los caminos. Esta fórmula resulta bastante ambigua, difícil de interpretar. Dejemos este verso para el final, porque creo que se ilumina desde otras conexiones internas del poema. El fragmento 7, que es también polémico, dice:

“Pues que nunca se imponga esto, que haya cosas que no son. Aleja tú el camino de este camino de investigación, y que la inveterada costumbre no te obligue a lo largo de este camino a utilizar el ojo que no ve, el oído que resuena y la lengua”

Antes se dijo que son ciegos y sordos. Acá los mortales tienen ojos que no ven y oídos que no oyen. O sea, ven la presencia de lo que es, pero no pueden ver la dimensión más profunda, el *es*. La lengua tiene que ver con el lenguaje. Justamente, cuando se habla de los mortales, aparecen palabras que sugieren el ruido, más que el lenguaje. Acá la lengua, *glōssa* [γλῶσσα], es el habla tal como la usamos permanentemente.

“Juzga mediante el razonamiento la prueba polémica que te he enunciado”

Fíjense que la diosa es peleadora, va al frente. Ahora viene el largo fragmento 8, que contendría la parte demostrativa de la tesis: que es; cómo se muestra esto, y la transición y los fundamentos de la opinión.

“Queda entonces una sola palabra del camino, que es. Sobre él, hay muchas pruebas de que lo que está siendo es inengendrado e incorruptible, total, único, inconvencional y acabado. Ni fue ni será, sino que es ahora, completamente homogéneo, uno, continuo”

Acá reaparece la noción de camino y el *es* sin sujeto. En otros contextos, en otros lugares, podemos encontrar *to eón*, lo ente, pero acá, en este momento clave, reaparece *es*, conjugado sin sujeto. Después, la cuestión de las pruebas, los *sēmata*, que, como decíamos, se han interpretado muchas veces como pruebas lógicas. En realidad, son indicios, señales, como las huellas digitales que pueden ser pruebas de un crimen. El Parménides padre de la lógica que aparece en algunos manuales es bastante discutible. El padre de la lógica es Aristóteles, el primero que efectivamente piensa, explícitamente, en las reglas del pensamiento. Aquí el único tipo de argumentación implícito que está en juego es la reducción al absurdo. No hay otro artilugio lógico más que ese. Y creo que esa negación de nacer y morir, de crecer y decrecer, esa homogeneidad, esa permanencia que se da a lo que es, se puede entender si pensamos todo esto como el *hecho de ser* y no como cosas. Las cosas, obviamente, nacen, mueren, crecen y decrecen. Hay una cuestión clave para la interpretación del poema, tan dave que esos otros caminos que se abren después, que ontifican al *es*, que convierten al *es* en cosas que son, modifican justamente este punto, que es la temporalidad del *es*. Primero adelanta un montón de estos *sēmata*, de estas señales, todos

juntos, y después las va desarrollando: qué génesis le buscará, dónde habría comenzado, etc. Pero, lo que es, *es inengendrado e incorruptible, total, único, incommovible y acabado, ni fue ni será, sino que es ahora completamente homogéneo, uno, continuo*; o sea, no fue ni será, sino que es ahora. La enunciación de temporalidad parece bastante extraña. Si es algo, si es una cosa, sería una especie de universo instantáneo, que solamente sería ahora, en un punto, y ni fue ni será. Un mundo que se abre y se cierra, que existe y deja de existir en el mismo instante. Voy a esto: las cosas, los entes, nacen y mueren, crecen, decrecen. Podemos pensar la totalidad misma de los entes, la suma de todo lo que es, también como creciendo y de creciendo. Ahora, el *hecho de ser*, el *es* de eso que es, sean universos infinitos o sea un átomo, se da pleno en cada instante. Una cosa nace, crece, decrece, tiene que llegar a ser a través del tiempo, pero el *es*, dado que *hay*, está presente pleno en cada instante. El *hecho de ser* de lo que es, no importa lo que sea, el *hecho de ser* de las cosas, no nace, ni muere, ni crece, ni decrece...está. La presencia de lo que es llega el instante, que sería, curiosamente, una especie de instante a-temporal, pero no fuera del tiempo. Podemos pensar distintos esquemas temporales y la relación entre el tiempo y la eternidad. Podemos pensar el tiempo como un devenir, sea como una línea o sea como un círculo que vuelve sobre sí mismo. Una línea infinita hacia atrás y hacia adelante o, según las concepciones, con un comienzo, un transcurrir lineal o circular. Recién cuando se plantea una meta-física, es decir, un plano ontológico, un plano de la realidad por encima y por detrás de lo que está inmediatamente presente, que va a ser con Platón, recién ahí, por motivos históricos fundamentales, puede plantearse una relación entre la eternidad y del tiempo. En términos elementales: en Platón tendríamos las ideas y las cosas sensibles. Las cosas sensibles son temporales; las ideas son a-temporales. Porque una cosa es lo sempiterno, que es la duración en el tiempo infinita; o sea, algo temporal pero sin principio ni fin, una eternidad temporal, y otra cosa es la eternidad a-temporal, que está fuera del tiempo. En el *Timeo* Platón hace una suerte de mito creacionista, donde un demiurgo, un artesano, mirando el modelo, que son las ideas, lo copia en un elemento de imprecisión que impide que la copia sea perfecta. Copia el modelo y entonces realiza el ámbito de lo sensible. Las ideas, el modelo, son a-temporales. Pero, como la copia no puede ser perfecta, el demiurgo, junto con el mundo sensible, hace el tiempo, que es una imitación móvil de la eternidad, que progresa según la ley de los números, posible de computar por el hombre por el movimiento de los astros. Se dice en ese texto, muy daramente, que el *es* en sentido estricto, ese *es* que corresponde a las ideas, porque son plenamente fuera del tiempo, es un *siempre* no temporal. Mientras que a lo sensible le corresponde el *fue* y el *será*, pero propiamente no el *es*, porque una cosa que está deviniendo nunca es plenamente lo que es; siempre, el devenir, está dejando de ser y está por ser, pero nunca realiza plenamente el *es* que le sería propio. Aristóteles, en *Física*, IV, concibe el tiempo como una propiedad del movimiento y, a su vez, el movimiento, como una propiedad de la sustancia. Una determinación de esa sustancia es el movimiento, pero a su vez una determinación de ese movimiento es el tiempo. En Aristóteles hacen falta dos elementos, que también están insinuados en el *Timeo*: por un lado, el móvil, el cuerpo en movimiento, y, por otro, la mente que enumere, que cuente el tiempo para que haya tiempo en acto. Si el móvil se mueve pero no hay mente que lo numere, está el tiempo en potencia. El tercer gran texto sobre el tiempo es el libro XI de las *Confesiones*, de San Agustín, en donde ya hay una dimensión completamente distinta. Tanto en Aristóteles como en Agustín se parte de las

paradojas del instante. O sea, ¿qué es el tiempo que parece que no es nada? Porque si es una sucesión de instantes, en cuanto es, ya no es. Parece que ni el instante presente fuera, porque se escapa, y lo que fue y lo que será todavía no son. Entonces ¿dónde está el tiempo? La solución de Agustín está en otra dave, apunta a otra de las direcciones fundamentales, y ahí sí ya podemos empezar a hablar de un tiempo subjetivo. El tiempo no es el tiempo de la naturaleza de las cosas, sino el tiempo de la mente, una distensión del ánimo. Agustín pone un ejemplo que en el siglo XX va a retomar Husserl, el padre de la fenomenología, en una obra que se llama *Fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo*. Está casi repitiendo a Agustín: cuando canto una canción, hay, por un lado, la memoria de lo que ya canté y, por otro, la expectativa de lo que voy a cantar. El presente no es el instante inaprehensible, sino este presente espesado que es la totalidad de la canción. O sea que el tiempo es una distensión, una ampliación del ánimo, de la mente, del alma, que se abre en las direcciones de la retención de la memoria y de la expectativa. De este modo, se abre un presente espeso, un espacio de presente que sería el tiempo. Luego ese tiempo se refleja, está también en el mundo. Esta es una dimensión distinta que va a retomar la filosofía contemporánea. De lo que parte el tratado de las *Confesiones* es de una pregunta, un chiste que por lo visto circulaba en los medios cristianos de la época: ¿qué hacía dios antes de hacer el mundo? Entonces ¿cuál es la relación de dios con el tiempo? Es, justamente, esta misma; o sea, no tiene sentido preguntar qué hacía dios antes de crear el mundo, porque dios sin el mundo es totalmente atemporal, está fuera del tiempo; solamente el mundo, el equivalente de las cosas sensibles en Platón, tiene un comienzo e incluso tendrá un fin, y éste es el espacio del tiempo, acá están las cosas temporales, pero dios mismo no tiene un antes y un después. Ahora, la cuestión, en Parménides, es distinta, porque no hay este doble plano, no están las ideas y lo sensible, no está dios y la creación, dios y el mundo. Hay un solo plano de la realidad. Es este mismo plano visto desde el revés y desde el derecho: de un lado, vemos todas las figuritas pintadas que se mueven, que nacen, crecen, mueren, decrecen, etc.; del otro lado, tenemos el *es*, la presencia que sostiene todo esto, y ese *es*, es pleno en cada instante. No es a-temporal porque sea otra cosa, como dios, por encima del mundo, sino que es el *hecho de ser* del mundo, que con su plenitud llena el instante. En ese sentido, no se puede decir que nazca, ni perezca, ni crezca, ni decrezca.

Lo mismo podríamos decir con respecto al espacio, aunque no está tematizado en el poema. Hay varias metáforas que se han entendido en sentido espacial, como la de que el ente es como una esfera, lo cual no quiere decir que sea una esfera, o bien que está en los límites de grandes cadenas. Ahí aparece *Dikē*, aparece *Moirā*, la necesidad, conteniéndolo, encadenándolo. Pero se trata de cadenas conceptuales, justamente: que es y no puede no ser, no cadenas o límites en un sentido espacial. La temporalidad y la espacialidad serían dos *sēmata*, dos de estas señales. La de la temporalidad me parece la señal decisiva, justamente por esta fórmula: *no fue ni será, sino que es ahora*, que nos obliga a interpretarla en una forma que dé coherencia a todo el poema, al conjunto de la doctrina de Parménides. En el verso 50 [fragmento 8] se da la transición de un tipo de discurso al otro:

“Acá termino para ti el razonamiento confiable y el pensamiento acerca de la verdad; a partir de acá, aprende las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras”

Engañoso. Acá tenemos otra de las palabras que aparecen en la concepción arcaica de la verdad: *apátē*. *Apátē* como el engaño seductor, que acá aparece como adjetivo: *apatēlón* [ἀπατηλόν]. El cosmos, el orden, en este caso, va a ser engañoso.

“Ellos establecieron dos puntos de vista...”

El punto de vista es *nóēma* [νόημα], pensamiento. Son difíciles de traducir estas expresiones, especialmente porque el contexto no nos ayuda. Pero bueno, aceptemos la traducción de Cordero.

“...para nombrar...”

Acá aparece fuertemente la cuestión del lenguaje, del *logos* como lenguaje.

“...a las apariencias, a los cuales no unificaron necesariamente, y en esto se han equivocado”

Esto es ambiguo, no sabemos en qué se han equivocado. En primer lugar, a imponer dos tipos de pensamiento o puntos de vista. Pero ¿qué quiere decir?, ¿que uno es verdadero y el otro es falso?, ¿que si los ponemos juntos a los dos son falsos?, ¿que hay que quedarse con uno?, ¿que tiene que ser un tercero que no está acá? El verso resulta ambiguo y de difícil interpretación.

“Distinguen una forma, enfrentada a ella misma y ofrecen de ella pruebas separadas las unas de las otras”

Estas formas serían:

“...por un lado, el fuego etéreo de las llamas, suave y muy liviano, completamente idéntico a sí mismo, pero no idéntico al otro; por otro lado, aquello que es en sí su contrario, la noche oscura, forma espesa y pesada”

Lo que nos muestran los fragmentos que nos quedan de la vía de la opinión es una construcción cosmológica. Luz, noche, oscuridad, dentro de este tipo de pensamiento parecen ser principios de tipo físico aptos para, a partir de ahí, construir una cosmología, una explicación del mundo. Esta va a ser una de las direcciones que va a salir de las generaciones posteriores a Parménides, una dirección cosmológica.

“Te expreso todo este orden cósmico probable para impedir que algún punto de vista de los mortales se te pueda imponer”

O sea que lo que está haciendo acá la diosa es decir el mejor discurso mortal posible. Con lo cual Parménides no solamente va a saber la verdad, sino que además le va a ganar a los otros en su propio terreno. El fragmento 9 dice:

“Pero como todo ha sido denominado luz y noche, y aquello que tiene sus propios poderes fue nombrado gracias a estos o aquellos, todo está lleno al mismo tiempo de luz y de noche oscura, igual la una a la otra, pues aparte de ellas nada hay”

Acá la cosa se complica, porque hasta ahora podíamos pensar que luz y noche eran principios físicos, como los dos pilares a partir de los cuales construir los materiales del mundo. Pero ahora resulta que son denominaciones, que son nombres que ponen los mortales. Es la duplicidad de puntos de vista que utilizan para nombrar. Y con esto el cosmos de las opiniones se vuelve, en cierto modo, una construcción verbal de los mortales, lo cual, en principio, puede sonar un tanto extraño. Como si a nuestras espaldas, como una especie de inconsciente, el modo en que usamos nuestro lenguaje configurara el mundo que se nos aparece como aquello que opinamos, que nos parece verdadero. A partir del verso 34, el final de esa frase vuelve a repetir aquella cuestión que ya había aparecido un par de veces: la correlación ser, pensar, decir.

“Pensar y aquello por lo cual hay pensamiento son lo mismo, pues en lo que está siendo, gracias a lo cual él está enunciado, no encontrarás el pensar; pues no hay ni habrá nada aparte de lo que está siendo, dado que la Moira lo obliga a permanecer total e inmóvil. Por eso son sólo nombres cuanto los hombres han establecido...”

Los hombres han puesto, *han establecido*; es decir, el lenguaje, además, sería convencional. “Ponemos” estos nombres artificialmente.

“...creyendo que eran cosas verdaderas. Nacer y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y alterar el color”

Todo el universo de los cambios, génesis y perecer, nacer y morir, ser y no ser, los cambios de lugar, los cambios cualitativos, alterar el color, todos estos son sólo nombres que estamos poniendo. ¿Cómo interpretar esto? Primero, un pequeño pasaje por Heráclito. Heráclito y Parménides son, a veces, puestos como opuestos. Lo más probable es que estén bastante más cerca. También Heráclito, cuando habla del *logos*, no está hablando de las cosas que son, sino de aquella estructura, de aquel dinamismo que hace que las cosas sean. Me meto un momentito rápidamente en Heráclito. El fragmento 116 dice:

“La physis ama ocultarse”

Esta sería la única vez entre los presocráticos que aparece la palabra *physis* en un sentido absoluto, que equivale a la realidad, a esa realidad que emerge de sí misma y se desenvuelve. Pero esta *physis* ama ocultarse. El 93 dice:

“El señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni habla claramente...”,

legei [λέγει], el verbo de *logos*,

“...ni oculta”,

críptei [κρύπτει]. Ese ocultarse no es el ocultarse de lo que por casualidad quedó acá atrás y no lo veo, sino el ocultarse de lo velado, lo críptico, el encriptamiento. No habla claramente ni oculta, sino que *sēmáinei* [σημαίνει], hace señales, hace *sēmata*, da indicios. O sea, el lenguaje oracular

son enunciaciones ambiguas que pueden ser interpretadas de distinta manera – muchas veces sirven para que uno “pise el palito” y cumpla el destino –. En el fragmento 50 dice:

“Si escucháis al logos y no a mí, es sabio concordar...”

Concordar es *homologéin* [ὁμολογεῖν], o sea, tener el mismo *logos* que el *logos*. Es sabio concordar, estar de acuerdo. Y ahí dice lo que dice el *logos*, ni más ni menos que *en panta* [ἐν πάντα], *uno todo*, puesto así. Por el momento dejo este *uno todo* y me quedo con la primera parte: *si escucháis al logos y no a mí*. Está homologando su propio lenguaje con el lenguaje delfico, con el lenguaje de Apolo, del oráculo. Porque hay un solo texto – así como el oráculo es un solo texto –, pero ese texto permite una doble escucha. Pueden escucharme a mí, Heráclito, mortal, lo que digo; tomar mis palabras como las palabras mías, de Heráclito, y no entienden nada. Pero si en ese mismo texto, en lo que yo digo, son capaces de escuchar al *logos...Logos*, que significaría palabra, tendría que ser objeto directo. O sea, yo digo una palabra. Pero acá *logos* es el sujeto, es el *logos* el que habla, no el que es hablado. Si son capaces, en estas mismas cosas que yo estoy diciendo, de escuchar al *logos*, entonces van a entender lo que dice el *logos*. O sea que hay una doble posibilidad de escucha que correspondería, justamente, a los despiertos y a los dormidos, a los que escuchan y entienden al *logos* y a los que no. El fragmento 32 dice:

“No sabiendo oír ni decir uno, lo sabio solamente quiere y no quiere ser denominado con el nombre de Zeus”

El 67 es un fragmento fundamental:

“Dios día noche invierno verano guerra paz hambre saciedad; se transforma como el fuego, que cuando se mezcla con perfumes es denominado según el aroma de cada cual”

Dios, que es otro de los *sēmata* para *logos*, supone esta serie de oposiciones: día noche, invierno verano, guerra paz. El doxógrafo, que acá es Hipólito, pone: *es decir, todos los contrarios* – esto es cierto; se está de acuerdo en que Hipólito lo interpretó bien –. Ahora, ¿qué es *dios* acá?, ¿la suma de los cuatro contrarios?, ¿la suma de todas las contrariedades? La forma de expresión de Heráclito es poner las palabras juntas una con otras – lo que se llama *parataxis* –. La unidad de Heráclito, si uno se fija en los textos de Diels-Kranz, está vista no tanto en la semántica – o sea, en esta serie de palabras muy densas, como *logos*, fuego, dios, *physis*, de un contenido de significación muy denso –, sino que está visto en la sintaxis. Tenemos los cuatro o cinco testimonios que coleccionan Diels-Kranz, tenemos Aristóteles – que en la *Retórica* cita la primera línea del fragmento 1, donde hay una ambigüedad sobre dónde, a quién corresponde un adverbio, si al *logos* o a los hombres que no entienden y que dice que Heráclito es oscuro porque es difícil puntuar y no usa conjunciones –, otro texto de Teofrasto que dice más o menos lo mismo, otro de Demetrio de Falera – que es también un peripatético, posterior –, que también encuentra la oscuridad en la falta de conexión, en la falta de conjunciones, de conectivas que abren la sintaxis. En Heráclito aparece, sobre todo en los lugares dave, esta yuxtaposición de palabras que se llama *parataxis*, que es poner las oraciones, en este caso las palabras, una al lado de la otra sin nexos ni uniones. Una sintaxis es solidaria de una ontología. A Aristóteles, cuando le preguntamos qué es el

logos, qué es el lenguaje, en el *De interpretatione*, que es el segundo tratado del *Órganon*, sobre el juicio, sobre la proposición, dice que el *logos* es *phōnē sēmantikē* [φωνή σημαντική]; o sea, *phonē*, sonido fónico, *sēmantikos* [σημαντικός], con sentido; que toda palabra es un *logos* que tiene sentido – por ejemplo, hombre, columna, corre, tienen sentido; en cambio, sus partes, las sílabas sueltas, no –. Estas palabras, que tienen sentido, no son ni verdaderas ni falsas. La verdad y la falsedad solamente se dan en la proposición, que atribuye algo a algo y que, por lo tanto, constituyen una afirmación o una negación que puede ser verdadera o falsa. Esta es la estructura fundamental, que persiste a través de los siglos, de nuestra propia gramática, no importa el vocabulario que usemos – si es una gramática más antigua o más moderna –; es decir, sujeto-predicado es la estructura que usamos. Somos aristotélicos hasta la médula, porque esta es la estructura básica de la ontología aristotélica: la sustancia con sus determinaciones, la sustancia con sus accidentes, está expresando el sujeto y el predicado. Cuando Heráclito dice: *dios día noche invierno verano*, no está pensando en estos moldes, está pensando en otros. En griego, nuestras categorías gramaticales sirven hasta Aristóteles; con cierta dificultad en algunos textos de Platón, y, ya para atrás de Platón, empiezan a hacer ruido. Hay pasajes en los trágicos, en los líricos, de los cuales es muy difícil hacer análisis gramaticales con nuestras categorías. En el caso de Heráclito es imposible. Esta parataxis es muy dura, escapa por completo al esquema de sujeto-predicado. Entonces, ¿dónde escuchar al *logos*? Si escucho la palabra, la *phonē*, el sonido, si escucho a Heráclito como discurso de un mortal, las palabras que dice, no oigo al *logos*, porque cuando digo día, de algún modo coagulo al día, lo instituyo como una realidad cerrada en sí misma; digo, por ejemplo, que el día está soleado. Pero el día no existe sin la noche; si siempre fuera de día, no habría día. Solamente en esta tensión, que sería el *logos*, la tensión que genera la realidad, tienen sentido el día y la noche. Entonces, lo que hay que escuchar no es día y noche, sino, justamente, la parataxis: día, noche, pero, aparte, el hiato de silencio, lo no fonético entre ellos. En ese no poner el día y la noche, el día o la noche, sino *día noche*, hay un hiato, un agujero, en donde está el *logos*. En eso que no es fonético –justamente, para Aristóteles, el *logos* es *phonē* –, en el momento de silencio entre la parataxis, ahí escuchamos al *logos*, ahí entendemos lo que acá se llama dios. Pero, a su vez, no podemos no decir día y noche; por eso lo único sabio *quiere y no quiere ser denominado con el nombre de Zeus*. Cuando decimos Zeus y lo coagulamos como un dios con tales y cuales características no escuchamos al sabio, no lo vemos; pero si no decimos nada no hay forma de escuchar ese silencio que es el contraste con lo fonético. A lo que voy con todo esto es que, en Heráclito, la cuestión de los *onómata* [ὀνόματα], de los nombres, está jugando en un sentido bastante semejante al de Parménides. Es decir, en Heráclito, el poner nombres oculta el movimiento que es el *logos*; pero, a su vez, necesariamente, no podemos evadirnos de los nombres, tenemos que decirlos. En Parménides, nacer, morir, ser, no ser, cambiar de color, etc., son sólo nombres que ponen los mortales. Es como si en ese mar del *es*, de la pura presencia de la realidad, al poner nombres estamos recortando las cosas. En nuestra experiencia actual, incluso, aquello para lo cual no tenemos nombre, no existe para nosotros. Si traemos a un hombre de alguna tribu virgen – si es que quedan – y lo ponemos acá, no tiene nombre para esto, no entiende nada, no ve lo mismo que nosotros. En este sentido podría entenderse cómo el poner nombres, efectivamente, configura el mundo.

Hay un juego muy complejo de identidad y diferencia que creo que explica esta cuestión bastante delicada de las vías y de cómo interpretar estos versos. En el verso 29 del fragmento 8, Cordero está hablando de lo ente, está hablando todavía de la vía de la verdad. Dice:

“Permaneciendo idéntico en lo mismo yace respecto de sí mismo y en este modo permanece firme”

Una traducción totalmente literal diría que lo que es, lo ente,

“él mismo permaneciendo en sí mismo cabe en sí mismo”

Tres veces repetida esta identidad de lo que es, de lo ente, consigo mismo. Si de acuerdo al fragmento 2, *es y no puede ser no ser*, lo ente, el *es* de la vía de la verdad, es una pura presencia sin ausencia, una luz sin sombra. Una plenitud que no tiene “otro”, que es una pura mismidad. Estos versos lo subrayan fuertemente. Ahora, en el verso 8 del fragmento 6, se decía que, para los mortales, ser y no ser son lo mismo y no lo mismo. Voy a hacer una mera sugerencia, que aparece en Aristóteles, que puede servir para interpretarlo. Según algo que ya aparece en Aristóteles y en algunos comentaristas posteriores, luz y sombra serían los nombres mortales para ser y no ser. Esos dos principios cosmológicos, que por otra parte son nombres que ponemos, equivaldrían a ser y no ser en el lenguaje mortal, que es, justamente, aquello que, como no ser, radicalmente, no puede pensarse ni decirse; en cuanto lo ponemos se sustrae, y entonces los mortales, permanentemente, los distinguen. Ser y no ser no son lo mismo, pero, inmediatamente, reconducen el no ser al ser: cuando digo *el no ser*, lo estoy ontificando; de alguna forma, el no ser, *es*, y todas las diferencias y los cambios que ponen los nombres, que son *no ser*, los estamos haciendo ser; pero, a su vez, siguen valiendo como *dejar de ser*. Para completar este juego de identidad y diferencia, cuando en el fragmento 8 se introducen luz y sombra, dice:

“ellos establecieron dos puntos de vista para nombrar a las apariencias, a las cuales unificaron; distinguen entre una forma enfrentada a ella misma y ofrecen de ella pruebas separadas”

Como si luz y noche, que aparecen como dos, en realidad fueran uno. Si el *es* de la vía de la verdad no tiene otro, es una pura identidad. Al hilo de la sugerencia de Aristóteles, que luz y noche son ser y no ser – *el fuego etéreo de la llama, suave y muy liviano, completamente idéntico a sí mismo, pero no idéntico al otro* –, la luz, acá, es una identidad, pero que tiene otro. Ese otro, *aquello que es en sí su contrario, la noche oscura, forma espesa y pesada*, que sería el *no ser* en esta lectura, en sí mismo, es ser la contrariedad; en sí mismo, es ser contrario de la luz. Sigue teniendo la parte positiva, el *es*, una preeminencia, porque es una identidad propia que tiene una diferencia. Pero el otro: su mismidad es ser diferencia, se agota en ser diferencia y no tiene mismidad. Por eso para los mortales el no ser y el ser son lo mismo pero no lo mismo. A su vez, cuando los juntamos, se separan, y cuando los separamos, se juntan. Por eso son bicéfalos, tienen dos cabezas. Es un juego muy sutil. Creo que es digno de ser pensado este juego tan profundo de identidad y diferencia. Veremos qué dirección toma esto ya en la generación siguiente: una es la cosmológica, y la otra es la que va a parar a la sofística y a Platón.

Jueves 23 de septiembre

I

Ayer habíamos propuesto una posible lectura de Parménides. En cualquier filósofo, toda lectura es interpretativa, pero en el caso de los presocráticos, que tenemos incluso que reconstruir interpretativamente el texto mismo, con capas y capas de lecturas acumuladas durante siglos, esto es más problemático. Pero, a su vez, no podemos dejar de hacerlo. Posiblemente porque los presocráticos, los preplatónicos, están en una dimensión del pensamiento que nos resulta más lejana, nos descolocan más que toda la tradición de Platón en adelante. Guthrie, un crítico británico, de los más importantes de la segunda mitad del siglo XX, proyectó una historia de la filosofía antigua que llega hasta Plotino. Es, posiblemente, la mejor obra de consulta general de la segunda parte del siglo XX. Guthrie fue uno de los que, frente al ataque de Chemiss, defendió la traducción aristotélica de los presocráticos. Un argumento en que se basó, es que Aristóteles, siendo griego, estaba a un par de siglos de los presocráticos y habría estado, por lo tanto, en mejores condiciones de apreciar y saber qué decía esta gente, aunque los retradujera y los pusiera en sus propios moldes y en sus propias palabras. En lo que sería la introducción general a la obra, Guthrie pone algo bastante parecido a lo que yo acabo de decir: dice, casi textualmente, que nosotros estamos más cerca de Aristóteles que Aristóteles de Heráclito, más allá de los siglos entre medio. Porque, de algún modo, hay una conformación mental, que de Platón y Aristóteles hasta acá, con todos los cambios y todas las modificaciones que ustedes quieran, se mantiene; mientras que, con los presocráticos, hay un salto. Yo creo que esto es así, y diría además que los griegos no tienen conciencia histórica, como solamente se la empieza a tener a partir de fines del siglo XVIII; que, por cerca que estén, no hacen historia en el sentido nuestro, sino otra cosa, una labor de interpretación filosófica de otros textos. Pero insisto en este corte que hay – yo lo pongo en Platón – al final de la época que tenemos que empezar a tratar ahora.

Ayer seguimos de lejos el libro de Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. En el capítulo que se llama *La secularización de la palabra*, Detienne describe un proceso, justamente, de secularización de esa palabra que ha presentado y atribuido a los maestros de verdad arcaicos – el poeta, el juez, el adivino – y lo centra en una figura bastante notable, un poeta que nace a mediados del siglo VI, Simónides de Ceos – o sea que es bastante antiguo –, que anticipa una serie de posiciones sofísticas, una serie de posiciones de la época que viene. Para empezar, es el primer poeta que cobra por su trabajo. Habíamos dicho que el héroe, que en un sentido muy lato puede ser el hombre importante de una *polis*, no es nadie si no está públicamente dicho, sin la voz del poeta que lo hace real en las palabras; de lo contrario, puedo ser Aquiles que me muero totalmente en la oscuridad, puedo ser el hombre más importante del mundo que nadie se va a acordar de mí, de mi poder. Esa era una suerte de función consagratoria inspirada por la musa. Los poetas eran poetas anónimos, aedos. Existía ya, por supuesto, desde el siglo VII, la lírica, pero la lírica era una poesía que ya tendía a ser individual. Si bien muchas veces tenía contenidos políticos, también era una primera expresión de la individualidad, de los sentimientos amorosos, etc. En general, el poeta era la voz de la comunidad. Simónides es el primero que cobra, cosa que se le reprocha – por supuesto, los contemporáneos dicen que es un

codicioso –. Es el primero que reflexiona sobre la poesía, sobre su oficio, lo cual implica una toma de distancia. El poeta popular, el aedo, no se detiene a reflexionar sobre las condiciones y las técnicas de su oficio, o sí, pero de una manera no distanciada. Aquí, en cambio, hay una reflexión sobre cómo se maneja, cómo se hace la palabra poética. Se le atribuye una comparación, de que la poesía es pintura en palabras y la pintura es poesía en imágenes; esto es interesante, porque la pintura está vista como un arte de las apariencias, de la imitación y de la producción de apariencias. Decíamos, en cambio, que la palabra poética instauraba la realidad; pero, al compararla con la pintura, estamos en otro camino, en el camino que va a tomar después la estética antigua cuando considere, tanto la pintura como la misma poesía, como *mímēsis* [μίμησις], como imitación. En la *República* de Platón esto implica una crítica ontológica, la producción de cosas sensibles no sólo de segunda, sino de tercera. En Hesíodo las musas son hijas de la memoria, y la memoria no es la facultad de recordar, sino una suerte de potencia que guarda la realidad esencial del pasado, del presente y del futuro que al hombre normalmente le está oculta y que solamente los maestros de verdad pueden decir. Con Simónides la memoria se transforma en una facultad psicológica. Inventa la mnemotecnica, que después los sofistas se van a ocupar de cultivar y enseñar, en una cultura que sigue siendo fuertemente oral. La memoria pasa ahora a ser simplemente una facultad psicológica, no una potencia divina que mantiene, que controla el ámbito de las realidades esenciales. Este hilo de la poesía como oficio, como producción de imágenes que se desliza hacia la imagen engañosa, está sintetizado en una anécdota que se le atribuye a Simónides – que algunos críticos atribuyen a Gorgias –. Le preguntan: ¿por qué no vas a ganar dinero engañando a los tracios? Los tracios son un pueblo del norte considerado semi-bárbaro, digamos, bastante bruto. Simónides contestaría: porque los tracios son demasiado ignorantes como para ser engañados por mí. Hace una valoración casi positiva del engaño. Hay en todo este movimiento de secularización de la palabra un aspecto político: cada vez más, en la poesía de Simónides, pero también en otro tipo de discursos que aparecen subrayados en Detienne, la palabra de los maestros de verdad pasa a considerarse como la expresión de la *doxa*, de la opinión, de lo que me parece. Justamente, el ámbito dialógico de la ciudad es el ámbito de las *doxai* [δόξαι]. No es un ámbito donde viene alguien inspirado a decir desde arriba qué es lo verdadero y qué hay que hacer, sino el ámbito de la deliberación. Ayer nos preguntábamos por qué Parménides tiene que hacer una vía de la opinión – en realidad, parece todavía, al menos en la estructura del poema, una figura del maestro de verdad que viene a contar lo que le revela la diosa –...bueno, porque, justamente, ya estamos en un ámbito de la discusión. Esa misma verdad tiene que ser discursiva, tiene que ser expuesta no en forma semi-oracular – como podrían ser los oráculos, determinados poemas o incluso la sabiduría del tipo de la de Heráclito –, sino discursivamente. Además, hay que competir con las *doxai* de los mortales. La diosa le dice: te voy a decir el mejor discurso aparente engañoso posible para que nadie te gane tampoco en esto.

Con Parménides se abren dos líneas. Hay una primera generación a comienzos del siglo V, que podemos poner en Parménides y, un poco antes, en Heráclito. Hay un segundo momento promediando el siglo V a. de C., donde aparecen una serie de nombres que seguramente les son familiares: Empédocles, Anaxágoras, más adelante los atomistas – ya hacia el fin de siglo y a

comienzos del siglo siguiente – y otro personaje menos frecuentado en las historias de la filosofía – quizás porque tuvo la maldición de Aristóteles, que dijo que era un pensador mediocre –, que es Meliso de Samos. En todo el trabajo helenístico de recopilación de opiniones, de biografías de los filósofos, se acude a esquemas artificiales. Uno de ellos es el de las escuelas. O sea, va a haber escuelas a partir de Platón, con la Academia, con Isócrates, con el Liceo de Aristóteles y Teofrasto y luego el Jardín de Epicuro y la *Stoa* [Στοά]. Ahí sí hay escuelas, con sus jefes, los diádocos, que se van sucediendo unos a otros. Este esquema es trasladado a los pensadores de la época pre-platónica, donde, realmente, esto no ha funcionado así. Esto se combina, en estos doxógrafos, con una cronología sobre una base completamente artificial; esto es: el pensador llega a la culminación de su pensamiento, lo que en griego se dice *acmē* [ἀκμή] – lo van a encontrar en algunos textos en latín como *floruit*; es decir, que floreció alrededor de tal fecha –, a los cuarenta años y en ese momento encuentra a su discípulo de veinte. En general, los biógrafos alejandrinos suelen ligarlos en una amistad íntima. A su vez, en los cuarenta años está marcada esa acmé o por una cosa importante que hace el pensador o por algo importante que pasa. Por ejemplo, a Tales le ponían como *acmē* haber predicho el eclipse; a Protágoras, a quien Perides le va a encargar la legislación de una colonia que se está fundando, la fundación de esa colonia. Entonces, a los cuarenta años encuentra al discípulo, y así sucesivamente. Esto hace que nuestras fechas, anteriores a Platón, anteriores a esa época, puedan bandearse en décadas. Así vienen distintas cronologías, distintos datos. No se está buscando una fecha precisa, sino un esquema muy rígido. Las escuelas anteriores a Platón se arman, a veces, en base a sugerencias, a frases, incluso a chistes que aparecen en algunas obras. Así se arma la escuela de Mileto: Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Esa gente vivió en Mileto, se debe de haber conocido, pero nada nos indica que se tratara de una escuela. Es más, a Anaximandro no lo pone Aristóteles en este contexto; es Teofrasto el que lo pone. También, en este sentido, se arma una escuela de Elea. En base a una frase de Platón en el *Sofista*, donde se hace una especie de esquema de las grandes posiciones filosóficas: los que dicen que el ser es uno o múltiple, los que dicen que es material o no, en su índole ontológica – y ahí, entre los que dicen que lo que es, es uno, dice: la tribu eleática, que comienza con Jenófanes y quizás antes, con Parménides y Meliso –, en base a eso, a esa frase evidentemente artificial de Platón, arman los doxógrafos, los historiadores posteriores, una escuela. Jenófanes es como un poeta filósofo itinerante, que, entre otras cosas, critica a los dioses tradicionales. Esta crítica empieza muy temprano. Las historias míticas ya son vistas como historias casi escandalosas, de los amores de Zeus, etc. Jenófanes propone no un dios único, un monoteísmo, sino una suerte de dios omniabarcante que, según cómo se lo interprete, podría ser el mundo mismo. En ese sentido, Platón puede haber visto algo así como la unidad. Después Platón, que, como vamos a ver, lee a Parménides a través de Meliso – el Parménides de Platón, especialmente en el diálogo *Parménides*, cuya tesis no es *es, lo que es, lo ente*, sino *lo uno* –, atribuye la unidad a Parménides y a Meliso, y como en el *Parménides* aparece Zenón como discípulo de Parménides, se pone entre medio a Zenón. Esto es un armazón bastante artificial – en base, insisto, a una frase que aparece en *Sofista* –, pero se ha repetido a lo largo de los siglos. Jenófanes seguramente no tiene nada que ver. No sabemos cuál es la relación de Zenón con Parménides. Es bastante dudoso que las famosas paradojas de Zenón hayan querido demostrar por el absurdo una tesis de Parménides – que tampoco es de Parménides –. Esto corre el riesgo,

también, de ser una construcción platónica. Con Meliso la cuestión es distinta. Meliso es de Samos, la isla donde habría nacido Pitágoras que está en la otra punta del mundo griego, frente a las costas del Asia Menor. Elea está en Italia. Seguramente no se han conocido nunca: Meliso nunca ha visto a Parménides; pero ha leído el poema. Lo que hace Meliso, que escribe en prosa, de acuerdo a la tradición jónica – ayer insistí mucho en que *es y no puede ser no ser*, vale en el poema para *es*, esto es, para ese *hecho de ser* de las cosas que son, pero no para las cosas –, es aplicar esta lógica, *es y no puede ser no ser*, no al *hecho de ser*, sino a las cosas que son. Lo que resulta es algo bastante paradójico, que, efectivamente, como van a decir autores posteriores y luego los manuales, descoloca por completo nuestra experiencia del cambio, nuestra experiencia del mundo. Para ello Meliso tiene que hacer una corrección fundamental a lo que hemos leído ayer en el poema. Hice hincapié en esas palabras que indican la temporalidad del *es*: *ni fue, ni será, sino que es ahora*. En los fragmentos que tenemos de Meliso se dice: *fue, es y será, no ni fue, ni será*. Esto es, se transforma esa a-temporalidad – que no es la a-temporalidad de otro plano superior, como las ideas o como dios, sino el revés de la trama, la plenitud del instante llenado por el *es* – en una sempiternidad, una duración temporal infinita, aplicando, ya no al *es*, sino a *las cosas que son*, la lógica del *es y no puede ser no ser*. O sea, si lo aplicamos a las cosas, tenemos que reconocerles una duración infinita, porque si no habría un *no ser* previo. Es decir, hay una fisicalización de lo que dice Parménides. El *es* es el *hecho de ser* y el *no ser* es la *ausencia de ser*. Pero aquí, en Meliso, lo que *son*, son los entes, que, por lo tanto, no pueden tener ni principio ni fin, porque sino habría nada, habría *no ser* antes o después. Por lo mismo, tiene que ser infinito en el espacio. Esto lo saca – para nosotros un tanto ilegítimamente, pero para los griegos parece que era un razonamiento válido – de aquí: lo que es infinito en el tiempo tiene que ser infinito también en el espacio. Lo que nos queda es una super-cosa, eterna en el tiempo e infinita en el espacio, que, además, tiene que ser una. Acá aparece muy fuertemente subrayada la unidad, que es lo que Platón va a atribuir a Parménides. Pero es Meliso. Esta super-cosa tiene, necesariamente, que ser una, absolutamente homogénea, porque – hay un largo fragmento en el que lo discute –, si fuera como lo vemos –, que hay oro, hierro, frío, cálido, esto y lo otro – introducimos de vuelta el *no ser*. Todo esto, entonces, sin que se nos diga cómo, resultan ser apariencias, apariencias falsas. Meliso habla del ente, de una especie de super-ente, informe, es decir, sin cuerpo. Esto, leído a primera vista y pensado como pensamos nosotros las palabras, pareciera querer decir que es inmaterial. Sin embargo, *sōma*, cuerpo, no es lo mismo que nuestro concepto de materia. *Sōma* implica límite. Esto es algo muy presente en las raíces mismas del pensamiento griego. Lo que es indefinido, lo que es infinito, no está acabado, no está perfecto, no es plenamente. Recién cuando algo adquiere sus límites, adquiere su forma, es eso que es. Entonces, decir *asōmatos* [ἄσώματος] no quiere decir que sea puramente pensado, de algún tipo inmaterial, sino no limitado; una manera de decir que no tiene forma. Con esto se ha dado un paso decisivo, un cambio de plano. Hemos salido del plano en que están Heráclito y Parménides, que habla del ser de lo que es, a lo que es. El resultado en Meliso es este, este resultado paradójico, esta especie de super-ente amorfo, único, infinito, etc. En esa misma generación, los que podemos considerar más o menos contemporáneos de Meliso, poniéndose en este mismo plano en que pone las cosas Meliso, sacan otras consecuencias. Dicen: es demasiado absurdo este resultado; el mundo de lo que cambia no puede liquidarse de esta manera. Lo que tanto Anaxágoras como Empédocles, como luego los

atomistas, proceden a hacer, es delimitar algunos de los postulados de esta lógica parmenídeo-melisiana; delimitar el postulado de la unidad. Mantenemos que *es y no puede ser no ser*, que nada viene de la nada, pero no sostenemos la unidad del ente.

Hemos visto cómo en Parménides aparece la cuestión del *no ser* en primer plano. Aquí, en Meliso, y en estos otros, el *no ser* tiene un nombre preciso, se convierte en *vacío*; es decir, es un *no ser* también físico. La palabra es *kenón* [κενόν]. Ahora el *no ser* es *no cosa*; por lo tanto, el vacío. Pero el vacío, digamos, es una ausencia de ente: el vacío de ente. Empédocles recurre a las cuatro raíces – elementos le pone Aristóteles, pero la palabra de Empédocles es raíces –: agua, aire, tierra y fuego, que serían las que tienen todas las características del ente de Meliso – no nacen, no mueren, etc. –, pero que son múltiples. Además, tenemos el Amor y el Odio y una serie de cosas a las cuales los fragmentos no contestan. ¿Qué pasa en la unidad?, ¿desaparecen las raíces? Nuevamente, en Empédocles, no hay vacío; está negado. En Anaxágoras pasa algo semejante. Tenemos los *spérματα* [σπέρματα], las semillas; en todo hay de todo; el estado originario sería una mezcla infinitesimal, porque todo puede seguir dividiéndose al infinito; porque, justamente, nada puede resolverse en la nada. Luego, por la acción del *Nous* [Νοῦς], que pone esto en movimiento, lo más pesado se va juntando, etc., por una serie de procesos. En algunas regiones predominan semillas de algo; entonces, podemos decir que, por ejemplo, acá predominan las semillas de madera y esto es madera. También, nuevamente, aquí no hay vacío. Ya a fines del siglo, Leucipo y Demócrito, imposibles de separar, ponen esto en otro terreno. Son quizás los que más de cerca siguen la tradición eleática, el mismo vocabulario. Vuelven a acudir a las nociones de ser y no ser. La realidad es átomos y vacío. Los átomos serían aquellas partículas últimas, impenetrables. De ahí es de donde viene nuestra noción de materia, no del que inventa la palabra, que es Aristóteles. La postulación de los atomistas, revolucionaria para la misma tradición en que se inscriben, es que hay un *no ser* que *es*. Si el *no ser* es el vacío, el vacío existe y es un *no ser* que *es*. Pero claro, no es un *no ser* radical, no es el *no ser* absoluto, sino el *no ser* como ausencia de ente, como lo que está vacío, como lo que no contiene cosa pero no es de un orden distinto al de las cosas. Toda esta línea sale de la vía de la opinión de Parménides, en el sentido de que enuncia una cosmología. Estos cuatro o cinco pensadores parten de Parménides, pero para resolver un problema que, en realidad, plantea Meliso, no Parménides: el problema del cambio. Van directamente a las bases cosmológicas de la interpretación del mundo. Acá se ignora, no está presente en ninguno de ellos, lo que leíamos ayer en el poema, fuertemente subrayado: que luz, noche y todas estas construcciones cosmológicas, son nombres. Toda la problemática del lenguaje no aparece. Directamente, se procede a trabajar sobre algo que se considera realidades de tipo físico. La problemática del lenguaje y de cómo conocemos, cómo recortamos, cómo nombramos a estas realidades, está ausente. Segunda observación: les decía que Empédocles, Anaxágoras, Meliso, son de mediados del siglo V. Demócrito vive como noventa o cien años; sobrevive a Sócrates; es un presocrático postsocrático. En realidad, está acá porque Aristóteles lo mete en la canasta de los físicos, pero cronológicamente es contemporáneo, más viejo, por cierto, pero es contemporáneo de Platón. Es el presocrático, dentro de esta canasta, de quien más fragmentos nos han llegado. Lo notable es que el noventa por ciento de sus escritos son de tipo ético, aunque lo recordamos por la teoría atomista. Hacia el siglo I d. de C., Trasiló, que es el que publica en una

edición las obras de Platón – que algunas ediciones eruditas siguen manteniendo – en tetralogías, hace lo mismo con las obras de Demócrito...y las obras de Demócrito eran más extensas que las de Platón. Esto nos da una idea de lo que se ha perdido. Demócrito no es una isla en un archipiélago, es un continente de por sí, y un continente que, por cierto, debe de haber tenido una importancia fundamental. Hay silencios más significativos que muchas palabras. Demócrito es quizá el único gran pensador, incluso contemporáneo y más viejo suyo, que Platón no nombra jamás. Nunca lo nombra. Esto es una señal significativa de que está pensando bastante en él. O sea que nuestra pérdida, en este caso, es muy grande, sobre todo porque se ve que hay un trabajo muy importante en temas éticos, etc., que no nos llegan o nos llegan de una manera bastante confusa y sucia. Aún quedándonos solamente con la teoría atomista, esto ya está indicando el cambio de clima de época hacia el final del siglo V y comienzos del IV. Todavía Parménides era el último de los maestros de verdad y el primero de los filósofos en el sentido de la presentación discursiva del pensamiento. En Anaxágoras con el *Nous*, en Empédocles con el Amor y el Odio, aparecen fuerzas que, si bien son principios filosóficos, dan la impresión de un cosmos con una cierta animación. Decíamos el otro día que la religiosidad popular ve a los dioses como fuerzas que entretejen la realidad. La Inteligencia, el Amor, etc., pueden ser figuras divinas, pero son también experiencias nuestras y experiencias del tejido del mundo. De algún modo, el Amor y el Odio de Empédocles o el *Nous* de Anaxágoras mantienen esta presencia de lo divino y de una cierta vitalidad. Ahora, el universo de los atomistas, es un universo puramente mecánico. Uno de los pocos fragmentos atribuidos únicamente a Leucipo habla del azar y la necesidad; esto es, los átomos, que están infinitamente, en un tiempo infinito, en un vacío infinito y son infinitos, parecen tener un movimiento espontáneo puramente azaroso. ¿Por qué se mueven los átomos?, pregunta Aristóteles. Los atomistas le hubieran respondido: no hay que preguntar por qué se mueven, se mueven. Y se mueven en forma azarosa, para cualquier lado. Es un universo donde no hay ninguna finalidad, ninguna teleología. Una vez que se mueven y que por la mayor casualidad, por el azar, se juntan y comienzan a formar mundos, esos mundos responden a una necesidad, a una necesidad mecánica. Esos cuerpos compuestos se rigen, como los de nuestro mundo, porque también los mundos son infinitos, por cierto tipo de reglas, de leyes necesarias de movimiento mecánico. Todo esto es puramente mecánico, no tiene finalidad alguna. No hay ningún principio organizativo como el que, por atrás que nos vayamos, aparece organizando el mundo como un cosmos en alguna dirección. Aquí no, es un mundo completamente desacralizado. Hasta el último rastro de lo divino, no en sentido judeo-cristiano, sino en sentido griego, ha desaparecido. Con lo cual, aún en esta línea que llamamos física, estamos viendo en qué dirección se ha movido el siglo V. Para comprender esto es necesario tener alguna idea de los acontecimientos históricos.

Los siglos VII y VI, a través de la emergencia de las ciudades, las tiranías, los conflictos sociales, dan distintos resultados. En algunos casos dan oligarquías de distinto tipo; por ejemplo, en Corinto, una oligarquía comercial; en otras partes, oligarquías de tipo agrario; en otras hay tempranas evoluciones en direcciones más democráticas. Se organizan las ciudades, se organizan las *poleis*, resolviendo, cada una como puede, por distintos caminos, sus conflictos internos. Insisto, aquí el conflicto es esencial, es lo que está en la base. Aparecen en esta época los ideales de constitución de las ciudades; que son, fundamentalmente, el de la autonomía, el de la autarquía – cuando la

ciudad se da su propia ley y no depende de otras –, la noción de libertad, *eleuthería* [ἐλευθερία]. Pero esta noción de *eleuthería* es distinta de nuestra noción de libertad, que, en principio, supone el libre albedrío, una posibilidad de hacer lo que quiero. La *eleuthería* en griego significa, fundamentalmente, no ser esclavo, ser libre en el sentido de no depender de otro, ser libre en tanto en cuanto no estoy sometido a otros. En esta noción de libertad, incluso en su profundización filosófica posterior, no está el problema que es fundamentalmente cristiano, a raíz de la noción de pecado, de la libre determinación, del libre albedrío. Fíjense en el caso del héroe trágico: el héroe trágico no maneja su destino, le sucede; no es libre en el sentido que nos resulta más familiar a nosotros; y, sin embargo, carga con la responsabilidad igual. Incluso en construcciones filosóficas posteriores aquello que se pone como principio supremo aparece como un desarrollo necesario. Entonces, aún esos principios supremos, son libres en tanto en cuanto no estén en una instancia ontológica superior, pero su desenvolvimiento está predeterminado. O sea, es una noción de libertad en tanto en cuanto no depender de otro. ¿Qué pasa en el siglo V? En las ciudades de Jonia, en las costas de Asia menor, se ha caído en el dominio del imperio persa. El imperio persa es una mega-potencia. Aunque las ciudades mantienen cierta autonomía, un gobierno propio y demás, son tributarias del gran rey de Persia. Heráclito es súbdito de Persia, aún si Éfeso tiene autonomía, su propia organización, etc. A comienzos del siglo V hay una rebelión de las ciudades jónicas apoyada por Atenas. Esto es lo que determina, digamos, es el pretexto, para la primera gran invasión de los persas a la península griega. Es la primera de las conocidas como Guerras Médicas. Los medos eran el pueblo anterior a los persas, pero para los griegos les quedó a los mismos persas el nombre de medos. En este momento, la ciudad en la cual se podía esperar la fortaleza militar para contener una invasión era Esparta. Esparta, ya en el temprano siglo VII, es una de las primeras *poleis* donde tenemos indicios de un surgimiento muy creativo de poesía muy arcaica, de una serie de concepciones y de manifestaciones, pero que resuelve sus problemas sociales de una forma más o menos anómala con respecto a otras: el sometimiento de todo el territorio circundante, de poblaciones que quedan en una situación de esclavitud o semi-esclavitud; lo cual, a su vez, lleva a que los ciudadanos de Esparta tengan que militarizarse, constituirse en una especie de ejército permanentemente en pie de guerra para mantener a raya a Mesenia, a todo este territorio con sus poblaciones sometido. Por lo tanto, Esparta es una potencia militar terrestre de primera línea, de la cual el resto de las ciudades espera que vaya en su ayuda para detener al ejército persa. Atenas, mientras tanto, hasta acá, es una ciudad de segunda, aunque ha tenido un desarrollo comercial importante. Recién en el siglo VI tiene su tiranía con los pistrátidas, que levantan fuertemente Atenas. Es ahí cuando se hace la primera acrópolis, se crean los festivales en honor de la diosa Palas y aparece la Tragedia. En el siglo VI, la tiranía de Pisístrato llega a un momento de auge económico y cultural muy grande, que luego, hacia fines del siglo, se acorta, y, al parecer, vuelven a estar como un siglo antes, como cuando tuvo que actuar Solón, con distintas facciones aristocráticas en lucha. Una de ellas, uno de sus jefes, Clístenes, según algunas versiones, casi por casualidad, inventa la democracia. Digo *casi por casualidad* porque en estos enfrentamientos entre nobles es apoyado por el *dēmos*, digamos, por el pueblo, y gana. La escuela de Vernant y Detienne le atribuye una cosa completamente distinta: se trataría de una especie de pitagórico que organiza la ciudad en una forma matemática simbólica. Porque lo que hace Clístenes es, frente al conflicto social donde lo habían puesto como

árbitro, reformar la organización, la constitución de Atenas. Cambia el acceso a los cargos, basado únicamente en la nobleza, en la sangre. Todos, aún los desprovistos de todo, podían integrar la asamblea. No es todavía una constitución democrática, pero cambia las bases de la distribución del poder. Clístenes destruye el sistema “prehistórico” de clanes, tribus y fraternidades que organizaba estas sociedades como organización guerrera, que era, en cierto modo, la base de la elección de magistrados. Lo que hace es crear una pertenencia territorial. Esto es, en Atenas, en el Ática, habrían tres grandes regiones: la ciudad misma, donde están las cabezas del poder y la mayoría del pueblo; la montaña, que era una zona campesina, conservadora; y el puerto, el Pireo, donde estaban los marineros, los remeros, los elementos ligados al mar, que vamos a ver que, en lo sucesivo, va a ser absolutamente decisiva, que va a ser el germen de la *polis* democrática plebeya. Entonces, lo que hace Clístenes es crear tribus artificiales, reuniendo, mezclando, con independencia de su origen, en cada una de ellas, gente de las tres regiones. Sobre esta base, sobre esta división y reorganización artificial, es como se eligen los magistrados. No había entonces algo así como un poder ejecutivo; la asamblea era el órgano soberano y había cargos que duraban, en general, un año. Toda esta democratización que hace Clístenes fue, un poco más adelante, profundizada por Pericles – ahí ya llegamos a la Atenas clásica –. Los arcontes son los funcionarios principales, pero no son el equivalente de un presidente o de un primer ministro. En realidad, el que gobierna es el que es capaz de dirigir, de influir en la asamblea. Esto nos está anunciando la importancia de la palabra en lo que viene. Pericles aparece como el gobernante de Atenas, el gran estadista en el momento de su mayor florecimiento. Es electo varias veces como *stratēgós* [στρατηγός], que quiere decir *general*. Tampoco había militares de formación. El ciudadano en tanto ciudadano es militar. Este era un cargo que podía ocuparse o no en momentos de guerra, pero el poder de Pericles está basado en su dominio oratorio de la asamblea, que es el órgano soberano, pero que está dirigido por estos dirigentes, valga la redundancia, que durante todo este período procede de las filas de la aristocracia. Esto en cuanto a la evolución interna de Atenas. Lo que sucede a comienzos del siglo V, con esta primera invasión persa, es que los espartanos, de quienes se esperaba la salvación, llegan tarde, y los atenienses, prácticamente solos, a las puertas de Atenas, en las llanuras de Maratón, tienen que enfrentar a un enemigo muy superior al que, efectivamente, derrotan. Maratón ha sido posiblemente la batalla absolutamente decisiva para el mundo occidental a larguísimo plazo. Si el resultado de esa batalla hubiera sido el contrario, no estaríamos acá hablando de filosofía. Maratón va a quedar como la batalla simbólica de este primer momento de la *polis* democrática. Lo que va a ser considerado en décadas y en los siglos siguientes como la *macropoliteia*, la constitución de los padres. Cuando hablamos de *polis* tradicional, habría que pensar en este momento, o sea, en una polis democrática dirigida por líderes aristocráticos, donde el hoplita, el ciudadano soldado, es el que en tanto tal tiene a su cargo la infantería terrestre. Sófocles, por ejemplo, el gran trágico, en su propio epitafio, no nos recuerda su gran, su brillante carrera trágica; lo único que pone ahí es que fue soldado en Maratón. Al poco tiempo, con Jerjes, hay una segunda invasión, una segunda Guerra Médica. Esta vez, el nuevo rey, Jerjes, reúne una cantidad inmensa de fuerzas – que, según los autores antiguos, era de un millón de hombres –, que parecía una fuerza imposible de parar. Nuevamente, el conflicto se plantea en Atenas. Prácticamente la ciudad no va a poder defenderse, está condenada de antemano. Pero Atenas tiene la suerte de contar con un líder genial, tanto en lo político como

en lo militar: Temístodes. Circula entonces un oráculo – para esa fecha los oráculos eran algo así como las operaciones de prensa contemporánea – que decía que Atenas tenía que salvarse tras de los muros de madera. Temístocles los convence entonces de que los muros de madera eran los barcos – Atenas no era todavía una potencia naval –. Había, por tanto, que construir los barcos. De hecho, se embarca toda la población; Temístocles la saca de la ciudad, que queda expuesta a la invasión. Esa primera Acrópolis que había hecho el tirano Pisístrato desaparece incendiada. Observen lo que significa la noción de *polis*. Atenas no se llama *Atenas*, se llama *los atenienses*. El nombre oficial de una ciudad es: los atenienses, los espartanos, los corintios, etc. En ese momento el proyecto era llevar Atenas a Italia; con lo cual la ciudad no perdía su identidad, seguía siendo Atenas, pero trasladada a otro lugar. La cuestión es que se reúnen para una gran batalla naval, que se va a dar en Salamina, con la contribución de Esparta y de otras ciudades. Temístocles, con un golpe de genio militar y diplomático, porque había que convencer a los espartanos, que eran muy duros, en la discusión de cómo había que dar la batalla, ama el plan de batalla como una trampa, en la cual queda encerrada la flota de Jerjes, que es completamente derrotada. De este modo se decide la segunda guerra médica. Después hay una batalla terrestre en Platea, pero la fundamental es la de Salamina. Salamina va a quedar, así como Maratón es la batalla paradigmática, idealizada, del primer momento de la *polis* democrática – visto como un momento de equilibrio, como la constitución de los padres –, como el símbolo de la democracia plebeya, porque, justamente, el elemento decisivo es el mar. Los remeros, que son absolutamente necesarios para el manejo naval y que conforman el estrato más bajo del pueblo, van a ser un estrato social decisivo.

II

Todo esto produce una serie de cambios fundamentales en la estructura misma de las ciudades, en la conformación política y geopolítica y en la conformación conceptual del mundo griego. La ideología de Heródoto, el historiador de las Guerras Médicas, es la de la *eleutheria*, la de la libertad, la de la autonomía de las ciudades. El resultado de las Guerras Médicas invierte esto, porque lo que se va a dar sobre el siglo V es una concentración del poder en forma de grandes bloques, de ciudades que se expanden en áreas de influencia, fundamentalmente Esparta y Atenas. Esparta, que ya de por sí era una potencia militar y que, de algún modo, se transforma en potencia regional en el Peloponeso, crea la Liga del Peloponeso, con lo cual prácticamente todas las ciudades del sur de la península helénica conforman un bloque a cuyo frente está Esparta. Atenas se transforma en una gran potencia naval, militar y comercial. No se podía llevar higos de una isla a la otra sin contratar un barco ateniense. Cumple una función bastante parecida a la de la Inglaterra del siglo XIX. Tiene el dominio de los mares, el dominio del Egeo, sobre todo. Frente a la Liga del Peloponeso, Atenas crea la Liga de Delos, la pequeña isla donde nació Apolo, por lo tanto, un territorio sagrado, donde no se podía nacer ni morir – no hay delios –. Ahí se establece como sede de una Liga, de una confederación de ciudades – que son más de cien, una composición bastante amplia – con el argumento de prevenir futuros ataques persas, lo cual era bastante probable. En realidad, los griegos tuvieron suerte de que durante todo ese siglo los persas estuvieran ocupados con rebeliones en Babilonia, en Egipto y en otras partes. De hecho, no va a haber más invasiones como las de las Guerras Médicas. Las ciudades debían contribuir, entonces, con barcos, con hombres y con armas para la organización de una defensa común. Rápidamente esto se transforma y la pertenencia a la Liga se vuelve compulsiva: ninguna ciudad aliada de Atenas puede irse. En el caso de algún tipo de rebelión, Atenas manda a los *marines*, que desembarcan, ponen las cosas en orden y, en general, suelen poner una colonia ateniense, un establecimiento. Las contribuciones de hombres, armas, etc., se transforman en contribuciones en dinero, en un tributo. El tesoro es trasladado de Delos a Atenas y Atenas se arroga, como la principal ciudad, con el argumento de haber salvado a Grecia, el derecho de manejar ese tesoro, ese dinero común, como quiere. Esta época es la del florecimiento de Atenas, el llamado siglo de Pericles, donde se reconstruye la Acrópolis con el Partenón, etc. Atenas llega al máximo florecimiento cultural y artístico y, obviamente, a este dominio imperial económico y político. La versión tradicional explica la creatividad intelectual de este período por la esclavitud: tenemos una masa grande de esclavos y entonces el hombre libre se dedica a la política, a la filosofía, etc. Esto es discutible. Para empezar, las cifras que se manejaban: doscientos mil eslavos frente a veinte mil ciudadanos, son de un censo muy posterior, que se hace ya en época helenística, con cifras que, miradas con los procedimientos técnicos del siglo XX, lo que parecían números, no pueden ser leídos así; o sea que nos quedamos sin cifras de ninguna clase y hay que reconstruir esto por testimonios indirectos, por ejemplo, literarios. Las sociedades antiguas, aunque tengan, como en el caso de Atenas, una actividad comercial e incluso financiera muy importante, siguen siendo esencialmente campesinas. El campesino difícilmente puede darse el lujo de mantener un esclavo. Los esclavos tienen significación económica en un solo caso: las minas del Laurion, que están en el territorio del Ática, minas de plata muy ricas que le permiten a Atenas hacer las “lechuzas”, las

monedas de plata que, por su alta calidad – y por el mismo poder de Atenas –, eran la moneda que circulaba en todo el mundo griego. Las condiciones de los esclavos en las minas eran durísimas y tenían una significación económica inmediata. Pero el resto –alguna mano de obra de talleres o bien la servidumbre de la gente rica, con una cantidad de gente que estaba al servicio de una casa – no tenía significación económica. Finley, un historiador inglés muy importante que ha trabajado mucho, entre otras cosas, este tema de la esdavidud, hace una distinción entre sociedades con esclavos y sociedades esdavistas. El término mismo *esclavo* es completamente ambiguo: puede designar desde el estrato más bajo y maltratado de la población, como los esdavos de las minas, hasta la clase dirigente – los eunucos, en el palacio real chino; los mamelucos, que eran el cuerpo militar de *elite* en el imperio turco, en las cortes de Bizancio, en muchos lugares –. O sea, la palabra esclavo es muy ambigua. Además, hay dos categorías: una como la de los ilotas espartanos, que eran una especie de siervos de la gleba, poblaciones sometidas que estaban sujetas a la tierra y tenían que pagar tributos a sus amos; y otra, el esclavo mercancía: el botín de guerra o el raptado por los piratas que se pone a la venta en el mercado. Son dos tipos bastante distintos. La distinción entre sociedades esclavistas y sociedades con esdavos es que podemos hablar de esclavismo cuando la mano de obra esclava es la esencial en la estructura económica. Según Finley, esto sucede en determinados períodos del imperio romano y en el siglo XIX en las plantaciones del sur de los Estados Unidos, Cuba y Brasil. Son sociedades en las que, sin la esclavitud, la economía se les viene abajo. Entonces, el respaldo económico del auge ateniense no ha sido, al parecer, por la esclavitud, sino, justamente, por el tributo de estos aliados a la fuerza. Este imperialismo es el que proporciona la base para el desarrollo de Atenas en el centro del poder y en el centro cultural. Hacia fines del siglo V, en el último cuarto, la acumulación de poder de las dos potencias, en una situación semejante a la de la Guerra Fría en la segunda mitad del siglo XX, hace, de algún modo, inevitable la guerra. Es la tesis del gran historiador Tucídides, el historiador de esta guerra: la acumulación de poder es inevitable y el choque también lo es. Hay una serie de guerras entre Esparta y Atenas, que es el genio de Tucídides el que las unifica, porque hay períodos de paz armada bastante grandes, que termina a fin de siglo con la derrota de Atenas, cuya democracia ha ido derivando a formas más plebeyas. Inmediatamente después de la derrota de Atenas se instaura la Tiranía de los Treinta. Los viejos oligarcas exduidos del poder vuelven con Critias, el tío de Platón, a la cabeza, e instauran una tiranía muy sanguinaria. Cometten en poco tiempo crímenes y robos, se quedan con las fortunas, matan gente...de modo tal que, a los pocos meses, hay una reacción democrática y, desde el Pireo, Trasíbulo, que es el jefe, los mata, restableciendo, sin que Esparta se meta, la democracia, que ya va a ser una democracia sin su base imperial, una democracia moderada, conservadora, que será la que condene a Sócrates y que va a durar un tiempo bastante largo. La historia siguiente, para redondear, en el siglo IV, es que por un par de décadas hay un predominio de Esparta y, después, de Tebas. Atenas trata de reconstruir el imperio, pero nunca lo logrará en la dimensión anterior, y cada vez más va creciendo, en la segunda mitad del siglo IV, desde el norte, el poder macedónico. Macedonia es una organización monárquica, no son *poleis*, a quienes los griegos ven como semi-bárbaros, aunque su familia real era considerada griega, con Filipo, primero, y luego con su hijo y sucesor Alejandro, que, como sabemos, emprende esa gran cabalgata que lo lleva hasta la India, hasta lugares insospechados. Ahí hay muy rápidamente un cambio de mundo radical. El universo de las ciudades se ha suicidado

con la guerra del Peloponeso, aunque se mantiene en pie unas décadas, unos cincuenta años más. Las *poleis* pierden toda importancia o, directamente, son sometidas. Muere Alejandro, se suceden cuarenta años de guerras muy violentas entre los diádocos, los generales, que conforman un nuevo tipo de unidad, reinos de tipo oriental. Ya estamos en otro mundo, el mundo helenístico, un mundo ampliado, donde hay una fusión de Oriente y Occidente. Hablamos de la aceleración histórica de nuestro tiempo; en ese momento quizás haya sido mayor. Los distintos sistemas helenísticos filosóficos que aparecen: el escepticismo, Epicuro, los estoicos, están respondiendo a esa situación, una situación de desorientación, de un mundo sumamente violento que se volvió totalmente inhóspito, donde uno podía acostarse rico y noble y amanecer esclavo. Fíjense, con esto cierro este *excursus*, cómo cambia la noción de felicidad. La *eudaimonía* [εὐδαιμονία], que es algo así como tener un buen *daimōn* [δαίμων], una buena divinidad adentro, en las éticas anteriores, hasta Aristóteles inclusive, es un concepto positivo, como nos suena a nosotros: la felicidad es una cierta plenitud. Las filosofías helenísticas tienen una finalidad ética. Son sistemas que también incluyen una ontología, una física, una lógica, pero su objetivo es conseguir la felicidad. Pero ahí la noción de felicidad, de *eudaimonía*, ya no tiene un contenido positivo; quiere decir: cómo aguantárselas en un mundo cruel. Por lo tanto, el escepticismo empieza negando la realidad; Epicuro, retirándose de la realidad; los estoicos, poniéndose por encima. Luego, como el estoicismo va a durar mucho, habrá una serie de negociaciones en la teoría y para volver a meterse fuertemente en la trama del poder. Pero son todas filosofías de retiro de la realidad. Aquí los valores de la Grecia tradicional están invertidos; la actividad política, justamente, queda desvalorizada y es una de las primeras cosas de las que hay que huir.

Volvamos al siglo V. Mencioné a Tucídides, el historiador de la guerra del Peloponeso. Tucídides es una figura clave. Estamos en una época, sobre todo en Atenas, que al ser el centro imperial es un centro cultural de primera línea, donde todo aparece concentrado, mezclado y fecundándose mutuamente. Salvo la Tragedia, que es un producto típicamente ateniense, todas las demás actividades intelectuales vienen de afuera. El centro imperial de la época atrae a sofistas, médicos, historiadores, oradores, poetas – todas estas clasificaciones son posteriores; hay discursos que circulan, que se van mezclando y fecundando y donde quizás un contemporáneo no pondría las cosas en los mismos cajones en que las ponemos nosotros –. De hecho, el primer filósofo ateniense va a ser Sócrates, aunque los principales filósofos, Anaxágoras, todos los grandes sofistas y demás, actúan en Atenas. Recuerden siempre la oralidad de esta cultura: los libros no se leen, se escuchan; hay audiciones públicas; un médico, como un sofista, cuando llega a la ciudad, va a los centros de difusión cultural, que son los gimnasios. El gimnasio es la institución que define la cultura griega, que ha sido el ideal aristocrático de la polis arcaica, esa herencia gimnástica de los atletas, de las olimpiadas, etc. En la manifestación de la primera *polis* el hombre privilegiado, así como en Homero es el guerrero, es el joven atleta. Los gimnasios se transforman en centros, algo así como clubes, que tienden a ser aristocráticos. En Atenas hay tres grandes gimnasios; en dos de ellos van a aparecer las grandes instituciones de educación e investigación: la Academia y el Liceo. El otro, el del Perro Blanco, donde va a estar Antístenes, será el precursor del cinismo, un gimnasio menos distinguido. Un médico, un sofista, va al gimnasio y anuncia su demostración, su discurso demostrativo, y habla, da una muestra de su saber, que es el modo de presentarse y

atraer clientes entre sus seguidores y escuchas. Los historiadores también. Heródoto lee sus historias en una serie de sesiones pública. Una figura clave, decíamos, es Tucídides, ateniense, un hombre importante en la *polis*, que, por un fracaso militar, es desterrado. Quien hubiese sido un hombre de acción, por una cuestión de política interna se ve privado de actuar y se retira. Dice: estamos frente a la guerra más importante que haya habido, y escribe la historia. Tucídides no es solamente un historiador, a quien muchos contemporáneos ven como el primer historiador científico, en el sentido de que, cuando narra hechos, se preocupa por buscar, cribar y controlar los datos, no tanto siguiéndose por los relatos – en buena medida la historia es un género literario –, que busca la exactitud, la veracidad de los datos que pone, sino que, además, es un gran pensador, el padre del realismo político, el primer gran pensador del poder, uno de los más descarnados. Hay que esperar muchos siglos, hasta su traductor Hobbes, en la Modernidad, para encontrar una mirada tan clara y dura sobre los fenómenos del poder como la de Tucídides. La palabra *mythos* en tanto narración empieza a desvalorizarse en Tucídides. Escribe un primer libro, que los modernos llaman *Arqueología*, donde cuenta todas las guerras que ha habido quitándoles el ropaje narrativo en que vienen envueltas, buscando en cada caso la distribución, los equilibrios y desequilibrios del poder económico y político que han llevado a ellas. La tesis fundamental de Tucídides es que la acumulación de poder es connatural al hombre, inevitable y connatural, y que la acumulación de poder lleva inevitablemente a la guerra. Es muy notable que en Tucídides – así como cuando narra hechos busca la mayor exactitud y comprobación posibles –, cuando tiene que poner su pensamiento, aparezcan los discursos. O sea, los personajes dicen discursos. Adara que como es imposible reproducir lo que exactamente dijeron en cada caso, les va a hacer decir lo que es más probable, más verosímil que hayan dicho. En esos discursos está el pensamiento de Tucídides, toda su reflexión sobre el poder. La lectura de Tucídides es necesaria para quien intente comprender la historia contemporánea, la historia del siglo XX, XXI. Tucídides ha sido, especialmente en los Estados Unidos, una referencia obligada de la política de la Guerra Fría en los medios académicos y de decisión política ligados a las relaciones exteriores. Hay una serie de trabajos sobre Tucídides, tesis doctorales – empezando por la de Henry Kissinger, cuya tesis doctoral es sobre Tucídides –, en donde ha sido, insisto, una referencia obligada, teórica y práctica. Tucídides se ha usado, justamente, para algo que en las publicaciones sobre política internacional de los Estados Unidos se da como una tesis obvia: la necesidad de un imperialismo externo como posibilidad de una democracia interna; no se puede sostener una democracia interna si no se tiene un poder imperial en el exterior que la permita.

En uno de los episodios, al comienzo de Libro I de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, antes de la guerra, se da una convención entre embajadores de distintas ciudades; entre ellos, espartanos y atenienses. Los atenienses justifican su imperio por todo lo que han hecho en la guerra contra los persas: han defendido la libertad de Grecia. Ambos manejan la misma propaganda. Los atenienses dicen: hemos salvado la libertad de Grecia; y los espartanos: esto los esclaviza, nosotros venimos a traerles la libertad. No sé a qué les suena. Leo algunos pasajes:

“En todo caso, vosotros mismos, lacedemonios, ejerced vuestra hegemonía sobre las ciudades del Peloponeso dirigiendo su política de acuerdo con vuestros intereses, y si entonces, prosiguiendo

hasta el fin, hubiera suscitado odios en el ejercicio de vuestra hegemonía, como en nuestro caso, estamos convencidos de que vosotros no hubierais sido para los aliados menos molestos que nosotros, y de que se hubieran visto obligados o a ejercer el mando con firmeza o a ponerse en peligro ustedes mismos. Así que, nosotros no hemos hecho nada extraordinario ni ajeno a la naturaleza humana si hemos aceptado un imperio que se nos entregaba y no hemos renunciado a él, sometiéndonos a los tres motivos más poderosos: el honor, el temor y el interés”

Esto mismo va a reaparecer en la Modernidad en Hobbes.

“Por otra parte tampoco hemos sido los primeros en tomar una iniciativa semejante, sino que siempre ha prevalecido la ley de que el más débil sea oprimido por el más fuerte. Creemos, además, que somos dignos de este imperio, y a ustedes así les parecíamos hasta ahora, hasta que ahora, calculando sus intereses, se ponen a invocar razones de justicia, razones que nunca ha puesto por delante nadie que pudiera conseguir algo por la fuerza para dejar de acrecentar sus posesiones. Y son dignos de elogio quienes, aún obedeciendo a la humana naturaleza de dominar sobre otros, son más justos de lo que corresponde al poder que está en sus manos. En todo caso, creemos que si otros ocuparan nuestro sitio, harían ver perfectamente lo moderado que somos. Sin embargo, por esta misma moderación, nos ha tocado, contra toda razón, más críticas que elogios”

En el Libro II aparece el célebre discurso fúnebre de Pericles. Los muertos en guerra son muertos de la ciudad y la ciudad los honra. Entonces alguien muy importante, en este caso Pericles, pronuncia el elogio de los muertos, que en este caso es un elogio de la ciudad que ha sido, justamente, un discurso que ha funcionado, desde el siglo XIX por lo menos, como la bandera ideológica de las democracias imperiales. Atenas como la maestra de Grecia; los que son capaces de vivir en libertad sin afeminamiento, ser cultos sin afeminamiento y ser valientes sin ser salvajes. Todo un elogio de la ciudad equilibradamente democrática, sin sombras. Unas páginas más adelante, frente a la posibilidad de reanudar la guerra, Tucídides atribuye al mismo Pericles, que no quiere reanudar la guerra, otro discurso pronunciado en la asamblea, en el que dice:

“Y es natural que ustedes defiendan el honor de la ciudad, honor que deviene de un imperio del que todos se enorgullecen, y que no rehúyan las fatigas o que, en caso contrario, tampoco busquen los honores. No piensen que luchamos por una sola cosa, esclavitud o libertad, sino que también está en juego la pérdida de un imperio y el riesgo de sufrir los odios que hemos suscitado en el ejercicio del poder. Y a este imperio ya no es posible renunciar, si es que alguien, debido a su miedo en la presente situación o a su deseo de tranquilidad, pretende hacer el papel de hombre bueno a este respecto. Este imperio que poseemos ya es como una tiranía. Conseguirla parece ser una injusticia, pero abandonarla constituye un peligro”

Hay todavía un par de episodios célebres. Uno de ellos es la sublevación de Mitilene. Mitilene es una ciudad aliada de Atenas, de estas ciudades aliadas a la fuerza que, en el transcurso de la guerra, se da vuelta y se pasa a Esparta. Están explicándoles a los espartanos por qué esta aparente traición. La argumentación es que el derecho funciona cuando hay igualdad de fuerzas; cuando no la hay, funciona la fuerza. Fíjense cómo acá también está funcionando la palabra, la persuasión.

“Se nos dejó autónomos no por otros motivos sino porque ellos, con miras al imperio, creían que el objetivo era alcanzable con el artificio de las palabras y con los recursos de la inteligencia más que con los de la fuerza. Y así demostraban que incluso nosotros, que éramos más débiles, éramos sus iguales en el voto y podíamos servir de propaganda con respecto a los otros”

Mitilene se subleva y se pasa a Esparta; Atenas manda la flota a reprimir. Se discute en la asamblea qué castigo aplicar a los de Mitilene. Se está dudando entre matarlos a todos o no. Creón, que es – ya ha muerto Pericles en la peste que ocurre en el primer año de la guerra – un dirigente ya de origen plebeyo, que es el que de algún modo domina la asamblea, está convenciéndolos de que efectivicen la muerte de los de Mitilene. En un discurso, que es una obra maestra de la retórica, empieza reprochando a su auditorio llevarse más por las palabras que por los hechos, ser como niños que se encandilan con los oradores que les hablan en forma convincente. Da una vuelta de tuerca retórica realmente impresionante.

“Muchas veces ya, en el pasado, he podido comprobar personalmente que una democracia es un régimen incapaz de ejercer el imperio sobre otros pueblos...”

Somos buenos, no servimos para dominar.

“...pero nunca como ahora ante vuestro cambio de ideas respecto a los de Mitilene. Debido a la ausencia de miedos e intrigas entre ustedes, en sus relaciones cotidianas, proceden de la misma manera respecto a nuestros aliados, y cuando se equivocan, persuadidos por sus razonamientos ceden a la compasión, no piensan que estas debilidades constituyen un peligro para ustedes y no atrae la gratitud de los aliados. Y ello porque no consideran ustedes que nuestro imperio es una tiranía y que se ejerce sobre pueblos que intrigan y que se someten de mala gana. Estos pueblos no nos obedecen por los favores que pueden hacerles con perjuicio propio, sino por la superioridad que alcanzáis gracias a vuestra fuerza más que a su benevolencia.”

Si nuestras decisiones no permanecieran firmes, esto sería lo más grave, porque todos se sublevarían. Viene luego una parte realmente notable, que tiene que ver, además, con el tema de la retórica: cómo ustedes se dejan llevar por las bellas palabras, etc., y vuelve a aparecer el razonamiento que ya hemos visto puesto en boca de Pericles de que es necesario seguir hacia adelante porque ya no hay vuelta atrás y no se puede renunciar al imperio. Acá se subraya, sobre todo, la cuestión del tributo: no solamente perderemos las ciudades aliadas y nos veremos desprestigiados, sino que nos quedaremos sin los tributos, y, sin estos tributos, Atenas no funciona. Cómo tomar las determinaciones no depende de la justicia o de la injusticia, sino de la conveniencia. Se dice: si ellos, los de Mitilene, han actuado correctamente al rebelarse, nosotros no deberíamos ejercer el imperio,

“...y si aún sin tener derecho, pretendemos ejercerlo a pesar de todo, es menester castigarlos en nuestro propio interés, incluso contra la equidad, o, en caso contrario, hay que renunciar al imperio y hacer el papel de hombres honestos, lejos de todo peligro”

Se decide la muerte de todos los de Mitilene, se envían los barcos para efectuarla y al día siguiente vuelve a reunirse la asamblea. Otro orador, Teodoto, exige la decisión contraria, esto es, que no se los mate, con la misma argumentación. O sea, no está en juego si actuaron bien o mal, si son buenos o malos, si somos justos o injustos, simplemente estamos considerando qué conviene al imperio.

“Yo no he salido a hablar para oponerme a nadie en defensa de los de Mitilene; tampoco para acusarlos. Porque nuestro debate, si somos sensatos, no versa sobre su culpabilidad, sino sobre la prudencia de nuestra resolución. Si demuestro que ellos son plenamente culpables, no por ello los animaré a ustedes a matarlos, si no resulta ventajoso. Y si es que merecen una cierta disculpa, tanto peor si esta disculpa no pareciera un bien para la ciudad. Nosotros no estamos querellándonos contra ellos como para que nos sean precisas razones de justicia, sino que deliberamos sobre ellos para que nos reporten utilidad”

El texto más célebre de todos es el llamado *diálogo con los melios*. La palabra diálogo es muy dulce, la verdad que no es así. Melos es una pequeña isla de origen dórico, por lo tanto, con un nexo con Esparta, que también era una ciudad dórica, que se mantiene neutral en la guerra. Obviamente, la reina de los mares no puede permitir que una isleta de morondanga se mantenga neutral. Dice: es preferible que sean nuestros enemigos a que estén desafiándonos con esta neutralidad. Por lo tanto, aunque no ha pasado nada, va la flota a exigirle a los melios que se sometan a Atenas. Melos está gobernada por una aristocracia. Entonces, van estos señores a dialogar. Los atenienses presentan la necesidad de someterse en términos puramente utilitarios: tenemos la fuerza; ustedes tienen una opción, someterse y conservar la vida o no hacerlo y perder la vida. Frente a los argumentos acerca de la justicia la respuesta es la misma; o sea, no se trata de una cuestión de justicia, sino de una cuestión de poder. Los melios invocan a los dioses, a lo cual los atenienses responden que los mismos dioses nos demuestran esto, porque ellos mismos ejercen esta acumulación y ejercicio del poder; digamos: sabemos, sin duda alguna de los hombres y, suponemos, de los dioses, que esta es la naturaleza humana, que cada uno acumula todo el poder que puede y lo ejerce; y si ustedes estuvieran en nuestro lugar, harían lo mismo. Por lo tanto, no nos vengan con la cuestión de los dioses, porque son los dioses los que nos dan el ejemplo. Cuando los otros dicen que los espartanos los van a ayudar, etc., les van a responder: los espartanos son los más justos del mundo cuando se trata de ellos, y a los que menos les importa la justicia cuando se trata de los demás, así que no esperen ayuda de Esparta; además – esto es muy interesante –, aún en el hipotético caso de que perdiéramos nuestro poder, de que perdiéramos nuestro imperio, no le tendríamos miedo a Esparta, sino a ustedes. Con Esparta tratamos de igual a igual. De hecho, así pasó: cuando Atenas es derrotada, Esparta no la destruye. Atenas, tras una tiranía sangrienta, pasa a un gobierno moderado – que es también la resolución de la Guerra Fría en el siglo XX: cuando se produce el colapso de la Unión Soviética no va Estados Unidos a conquistar Rusia y destruirla; simplemente le recomienda el mercado –. La cuestión que los melios no aceptan y son masacrados. Esto parece haber funcionado como un cambio en la opinión pública general con respecto a Atenas, aunque no era algo tan excepcional. En la época arcaica no había tantas guerras; pero en el período clásico las guerras son constantes y tan sanguinarias que

a veces uno, leyendo los capítulos donde se narra la guerra, no los discursos, siente cierto asco. Estos griegos, tan idealizados, eran realmente de una crueldad terrible.

Quiero ahora marcar dos cosas. Una, el papel de la palabra persuasiva. Hacia el interior de la ciudad, de la *polis* democrática, especialmente de Atenas, la palabra persuasiva se ha convertido en el instrumento de poder por excelencia. Decíamos: el que domina la asamblea, y la domina mediante la palabra – todos estos grandes discursos que Tucídides pone en la boca de los líderes – , es el que ejerce el poder, el que orienta la ciudad en un determinado sentido. Por lo demás, la organización misma de Atenas, el sistema judicial ático es tal, que es casi imposible que aún el ciudadano más “quedado en su casa” no tenga alguna vez en su vida que verse enfrentado a un tipo de proceso bastante grave. En el campo de la política la palabra persuasiva es el instrumento de poder dentro de la ciudad. Hacia el exterior, obviamente, el viejo argumento de la fuerza sigue siendo el mejor, pero es una fuerza que va precedida por la palabra convincente – en el mundo contemporáneo, el gran aparato de propaganda de las potencias supone que la fuerza desnuda no es un poder suficiente si no viene envuelta de un modo u otro en la persuasión, en la conformación de una conciencia que la acepte como buena. Quiero decir, estamos en un momento en que el poder pasa por la palabra persuasiva –. Habíamos dicho que, entre las notas de la palabra arcaica, lo que sigue a la verdad es la persuasión. Lo mismo aparece aún en el poema de Parménides. Ahora estamos en el momento en que persuasión y verdad se bifurcan, se separan. Hay un movimiento, cuyos fundamentos teóricos también están enraizados en el poema, donde, justamente, se desarrolla toda esta cuestión del poner nombres, del lenguaje, que habíamos visto en la vía de la opinión de Parménides: qué sucede si la vía de la verdad se cierra, si queda cerrada tras una puerta, ocluida y solamente nos queda la vía de la opinión. Porque, además, el mundo político es el mundo de la opinión. En la *polis* democrática no hay un santo inspirado que instaure la verdad. Está la opinión pública, pero, aparte, las argumentaciones donde cada uno expone puntos de vista distintos y en donde hay una cuestión fundamental, una palabra griega también intraducible: el *kairós* [καίρός], que es la oportunidad justa, el momento justo para algo; y estas circunstancias pueden variar. Cuando las circunstancias cambian, también el aspecto que presenta la realidad, y esto puede pedir una decisión distinta. Es decir que el ámbito del ejercicio del poder es, fundamentalmente, el ámbito de las opiniones, no de las verdades, y de opiniones esencialmente inestables. Múltiples, por un lado, porque son contrapuestas; e inestables, porque aquello mismo que se quiere agarrar es el devenir por antonomasia. Todo esto requiere un instrumento que ya las formas tradicionales de la educación y las formas tradicionales de la sabiduría no ofrecen. En buena medida, esta va a ser la obra de los que llamamos sofistas. Ellos van a apostar a una técnica al servicio del poder. No hay que pensar en los sofistas como revolucionarios, como gente que está en desacuerdo con el mundo establecido, sino que son exactamente el tipo de constructores de técnicas que requiere este mundo.

II

[No quedó registrado en la grabación del seminario el pasaje en el cual se introduce a los sofistas y se inicia un análisis de la tesis del *hombre medida* de Protágoras. Se transcribe a continuación una cita del *Teeteto* de Platón acerca de este punto. El curso continúa con el tratamiento de este fragmento del diálogo.]

“La verdad es que hay una gran probabilidad de que hayas hecho sobre la ciencia un aserto valioso, aquel que dijera también Protágoras, si bien esas mismas ideas las expresó de modo algo distinto. En efecto él afirma en algún escrito suyo que: el hombre es medida de todas las cosas, de las que son puesto que son, de las que no son puesto que no son. Seguramente lo has leído. – Lo he leído muchas veces. – ¿Quiere decir, en consecuencia, aproximadamente, que tal como se me muestra a mí cada cosa, así es para mí, y tal como se te muestra a ti, así es para ti, dado que tu y yo somos hombres? ¿No ocurre, a veces, que a los soplos de un mismo viento uno de nosotros siente frío y otro no, y uno moderadamente y otro en grado extremo? – Así es. – ¿Tendremos en tal caso que decir que el viento en ese momento es en sí frío o que no lo es, o deberemos dejarnos convencer por Protágoras de que para el que siente frío, es frío, y para el que no lo siente, no lo es? – Es verosímil. – ¿Le parece, por tanto, a cada uno diferente? – Sí. – ¿Y ese parece, es lo que cada uno siente? – Así es. – En tal caso, la representación y la sensación es la misma cosa, tanto en lo que hace al calor, como en todos los estados semejantes. Por tanto, tal como cada uno percibe las cosas, así también deben probablemente ser para cada cual”

III

De acuerdo a esto, estamos en la verdad, vivimos en la verdad, estamos condenados a la verdad, el error no es posible. Puesto que si lo que se me aparece, es lo verdadero, no hay escapatoria a la verdad, a la aparición del mundo y de las cosas. El error no es posible. Ahora, esto, y acá empezamos a ver la cuestión del hombre individual, tiene sentido dentro del contexto del *Teeteto*, que es un diálogo de tipo epistemológico o gnoseológico: cómo llegamos a la *epistēmē* [ἐπιστήμη]. Hacia fines del siglo XIX, los neokantianos interpretan la frase del hombre medida como el hombre como especie. O sea, cómo se le aparece a la especie hombre. Sin embargo, acá el texto es muy claro, el hombre soy yo. En ese sentido, el hombre como especie parece no tener sustento textual, pero el hombre como individuo, como vamos a ver enseguida, no va a ser la última palabra de Protágoras.

El *Protágoras* es una obra que está entre el fin del período de juventud y el comienzo de la madurez de Platón – donde ya va a aparecer la teoría de las ideas –. En la introducción del diálogo, Hipócrates, que es un jovencito, entra en la casa de Sócrates y lo despierta antes del alba – la vida de los griegos estaba regida por la luz del sol – anunciándole que vino Protágoras. Salen a buscarlo a la casa de Calias, un personaje histórico de la generación anterior a Platón. Calias es un hombre muy rico cuya adicción son los sofistas, a quienes paga grandes cantidades de dinero. En su casa ha organizado un gran simposio de sofistas, con Protágoras como estrella, con Hipias y otros, cada uno con su círculo de discípulos. Se entabla una conversación muy amable, muy respetuosa, entre Sócrates y Protágoras. En un momento dado Sócrates le pregunta a Protágoras qué enseña, por lo

cual cobra tanto. O sea, si a este chico lo llevamos al maestro de flauta, va a ser mejor tocando la flauta; si lo traemos al sofista, ¿en qué va a ser mejor? Después de unas cuantas idas y vueltas, Protágoras, que defiende fuertemente el nombre de *sofista* –podemos dudar si ya en este momento el término tiene una carga peyorativa o es Platón el que se la está poniendo; el personaje Protágoras parece asumir una cierta carga peyorativa del título, pero lo reivindica orgullosamente; dice que otros, como el titán Prometeo y distintos sabios históricos que cita, han sido sofistas pero se han ocultado bajo el nombre de legisladores, poetas, etc., pero yo no, dice, yo digo que soy sofista –, mira a Hippias, que, decíamos, era un enciclopedista, y dice: no cosas inútiles que a los jóvenes no les interesan para nada, sino aquello que vienen a buscar. Aquello que vienen a buscar es, justamente, la enseñanza de la *aretē* [ἀρετή], que termina siendo definida como *tékhnē politikē* [τέχνη πολιτική]. Una mala traducción sería: la técnica de la política. Pero acá se dice de la *euboulía* [εὐβουλία], la capacidad de tener buenas decisiones en el ámbito de la *polis* y en el ámbito del *oikos* [οἶκος]. El *oikos* es la casa. Pero ojo, acá no estamos en la contraposición moderna público-privado. El *oikos* no es la casa como nuestro hogar, donde están mamá, papá y los nenes; es el ámbito de dominio de un señor, conformado por lo que nosotros llamaríamos familia más los esclavos, el ganado y las propiedades. En la *Política* Aristóteles va a mostrar cómo las comunidades van desarrollándose hasta lograr su plenitud, que es la *polis*. La primera comunidad es el *oikos*, después la aldea y después la *polis*. En la teorización del Libro I de la *Política*, el *oikos* es la primera comunidad, fundada por tres relaciones: hombre-mujer, padre-hijo, amo-esclavo; satisface las necesidades. Luego en la aldea, como comunidad intermedia, se satisfacen las necesidades ampliadas. Por último, la *polis*, donde ya desde los textos socráticos de Platón, en Platón mismo y en Aristóteles, aparece la noción de *vivir bien*; o sea, *vivir, dsēn* [ζῆν], es sobrevivir, satisfacer las necesidades; pero *eu- dsēn* [εὖ ζῆν], *vivir bien*, es el concepto filosófico político para nombrar la plenitud del hombre, que se da únicamente en la *polis*. Entonces, el *oikos* y la aldea, en último término, están para *vivir*, y la *polis* para *vivir bien*, es decir, para desarrollar plenamente al ser humano. Al *oikos* no hay que pensarlo como lo privado a diferencia de lo público, sino como distintos ámbitos de ejercicio del poder; esto es lo que Protágoras enseña. Es decir que aquella doctrina del hombre medida como el hombre individual, en el contexto del *Protágoras*, queda chica; no es coherente una cosa con la otra. En efecto, en el mismo texto del *Teeteto*, un poco más adelante, sigue la discusión. Sócrates le atribuye a Protágoras una doctrina esotérica acerca de la sensación – pero eso ya todos estamos de acuerdo que es Platón, no Protágoras –, se van discutiendo más estas cuestiones del conocimiento y, en un momento dado, al personaje Sócrates le conviene dialécticamente, en la discusión, asumir la posición de Protágoras. Es el pasaje que van a encontrar en 178b y siguientes, un pasaje bastante largo que es conocido como la *apología de Protágoras*, donde se le dice a Sócrates – Protágoras, digamos – que si el hombre es medida de todas las cosas y estamos en la verdad, ¿sobre qué base va a cobrar tan caro como cobra para enseñar algo?; si todos estamos en la verdad y todos somos sabios, ¿por qué le tenemos que pagar para enseñarnos? La contestación de Protágoras, defendido por Sócrates, es que: es cierto, estamos condenados a ser medida, condenados a estar en la verdad, no hay escapatoria de la verdad. Ahora bien, sin embargo, existen sabios que merecen ser recompensados por su enseñanza; porque, por ejemplo, en el caso del *sōma*, puede haber un enfermo que sienta amarga a la miel, entonces no vamos a ir a discutirle al enfermo que la miel es

dulce, porque la miel se le manifiesta como amarga; o sea, si yo siento amargo, siento amargo, eso nadie puede demostrar que sea falso porque es inmediato. Sin embargo, hay un sabio, que es el médico, que no lo va a convencer de una supuesta verdad distinta de la forma en que se le manifiesta la miel, que por distintos procedimientos va a cambiar la disposición de su organismo y lo va a curar. Entonces, el enfermo volverá a sentir la miel dulce y suponemos también otro tipo de mejoras más importantes.

- Ahí se confunden la percepción subjetiva con las propiedades objetivas de la miel. Una cosa es si la siente amarga o la siente dulce, según la disposición del cuerpo; otra cosa es la composición objetiva de la miel.

Estás hablando desde la Física y la Química modernas. Este es un punto central. Hacemos un paréntesis. En general se habla del relativismo de Protágoras, y no hay tal relativismo. Tomemos esto en forma más simple, sin meternos con la Química y la Física, de las cuales no sé nada. De la Antigüedad a la Edad Media, básicamente, estamos en la física aristotélica, que habla del espacio cualitativo, de la materia cualificada, donde hay *lugares naturales* y las cualidades, lo cálido y lo frío, etc., están en los cuerpos. En el pasaje a la Modernidad, en la concepción moderna del mundo, que va a ser, además, lo que dé el horizonte ontológico del pensamiento moderno, la nueva física de Galileo, lo que aparece aquí, y que en algún sentido estaba en los atomistas, pero que acá aparece totalmente desarrollado y en otro contexto, es que la estructura de la naturaleza, esto es, de la materia, es puramente cuantitativa y mensurable. Dios escribe el libro de la naturaleza en caracteres matemáticos.

- Y Bacon también, ¿no?

Sí, pero en Bacon en una física todavía renacentista; hay todavía una materia animada. Acá estamos frente a la materia inerte. La definición de *physis* de Aristóteles es: lo que se mueve por sí mismo. En cambio acá, la definición de la materia, de la naturaleza, en Galileo, es: lo que no se mueve por sí mismo, lo que solamente se mueve en movimiento mecánico y otro cuerpo tiene que impulsar para que se mueva. A su vez esto tiene una estructura matemática, que puede reducirse a números, a figuras, a partir de las cuales se formulan las leyes del movimiento, que son las que formula Galileo: la ley del péndulo, la ley de la caída de los cuerpos, etc. Acá juega un papel fundamental la noción metafísica de dios, que en último término está tomada del monoteísmo judeocristiano; pero acá en una transposición metafísica según la cual va a hacer falta, como la materia es inerte, un creador para dos cosas: que la cree y le imponga esta estructura matemática, y que pegue la patada inicial. Una vez que se puso en marcha el movimiento, dios es el relojero perfecto: el mundo anda solo. Este es un argumento de la época para criticar, por ejemplo, los milagros. El dios religioso que interviene en nuestras vidas es otra cosa. Si dios es dios, no necesita de los milagros, ya hizo las cosas perfectas para que anden solas. Estamos creando el mundo calculable de la Modernidad. Pascal, que también es un gran matemático, una mentalidad que funciona en este contexto, tiene en un momento de su vida una conversión religiosa que escribe en un papelito que lleva cosido en la ropa el resto de su vida y que le encuentran cuando muere, llamado el memorial. En esa noche de su conversión, escribe: *Dios de Abraham, de Isaac y de*

Jacob; no Dios de los filósofos y de los científicos. Son dos cosas distintas; una cosa es el dios bíblico de la religión y otra cosa es el dios de los filósofos y de los científicos. En el siglo XX, Emmanuel Mounier, pensador católico francés, retraduce esta frase de Pascal como: *Dios de los filósofos y de los banqueros.* Banqueros, porque se trata de un mundo calculable. Para poder calcular, para toda la estructura de racionalización del mundo que va a requerir luego el desarrollo del capitalismo, necesitamos un mundo que funcione de acuerdo a leyes. Entonces, volviendo a Galileo, esa materia calculable, que tiene únicamente determinaciones cuantitativas: extensión, peso, movimiento, etc., puesta en contacto con nuestro organismo, produce las sensaciones, lo que después la filosofía inglesa va a llamar *cualidades primarias* y *cualidades secundarias*. Dice Galileo: cuando a la pluma la pasamos por la planta del pie, hay cosquillas, pero no podemos decir que la pluma tiene cosquillas; esto se produce solamente cuando se da esta interacción del cuerpo sensible con lo único verdadero, que es lo matematizable, lo cuantitativo. Todo esto a qué viene, a que un poco tu planteo [se refiere a la objeción referida a la confusión entre percepción subjetiva y propiedades objetivas] surge desde acá; después esta física, que está en su primer momento, la podemos complejizar en la química y en todas las demás ciencias hasta el día de hoy. Pero tenemos ese desdoblamiento de lo subjetivo y lo objetivo. Esto no está en Grecia y no está en Protágoras. Podemos discutir si el viento del que habla el *Teeteto* es un viento en sí, porque la concepción de lo que nosotros llamaríamos materia era cualitativa. En la medicina hipocrática, los humores eran cálidos, fríos, secos, húmedos; en Anaxágoras, lo blanco, lo negro, eran sustancias del mismo tipo que el oro y el hierro; entonces, la concepción de la materia es cualitativa, y si algo se me manifiesta es porque está en la cosa; no es subjetivo. La otra posibilidad es que no haya tal viento en sí, sino que el viento sea solamente su manifestación, lo cual suena un tanto más contemporáneo. Pero estábamos ya no en este pasaje, que, decíamos, no se compatibiliza demasiado con la definición que da Protágoras en el *Protágoras*: que él enseña la *tékhne politikē*. ¿Cómo unimos las dos cosas? En la *apología de Protágoras*, más adelante en el *Teeteto*, aparece esta cuestión de que aunque todos estamos en la verdad, sí hay sabios. El médico es el sabio con respecto al *sōma*, pero no convence al enfermo de una verdad teórica, como que la miel es dulce, sino que cambia su organismo para que esté mejor, para que se cure. Por lo tanto, el sabio, no es que sepa la verdad, que sabemos todos, sino el que conoce lo útil o lo conveniente, lo mejor en cada ocasión. Acá está jugando también la noción de *kairós*: no en toda ocasión lo conveniente es lo mismo. Ahora bien, así como hay un sabio con respecto al *sōma*, con respecto a la *psykhē* y la *polis* el sabio es el sofista, el que conoce lo conveniente. Acá la doctrina del *hombre medida* entra en la dimensión política en que lo ubicaba el *Protágoras*. Las leyes que se da una ciudad no puede decirse que sean injustas, porque a esa ciudad le ha parecido que eso es lo justo; por lo tanto, son lo justo. Puede que no sea lo más conveniente, y en este caso el sofista aparece no se entiende muy bien si como el político mismo, como el consejero o como el que enseña al dirigente. Es el sofista el que conoce lo conveniente y, por enseñar tal cosa, cómo encontrar lo conveniente, es que merece los grandes honorarios que se le había reprochado. Junto con esto, hay una frase en la *Retórica* de Aristóteles atribuida directamente a Protágoras, un poco dura de traducir del griego, que sería: *hacer del logos más débil el más fuerte, convertir al logos más débil en el más fuerte*. Esta frase rápidamente adquiere un sentido totalmente peyorativo, en el sentido de que el más débil es el *logos* mentiroso. Por ejemplo, en la *Apología* de Sócrates, cuando Sócrates dice: no

solamente los oradores actuales, sino toda esta mala fama que viene de antes, que es anónima – el cómico Aristófanes en *Las nubes* presenta a Sócrates como un sofista tramposo que enseña malas artes. Aparece incluso hasta una riña, como de gallos, de *logoi*, entre el *logos* justo y el injusto –. Cuando Sócrates tiene que traducir esa parte de las antiguas acusaciones, de la mala fama anterior, a una fórmula jurídica, como si fuera una acusación presentada, la traduce como: me acusan de corromper a los jóvenes y hacer del *logos* más débil el más fuerte. Ahí la frase es textual y tiene un sentido totalmente peyorativo. Pero si juntamos todas las piezas del rompecabezas que podemos armar con Protágoras, no tiene por qué ser así. Si lo verdadero es lo que se me aparece, los discursos distintos y aún opuestos sobre lo mismo son legítimos. O sea, por lo pronto, sacamos de acá toda la problemática de la mentira o del engaño. Pero si a esto le incorporamos la cuestión del sabio como el que conoce lo útil o lo conveniente, entonces el que conoce lo útil o lo conveniente para la *polis* puede verlo en el *kairós*, en la circunstancia, y puede ver lo que otros no ven. En ese sentido, es un *logos* débil, pero que, persuasivamente, puede exponer a la ciudad y, mediante un método argumentativo, racional, democrático, en el sentido de que estamos haciendo funcionar la persuasión pública, hacer ver la conveniencia de este otro tipo de decisión, de este otro *logos* a la ciudad, de modo tal que eso que era más débil se convierta en más fuerte y sea adoptado como ley, porque es lo que en el *kairós* le conviene.

- Básicamente estaría fundado en la convención.

En la convención, sí, pero una convención basada en un conocimiento de lo útil. Porque plantear si lo útil es o no es lo verdadero, supone lo que luego tiene que hacer Platón: replantear nociones duras, nociones absolutas, por decirlo así, de lo verdadero y lo bueno; nociones metafísicas que sirvan como verdad y bondad absolutas. Pero acá estamos todos en la verdad, por lo tanto, no hay una verdad que prevalezca; estamos en el ámbito de las *doxai*, porque la verdad misma es lo que nos parece, lo que se nos aparece; las opiniones son todas verdaderas, pero las opiniones son una cuestión de convencimiento discursivo.

- Pero entonces la verdad se transforma en mera aprobación

En el Renacimiento, ¿había brujas o no? Sí había brujas, porque todo el mundo, incluso las brujas, estaban convencidas de que eran brujas. Si todos estamos de acuerdo en que la Tierra es plana, la Tierra es plana. Acá está jugando fuertemente la noción moderna de verdad científica, que supone una objetividad, una experimentación, una intersubjetividad, una serie de condiciones que también son históricas. El racionalismo moderno de Galileo, de Descartes, no funciona sin la noción metafísica de dios; preciso un absoluto por detrás, porque si nuestro conocimiento va a ser absoluto, tiene que tener una garantía epistemológica absoluta. Cuando dios “se cae”, estamos en el problema de Kant: la ciencia existe, pero ¿cómo se justifica? Traigamos esto a la vida contemporánea. En este sentido, el liberalismo político del siglo XIX, no el económico contemporáneo, no estaba desacertado ¿Qué aportan los sofistas? Por ejemplo, la defensa y el juicio, que hoy nos parece un derecho humano fundamental, recién aparece y se justifica con un pensamiento de este tipo, porque con los maestros de verdad, con el *basileus* que dice la *dikē*, no se investigan los hechos ni se escuchan argumentos. Esto supone la posibilidad de distintas

opiniones, la posibilidad argumentativa, la posibilidad de la discusión política, que, si extremamos, en cambio, la cuestión de la verdad absoluta, nos lleva a la imposición autoritaria de la verdad. Porque ¿cómo me garantizas que tu verdad es absoluta? Con una fundamentación religiosa o de mera fuerza. La cuestión es si ponemos un fundamento metafísico o un fundamento discursivo. Con Protágoras y, en general, con la sofística, estamos en un fundamento de tipo discursivo, en donde los argumentos se reconocen a sí mismos como finitos, contingentes y provisorios. Al menos en el mundo humano, justamente porque está regido por el *kairós*, esto es así.

En el *Teeteto*, después de la doctrina del *hombre medida de todas las cosas*, Sócrates/Platón hace otro juego dialéctico y la convierte en la teoría del flujo, que Platón atribuye a Heráclito – y que acá atribuye a Homero, Heráclito y a todo el mundo menos a Parménides –; o sea, que todas las cosas fluyen, están en un puro fluir. Incluso hay una doctrina secreta de Protágoras, que en realidad es lo que Platón mismo ha aprendido de Cratilo y acepta como descripción del mundo sensible si no estuviera estructurado por la participación en las ideas, según la cual el conocimiento no sería sino el encuentro de dos movimientos: de lo que conocemos y del que conoce. Pero tanto lo que conocemos como el que conoce somos movimiento, más rápido o más lento, en perpetua modificación; por lo tanto, el conocimiento sensible aparece como un puro flujo. Esto, aunque se lo atribuye como doctrina secreta a Protágoras, es exactamente lo que el joven Platón habría aprendido y aceptado de Cratilo, que hablaba del puro flujo. Platón, más grande, mediante la teoría de las ideas y la participación de lo sensible en las ideas, puede estructurar el mundo sensible con algún grado de estabilidad, pero si no estuvieran las ideas sería un puro flujo. Esto no es Protágoras, sino ya, totalmente, Platón. Pero Protágoras yo creo que es heraclíteo en un sentido mucho más profundo. ¿Recuerdan el pasaje muy rápido que hicimos por algunos fragmentos, donde, de algún modo, el *logos* y el lenguaje de Heráclito podían sostener los opuestos a la vez? *Dios día noche verano invierno guerra paz hambre saciedad*. Decíamos que a Heráclito, al menos nos parecía a nosotros, nadie lo había entendido en la Antigüedad. Sin embargo, hay un párrafo de Platón en el *Sofista* donde pega en el blanco. Algo de esto citamos con respecto a cómo se forma la escuela de Elea, esa especie de esquema que está haciendo Platón de quiénes han hablado del ser, del ente, si es uno o múltiple. Con respecto a los que dicen que el ser es uno, están Jenófanes, Parménides, Meliso, etc., y entre los que dicen que es múltiple habría dos posiciones, que llama ahí: las musas de Jonia y las musas de Sicilia. Las musas de Sicilia son Empédocles; las musas de Jonia son Heráclito. Las musas de Sicilia son más blandas, más suaves, más delicadas y, si bien postulan el ser, el ente, como múltiple, es en momentos sucesivos. O sea, hay una especie de fluir de la unidad y la multiplicidad. En cambio, las musas de Jonia son más duras y dicen que lo que confiere siempre difiere, eco total de uno de los fragmentos de Heráclito. Acá Platón ve – lo que ha dicho que él mismo rechazaría – que el *logos*, el lenguaje de Heráclito, y por lo tanto su comprensión, puede sostener juntos los opuestos. Creo que Protágoras también está pensando como Heráclito en una realidad constituida por opuestos, que puede ser dicha por un lenguaje que no es capaz ahora de sostener los opuestos a la vez, sino de manifestar solamente uno de ellos – que en esta doctrina del hombre medida en la *polis* o incluso en el individuo sería lo que se manifiesta como más conveniente –; sin olvidar, sin ignorar, que el otro también está y que sigue siendo verdadero, que puede reaparecer en cualquier momento – por eso el mundo del

kairós, de la oportunidad –, incluso trágicamente, porque acá estamos hablando no sólo de juegos epistemológicos sino de juegos de poder. En este sentido, hay un Protágoras profundamente heraclíteo, con esta realidad constituida por la tensión de los opuestos; solamente que, a diferencia de Heráclito, que puede sostener ambos, aquí se muestra como conveniente uno por vez. Creo que acá hay una ontología de este tipo. Este es un tipo de lectura que salva a Protágoras del relativismo, porque no es que si me parece a mí que el viento es frío debe ser así. Sí, de acuerdo, el viento es frío porque se me aparece frío, pero el sabio no ignora que el viento también es cálido, que la realidad del viento está constituida por opuestos, de los cuales se manifiesta uno. Creo que dentro del contexto epocal esta es la interpretación más probable. No hay error ni hay falsedad, porque lo que se me manifiesta es un aspecto de la realidad, no puede no manifestáreme un aspecto de ella. No es que cualquier cosa sea lícita. Esa es la traducción que hacen Platón y después Aristóteles en el libro *Gama de la Metafísica* – que sigue al *Teeteto* –, que inmediatamente pasan de la doctrina del *hombre medida* al flujo; entonces, cualquier cosa es cualquier cosa. Platón y Aristóteles lo traducen así, porque están parados sobre un suelo metafísico, donde la verdad es una. Pero lo que dice Protágoras no es que cualquier cosa es cualquier cosa, sino que las cosas se me muestran, se me revelan de una determinada manera de la cual me convengo, porque son patentes y no puedo eludir esas manifestaciones, no puedo ir por detrás de la manifestación misma. Con Protágoras estamos a mediados del siglo V, en el momento de auge del poder ateniense, en los años de Pericles, cuando el imperialismo ateniense funciona perfectamente bien. Hay un cierto optimismo en Protágoras que puede verse también en el *Protágoras*, donde lo que discuten Sócrates y Protágoras, una vez que éste dice que enseña la *aretē*, es si la *aretē* es enseñable. Va a haber un juego de cambio de posiciones: primero Protágoras dice que es enseñable y Sócrates que no, y luego se va a revertir. Sócrates procede como siempre, como un sofista, en el sentido peyorativo. Protágoras le dice: ¿cómo quieres que te demuestre que la *aretē* es enseñable, con un *mito* o un *logos*? Esta no es la contraposición *mythos-logos* de la cual hablábamos el otro día, es, simplemente: con una narración o con una demostración. Entonces le dice: con los dos. Aparece ahí el célebre *mito de Protágoras*, que la crítica está de acuerdo en que sustancialmente es de Protágoras, no de Platón: una versión ilustrada, optimista, del mito de Prometeo. En Hesíodo, las dos versiones del mito de Prometeo, en la *Teogonía* y en *Los trabajos y los días*, estaba destinada a mostrar por qué había caído la condición humana, por qué había que trabajar, donde la mujer aparecía como el castigo. La estructura del mito de Prometeo en Hesíodo es la separación de hombres y dioses. Hay un momento mítico en que habrían estado unidos y, cuando se separan, se establecen los vínculos – el sacrificio –. Prometeo, que es un titán, un dios antiguo que representa a la humanidad, le tiende una trampa a Zeus: se sacrifica un buey – como es el sacrificio clásico en Grecia – y hace dos paquetes, uno con la grasa y los huesos, que es más grande, y otro con la carne, que es más chico; y le dice a Zeus que elija. Seguramente, en el mito originario Zeus resulta engañado y elige el más grande. Acá Zeus es más malo: sabe el engaño pero lo hace igual para poder castigar. A raíz de este engaño, Zeus castiga al hombre quitándole el fuego, que es lo que después Prometeo tiene que robar. De hecho, los sacrificios en Grecia eran así, sobre esta pauta: a los dioses se le que maba la grasa y la olían – lo necesitaban; los dioses también se alimentan de los mortales –. En Hesíodo, el castigo del hombre, a quien no le vuelven a quitar el fuego, es enviarle a la mujer, el peor de los

males. Entonces se explica el trabajo, porque la mujer quiere comer y el hombre tiene que trabajar. El *mito de Protágoras* toma el mito de Prometeo y lo cambia por completo. Los dioses han decidido que los seres vivos aparezcan sobre la Tierra y le encargan a Prometeo que distribuya los dones que cada especie va a tener. Entonces Epimeteo, que en Hesíodo es el que recibe a Pandora, a la mujer – y que es un poco el hermano tonto del cuento. Epimeteo es el que mira para atrás. Prometeo es el que mira hacia adelante – pide hacer él el reparto y que después Prometeo lo inspeccione. Lo que hace Epimeteo es, digamos, un buen nicho ecológico: crea especies de predadores y predados; a algunos les da cueros, pelos para el frío, a otros les da garras, uñas; los predadores tienen menos descendencia, los predados tienen una descendencia muy numerosa y velocidad para escapar. En fin, una serie de cuestiones por el estilo que hacen que haya un equilibrio por el cual todas las especies pueden vivir. Pero se gasta todo en los animales y cuando el hombre – que el destino ha decidido que tiene que aparecer – aparece, no tiene nada. Entonces Prometeo roba el fuego. El fuego supone una antropogénesis técnica, simboliza el conjunto de las técnicas. Con estos dones de Prometeo el hombre logra mucho: una posición erguida, mirar hacia el cielo, reconocer que hay dioses y rendirles culto, el lenguaje; o sea que hay una hominización técnica, una antropogénesis técnica. Pero la especie humana está a punto de perecer porque los animales lo devoran, porque no son capaces de asociarse. No pueden defenderse porque no son capaces de asociarse. Acá Zeus manda a Hermes con un par de dones que Prometeo no había podido robar porque estaban junto al trono de Zeus, que está protegido por la fuerza y la violencia – dos figuras hesiódicas que custodian el trono de Zeus –, que son *díkē*, que en un sentido amplio podemos traducir como justicia, y *aidōs* [αἰδώς]. *Aidōs* es una palabra intraducible, bastante compleja, cuyo sentido, fundamental en el mundo griego, donde, justamente, soy le que le parezco a los demás, lo que se dice de mí, es algo así como la vergüenza ante la opinión pública. Por ejemplo, no voy a hacer tal o cual cosa porque voy a ser condenado por la voz pública. Con *díkē* y *aidōs*, ahora sí, los hombres están capacitados para fundar *poleis*, para hacer ciudades y, por lo tanto, defenderse de las fieras y de otros hombres. Cuando Hermes le pregunta a Zeus cómo distribuye los dones, Zeus le contesta que se los dé a todos; por ello, ya saliendo del mito y entrando en el *logos*, se dice que la *aretē*, la virtud, es enseñable, justamente porque ya la sabemos. Es como una ciudad de flautistas, donde todo el mundo, mal que bien, toca la flauta; quienes lo cultivan serán excelentes flautistas, pero aún cualquiera de ellos conoce el arte de la flauta. Aquí juega la cuestión de *aidōs* y la de ser y parecer: si alguno es injusto, debe al menos simular ser justo, mostrarse justo, conformarse con la opinión de la ciudad. Y a quien ni siquiera esto, la ciudad lo condena a muerte o al exilio, como alguien que no tiene la marca de la humanidad, como alguien que se ha convertido en una especie de animal. Esta segunda antropogénesis política que viene de Zeus es decisiva, es la que hace efectivamente al hombre como hombre. Esta sería una especie de justificación de la democracia de Pericles. Incluso el argumento de Sócrates del experto: por qué los atenienses cuando tienen que hacer murallas o barcos llaman a un técnico, a un especialista, pero cuando tienen que hacer leyes, que es mucho más difícil, todo el mundo se considera autorizado. Protágoras respondería: justamente, porque lo está, porque Hermes ha repartido a todos esa noción de *díkē* y *aidōs*.

Quizás en algún pasaje de la *apología de Protágoras* podía suponerse el individuo como especie; pero acá creo que está bastante claro que es el individuo político; quiero decir, el hombre *polis*, el hombre en una *polis* concreta. Ángel Cappelletti, un crítico de Rosario que murió hace pocos años, propone no tanto el hombre como especie, sino el hombre como ser social; pero eso también me parece demasiado genérico. No es solamente el hombre como ser social en general, sino, atendiendo a qué le parece justo a cada *polis*, el hombre como ser social y político de *esta* ciudad, de *este* país concreto: al ateniense, al espartano, al uruguayo, al argentino o al brasileño. Es decir, al hombre, no al individuo, pero sí a la comunidad concreta. Creo que ese es el sujeto último del *hombre medida*. Entonces, pese a que podemos encontrar un trasfondo trágico en Protágoras, lo que podemos reconstruir, al menos en esta lectura que estamos haciendo – y hay otras, obviamente, siempre hay otras –, es una visión bastante optimista de la cuestión. O sea, se puede dar una fundamentación discursiva a la justicia. La vida política es posible.

Viernes 24 de septiembre

I

Retomemos el hilo que seguimos. Partimos de la cuestión de qué le pasa al *logos* desde sus manifestaciones arcaicas hasta Parménides. Hicimos un recorrido por la historia y, casi diría, la prehistoria de Grecia para ubicarnos en los marcos históricos y culturales en que esto se da. Después, al hilo de Detienne, nos metimos con la noción arcaica de verdad, esto es, esa enunciación de la palabra privilegiada de los maestros de verdad, que eran, fundamentalmente, el poeta, el juez y el adivino. En qué medida se da una suerte de respaldo de algún tipo de potencia divina. Insisto siempre, subrayo, nunca pensar esto en términos judeo-cristianos, siempre en términos de una inmanencia de lo sagrado en el mundo y de algo que de ningún modo rompe la naturalidad y la cotidianidad del acontecer. En qué medida, entonces, con esa suerte de respaldo que se atribuye a las musas, a Apolo, a Zeus o a quien fuere, la percepción normal de los seres humanos de la realidad se ve ampliada; es decir, poetas y adivinos son quienes conocen lo que fue, lo que es y lo que será. Esto no es solamente una ampliación temporal, sino también una profundización en lo esencial; esto que se conoce no es cualquier cosa trivial, sino, fundamentalmente, dos cosas: los grandes procesos cosmogónicos y teogónicos, el origen del mundo, de los dioses, las gestas de los dioses, y las hazañas de los héroes. De paso vimos una primera aproximación a la cuestión del *sí mismo*. No hay otro *sí mismo* en el hombre arcaico que lo que la fama dice de él. El poeta instauro la realidad, la descubre. Hesíodo puede decir lo que fue en el comienzo, cómo se originaron los dioses y el mundo, y eso es lo real, lo esencial, esta relación de la verdad. Pero además, el poeta que canta las hazañas, como Homero, instauro al héroe en la realidad. El héroe que muere en la oscuridad, que no es cantado y por lo tanto no es recordado, muere realmente, desaparece. Es la permanencia en la memoria, pero cada memoria es esa especie de receptáculo donde están las verdades esenciales, lo que justifica a la vez la acción heroica, la preserva y, casi diríamos, la constituye. El poeta, de algún modo, tiene en sus manos la luz o la oscuridad, el olvido o la memoria. La contraposición fundamental, decíamos, no era verdadero-falso, sino *alētheia*, como descubrimiento y memoria, y olvido. Memoria y olvido sería el eje fundamental. Esta palabra de los maestros de verdad, si bien yo sostenía que ya en Homero –lo que decíamos como el mundo sobresaturado y cerrado sobre sí del hombre mítico – estaba roto, ya estaba, por lo menos, fisurado, que había una noción de la muerte como lo incomprendible, que había una presencia de la arbitrariedad del poder que indicaban estos huecos y que sugería que quizás era el fondo último en el cual luego podía enraizarse el tipo de preguntas que van a constituir lo que luego se llama el *logos*; pero, de cualquier manera, esta palabra de los maestros de verdad tiene una proximidad grande, si no es una forma de, la palabra que dice el *mito*; es decir, es, en cierto modo, una palabra que revela, es una palabra eficaz. Si bien no es ritual, como eran, por ejemplo, las cosmogonías babilónicas, donde el *Enûma Elish*, el poema del origen del mundo, es directamente un gran ritual que lleva a cabo el rey. Hesíodo no es esto. Esta instauración de las cosas y de los hombres en la realidad es una suerte de gracia. Por supuesto, la palabra del adivino y la palabra del juez, que pone lo que es y lo que debe ser, tiene una eficacia inmediata, evidente. Ahora, otro tipo de palabra, decíamos, también siguiendo un poco a

Detienne, viene de las instituciones prehistóricas del grupo de guerreros, que conforman siempre un grupo social distinto, incluso signado por su vocación a la muerte, con funciones separadas del resto de la comunidad y que suponen una cierta igualdad y una serie de instituciones: en primer lugar, el *agorá*, la reunión de los jefes para informar a la tropa o para deliberar, que ya son formas dialógicas igualitarias, en donde la persuasión es importante, en donde no hay una palabra de autoridad, sino, repito, una palabra dialógica, una confrontación de pareceres, a veces violenta, y donde puede verse con bastante naturalidad el desarrollo del tipo de lenguaje y del tipo de instituciones que van a parar a la ciudad – que es el paso que dan Jean Pierre Vernant, Detienne y, en general, toda esta escuela francesa de los Annales –. Lo que objetaba ahí era que esta presentación muestra una suerte de grupo de iguales que primero es aristocrática y luego, por un proceso que está presentado por los franceses como que va de suyo, se convierte en democrática. En todo caso, puede decirse con Detienne que esto se da al producirse la revolución hoplítica, al aparecer la falange, al aparecer el ciudadano que puede armarse. Yo creo que acá lo que hay es un elemento conflictivo grande entre esta aristocracia de las distintas ciudades y el elemento campesino, producido por una crisis de crecimiento que se da hacia el siglo VIII, VII, cuando, a su vez, este mismo crecimiento, el aumento de la población, lleva al agotamiento del suelo y requiere una serie de formas creativas de resolución de una situación que de lo contrario no tendría salida y cuya forma creativa por excelencia es la *polis*. A la vez que otro tipo de soluciones, como la colonización, la reestructuración de la economía con la producción de vid y olivo, etc., incorpora, es decir, no suprime, una de las partes en conflicto, sino que institucionaliza el conflicto. La sombra del rey micénico, que los franceses hacen pesar mucho, era el lugar vacío del palacio que había colapsado cinco siglos antes. Ella no es ocupada por una persona, por un gobernante, sino por la ley, esa ley escrita, impersonal, que se pone en el medio, incluso físicamente, y es la primera aplicación de la escritura, ahora alfabética, que, a diferencia del Lineal B micénico, que era una escritura burocrática, tiene vocación de publicidad. Entonces, cuando existe esto, hay *polis*. Esto supone alguna forma de incorporación, no de supresión, de una de las partes en conflicto, de su incorporación al juego. Con distintas alternativas en las distintas ciudades, cada una con una historia diferente, este juego conflictivo sigue hacia la esencia de la ciudad. En ningún momento puede pensarse la historia griega, la ciudad griega, cada una de las ciudades concretas, como un momento de paz y armonía. ¿Tienen o no una noción de lo griego como lo armónico, lo apolíneo? Todo eso en buena medida es un invento alemán. A fines del siglo XVII, la noción que tenían los europeos de la Antigüedad clásica estaba dada, sobre todo, por Roma y por Italia, por los restos arqueológicos de Italia. Grecia estaba bajo el poder de los turcos, por lo tanto, no se entraba. En el siglo XVIII, Winckelmann, el gran resucitador y el gran teórico de la estética del clasicismo griego, remueve esto y vuelve a poner en primer plano a la cultura helénica sobre la romana, pero se lleva sobre todo por lo que encuentra en Italia, que son obras helenísticas, no clásicas. Aparece en Winckelmann la noción del arte y de la cultura griega como lo armónico, lo equilibrado. Los alemanes, como no logran constituirse como nación, en buena medida proyectan en la antigua Grecia estos ideales y esta frustración, se sienten como hijos espirituales de la *polis*. En todos estos pensadores de principios del siglo XIX sucede esto, especialmente en Hegel. En la *Fenomenología del espíritu* el momento de la ciudad es el primer momento en que el espíritu y la naturaleza se equilibran y coinciden. La *polis* aparece como un momento de equilibrio armónico que está

destinado a seguir otro camino. Ahora, si vamos a la historia griega, esto no es así. La historia griega es permanentemente conflictiva; no tanto en la época arcaica, pero en la época clásica, la época de la Guerra del Peloponeso, la aceleración y la crueldad de las guerras es muy grande realmente. Siempre, en toda la historia griega, la tradición es el conflicto, incluso hasta épocas helenísticas. Esta instauración del conflicto en la palabra, que define la *polis*, pone la palabra en otro lugar. Empieza un camino que se va a concretar en las instituciones arcaicas de la *polis*, pero que hacia el siglo V, después de las Guerras Médicas, con el fenómeno de la aparición de campos de poder, de campos de influencias de potencias que trascienden los límites de la ciudad y que luego llevan al enfrentamiento, sufre un proceso de desacralización que, en la experiencia del distinto ejercicio del poder que se hace durante el siglo V y en la experiencia del poder de la palabra, lleva entonces a la desacralización de la palabra. Entonces la palabra de los maestros de verdad termina y, de algún modo, la bisagra ahí es el poema de Parménides, que en un sentido todavía es un maestro de verdad que está revelando la verdad, mostrándola, pero que ahora argumenta, tiene que recorrer un camino discursivo, y además tiene que hacerse cargo, tiene que dar cuenta de las *doxai*, de las opiniones de los hombres. Esto especialmente en la última parte del poema, que es la que tenemos en forma más fragmentaria. Obviamente, siempre se ha atendido más a la vía de la verdad y a su interpretación, de lo cual también ensayamos una interpretación. Lo que sucede en las décadas posteriores a Parménides es como si la vía de la verdad se hubiera obturado y solamente quedaran las opiniones. Es ese juego de las opiniones el que va a dar lugar a los distintos discursos del siglo V. En Parménides había una doble línea. A partir de Meliso, que convierte el *es como hecho de ser* en *to on, lo que es*, la cosa o las cosas que son y aplica la lógica de: *ser es y no ser no es*, resultando esa suerte de ente único, homogéneo, infinito en tiempo y espacio, etc., esto da una línea cosmológica que, decíamos, podemos seguir por Empédocles, Anaxágoras y los atomistas. Subrayaba, además, que el mundo de los atomistas, al final del siglo V y al comienzo del siglo IV, es un mundo físico totalmente desacralizado. La otra línea es la que sigue la sofística. Ayer hicimos una interpretación y algunos comentarios sobre la figura de Protágoras a partir de la doctrina del *hombre medida de todas las cosas* que está en el *Teeteto*, de su reubicación en el ámbito político, tanto por el *Protágoras* platónico como por la *apología de Protágoras* más adelante en el *Teeteto*. El *hombre medida* supone que estamos en la verdad, pero la verdad es la manifestación inmediata del mundo a, en principio, cada uno, y luego, en su reencuadramiento político, lo que parece a cada ciudad; ante lo cual aparece la sabiduría no como el que sabe la verdad, que es el desocultamiento del mundo en el cual no tenemos más remedio que estar, sino el que sabe lo útil o lo conveniente en los distintos aspectos. El sofista sería el que sabe lo conveniente para la ciudad, de donde, comentábamos, por un lado, un heraclitismo profundo de Protágoras, que entiende la realidad – podemos entreverlo por detrás de lo que dice, de lo que nos llega – con una estructura polar, constituida de opuestos, tal como aparece en Heráclito. Pero, a diferencia del discurso de Heráclito, que sostiene ambos opuestos a la vez, que sostiene la contradicción, el de Protágoras solamente puede decir en cada *kairós*, en cada oportunidad, uno de los opuestos, sin olvidar que el otro también existe, que es verdadero y que puede emerger en cualquier momento. El *kairós*, la oportunidad, las circunstancias, pueden cambiar lo conveniente y lo que hoy es conveniente puede ser lo peor. Estamos ante la prudencia propia del arte político, que está constituido por opiniones, puesto que aquello mismo de lo que

se trata es fluctuante, es cambiante. Por otra parte, terminábamos ayer, otro testimonio platónico en el *Protágoras*, el famoso *mito de Protágoras*, esa reelaboración en cierto modo ilustrada del mito de Prometeo, mostraba, pese a ese fondo trágico que podemos entrever, un cierto optimismo, propio de las décadas en que la democracia imperial ateniense está funcionando, con Pericles, de quien Protágoras está muy cerca. Hay toda una fundamentación del proceder de la democracia ateniense en el *mito de Protágoras*, en tanto en cuanto todos conocemos *díkē* y *aidōs*. ¿Tienen noción de la *Orestíada* de Esquilo, del grupo de las tres tragedias? La trama mítica es: Agamenón, el comandante en jefe de Troya, vuelve a su reino, Micenas, en donde Clitemnestra, hermana de Helena, lo ha traicionado con Egisto, que es su primo y es también de la casa real. Cuando llega Agamenón, lo matan. Casandra, la profetisa a quien Apolo maldijo y castigó haciendo que no fuera creída, prevé la suerte de Agamenón. La trilogía trágica continúa luego con Orestes y Electra, los hijos de Agamenón y Clitemnestra. Orestes está exiliado y vuelve, a matar a su madre y a Egisto. Todas estas historias trágicas vienen de alguna falta, en general inducida por un dios, cometida generaciones antes; entonces, permanentemente, generación tras generación, la sangre llama a la sangre, la venganza llama a la venganza – las Erinias, las diosas subterráneas que claman por la venganza, en este caso, de la sangre de la madre –. Esto también venía de varias generaciones antes, unas historias terribles de gente que mata al chico y se lo da de comer al padre. Esta historia de los Atridas es una colección de acontecimientos trágicos bastante truculentos que seguiría siempre, generación tras generación, porque Orestes ha vengado a su padre, pero ha matado a su madre, las Erinias reclaman la venganza, lo persiguen, lo enloquecen, etc. En las *Euménides*, la última tragedia de la trilogía, esto se cierra con el establecimiento de la *polis*. Al final Orestes va como suplicante a Atenas, al templo de Atenea, y es Atenea misma, la diosa de la ciudad, la que instaura el tribunal más arcaico, aristocrático, de Atenas, el Areópago, en la colina de Ares, donde se reunían. Es el tribunal, presidido por Palas Atenea, la ciudad, el que absuelve a Orestes. Todo ese pre-derecho de la familia, de la sangre y de la venganza cede al derecho propiamente dicho, político. Las Erinias son rebautizadas Euménides, esto es, las buenas diosas, y se les asigna una caverna para que se metan ahí y se conviertan en diosas protectoras. Es algo semejante a lo que pasa en la *Teogonía* de Hesíodo: todas estas generaciones de dioses, Cronos, Urano, que no permite que la Tierra proceda al parto de los hijos. La sintaxis de esto es que el hijo va a superar y matar al padre, o superarlo y destronarlo. Cronos saca la hoz, lo castra – de donde nace Afrodita –, y es el segundo rey; luego se devora a sus hijos, se lo engaña con una piedra, Zeus es criado oculto y pelea contra ellos, etc. Esta sintaxis hubiera seguido con Zeus: Zeus está destinado también a tener un hijo de su primera esposa, Metis – Vernant y Detienne tienen un libro muy importante sobre Metis –. Metis es el tipo de inteligencia que a los griegos no les gusta mostrar tanto; más vale, muestran los filósofos, los estadistas, la inteligencia noble. Metis es la inteligencia astuta, la del cazador, la del comerciante. Entonces, Metis va a tener ese hijo que supere al padre, pero Zeus se come a Metis y él mismo se convierte en Metis – por eso es que tiene a Palas Atenea adulta y la saca de su cabeza –. Ahí se instaura un orden estable, el orden de Zeus: Zeus se casa con Themis, uno de los nombres de la justicia, y tiene a sus hijas: Dike, Eirene, que es la paz, y Eunomía, que es buen reparto. Son diosas políticas. Al detenerse el orden antiguo de las generaciones de dioses, esto permite la instauración, también, del orden entre los hombres.

Decíamos que había una suerte de optimismo en Protágoras. Se podía dar una fundamentación discursiva del mundo, especialmente del mundo humano, sostenido por ese juego de las opiniones y esa capacidad, ya no de conocer la verdad, en la cual estamos irremediablemente, sino de conocer lo conveniente o lo mejor en el *kairós*. Gorgias es de una generación posterior, y acá la cosa cambia bastante. Gorgias es siciliano, de Leontini. Sabemos que Sicilia es uno de los primeros lugares de la colonización arcaica, con una serie de ciudades muy importantes. Evidentemente es un personaje importante en su patria. Hacia el cuatrocientos veintidnco, más o menos hacia la época en que está por empezar la guerra, es enviado al frente de una embajada a Atenas para hacer tratativas en nombre de la ciudad. Ahí produce una verdadera revolución con el ejercicio y la demostración de su arte retórico y, a partir de ahí, aparece sobre la mesa su carrera, su actividad de maestro de retórica. Decíamos ayer que retórica hay aproximadamente desde que el hombre es hombre. O sea, siempre, el lenguaje persuasivo ha sido necesario y ha estado presente en las relaciones humanas. En el mundo griego, el joven héroe tiene que ser tan bueno en la palabra en la asamblea como con las armas en la guerra. La raíz de *retórica* también tiene que ver con una de las raíces del verbo *decir*. Estaríamos pensando en algo consciente; esto es, justamente, en una técnica, una *tékhnē* de la persuasión, y eso no es espontáneo y natural. La tradición que viene de la Antigüedad atribuye la invención de la retórica en Sicilia, en Siracusa, hacia mediados del siglo V, un poco antes. Hay una tiranía en Siracusa que cae y se instaura un régimen democrático – se da un cambio de constitución, de modo de gobierno –. Hay dos fuentes antiguas sobre esto: una, que viene de un escrito perdido de Aristóteles, citado luego, según la cual los tiranos habrían confiscado propiedades y se produjo una cantidad grande de pleitos, de juicios con los antiguos dueños de esas tierras confiscadas. Hay dos nombres cuasi legendarios, Tisias y Córax, como los primeros maestros en crear reglas, algún tipo de retórica consciente. La otra tradición, que viene de una serie de autores menores más tardíos, es que, también, con motivo de la caída de esa tiranía, se instaura una democracia y, entonces, se requiere de la retórica para el manejo democrático de la asamblea; o sea, un origen no jurídico, sino político en este caso. De cualquier manera, toda la historia tradicional de la retórica la liga a Sicilia y a este acontecimiento, a esta instauración de una democracia en Siracusa. Luego, con el viaje de Gorgias a Atenas, la retórica quedaría absolutamente enraizada en la democracia ateniense, casi como un signo, un rasgo constitutivo de ella. Por lo demás, en la organización jurídica ateniense, la capacidad de hablar en juicio, no solamente en asamblea – lo que serían las dos grandes ramas, los dos orígenes que las fuentes antiguas le atribuyen: lo jurídico y lo político –, era un conocimiento indispensable para cualquiera, porque era una organización absolutamente judicializada. Una institución maléfica, desde antiguo condenada, que existía, era la de los sicofantas. Sicofanta quiere decir algo así como el que descubre los higos, el que dice dónde están los higos; como si yo estuviera mandando higos sin pagar el flete y alguien dijera: mirá lo que lleva este; o sea, era la posibilidad de que cualquiera denunciara a cualquiera por cualquier cosa. La cantidad de litigios era muy grande y no siempre esto era tranquilo, a veces las penas eran muy graves, se podía perder toda la fortuna; en algunas ocasiones, según determinadas acusaciones, podía uno perder la vida. Eran tribunales enormes. El Areópago, que es el que instaura Palas Atenea en la *Orestíada*, en las *Euménides* y queda como el tribunal aristocrático que va perdiendo funciones, es un tribunal de relativamente poca gente. Los tribunales democráticos, los *heliastas*, son un cuerpo de mil y pico de personas que se divide en

dos; o sea que el jurado y juez es una multitud como mínimo de quinientas personas. Obviamente, la situación es bastante distinta a la de tener que ir ante un juez hoy y exponer los abogados los argumentos pro y contra: ahí había que conmover a las masas. Las partes tenían que hablar en persona, no había abogados, tenía que presentarme yo mismo a hablar en un tiempo medido por la clepsidra, el reloj de agua, y esa era la única posibilidad, ahí se jugaba todo a una sola carta. Naturalmente, no todo el mundo tenía capacidad para armarse sus discursos y conmover a estos enormes jurados de buenas a primeras. Existían los logógrafos, los que escriben *logoi*, los que escriben discursos, que eran los que, justamente, por un determinado precio, hacían el discursito, yo me lo aprendía de memoria y lo decía. Era una profesión bastante poco considerada, nada prestigiosa, una profesión sin prestigio social. En esta situación, un mínimo de conocimiento retórico era a veces cuestión de vida o muerte. Era muy difícil que aún el ciudadano más oscuro se salvara de tener al menos un juicio importante en su vida. En principio, la historia tradicional de la retórica acepta las fuentes antiguas, en el sentido de que Corax, aunque quizás en forma muy larvada, habría ya hecho algún cuerpo de preceptos, algunas pautas, alguna técnica, alguna *tékhnē* que luego se habría ido desarrollando y que, en todo caso, Gorgias lleva a su plenitud. En la *Historia de la Retórica* de Cole se sostiene que en todo el siglo V no hay todavía una verdadera técnica, en cuanto a reglas formuladas con una conciencia de ello, sino que la enseñanza – hay varios testimonios en este sentido – y los mismos manuales que circulaban eran colecciones de ejemplos. Es decir, un orador supone sus propios discursos como ejemplos, los enseña en sus cursos, hace que los alumnos los aprendan, los imiten, pero no hay verdaderas reglas. Naturalmente, había una gran cantidad de manuales, porque eran como los apuntes de clase; pero, a su vez, lo más importante el profesor se lo guardaba para sus cursos particulares. Incluso Tucídides es presentado por Cole como una *tékhnē* de este tipo: toda la cantidad de discursos que aparecen en las situaciones más variadas y, a veces, más dramáticas, estaba visto – Cole así lo presenta – como una suerte de manual de retórica. Gorgias va a ser, a principios del siglo IV, el primero que defina la diferencia entre prosa y verso. Va a decir que el verso es un *logos* con metro. En una cultura predominantemente oral no hay una plena conciencia de esa diferencia. Sobre todo, piensen que el verso clásico, tanto el griego como el latino, no tiene rima – la rima es germánica –, es una cuestión de métrica interna del idioma y, por lo tanto, al parecer, en la medida en que empezábamos a hablar en un tono más elevado, el lenguaje mismo, espontáneamente, se iba organizando en forma métrica, aproximándose al verso. De hecho, a lo largo de toda la Antigüedad, incluso en la retórica, en la oratoria latina, con Cicerón y demás, los párrafos tienen una métrica. Si estudian letras clásicas van a ver que estos discursos están estructurados con criterios de versificación. O sea, esto no es solamente formal – recuerden todo lo que dijimos sobre la palabra poética, sobre la palabra del maestro de verdad –: en la medida en que la palabra se aproxima al verso va ganando en intensidad, va ganando en elevación y va ganando en verdad. Decíamos que, de algún modo, hasta Parménides, la persuasión acompaña a la verdad. Ahora, Gorgias parece haber establecido la prosa artística, con un estilo llamado gorgianismo, que ya las generaciones siguientes encuentran muy recargado, muy ampuloso, pero que en su momento produce en Atenas un impacto muy grande. Todavía se sienten los ecos de este lenguaje sumamente elaborado, muy próximo al verso. Algunos gorgianismos aparecen en los discursos contemporáneos casi naturalmente. Frases como aquella de J. F. Kennedy: *no preguntes*

qué puede hacer tu patria por ti, sino tú por tu patria... este tipo de estructura de frases es uno de los esquemas que aparece en Gorgias. Son recursos retóricos que, simplificados, aparecen casi espontáneamente. La retórica, entonces, va a estar mientras dura el mundo de las ciudades y, sobre todo, mientras dura la democracia ateniense, profundamente ligada a la política. En el siglo IV, cuando este mundo colapse, esto va a pasar a dos figuras centrales: Platón e Isócrates. La Academia de Platón es una escuela de formación de dirigentes con base metafísico científica; Isócrates forma una escuela de formación de dirigentes con base retórico moral. Isócrates no habla nunca, es un orador que no habla, escribe; empieza como logógrafo, después trata de que esto se olvide y abre esa escuela en la cual gana una fortuna. Mediante la publicación de discursos escritos entra en la gran política, en la política panhelénica, en el sentido de la unión de las ciudades. Luego, cuando el poder macedónico se empieza a sentir, ve que esta unión puede venir para el lado de Macedonia. En fin, es una larga carrera, vive casi cien años. Platón e Isócrates van a ser las dos grandes direcciones de la cultura antigua. Para empezar, ahí se da la pelea por quién se queda con la palabra *filosofía*. Cada uno llama a su actividad *filosofía* y sofista al otro. Por grandes períodos la cultura antigua es predominantemente retórica, literaria, una *cultura humanista*, como lo es por ejemplo en el Renacimiento; mientras que en otros períodos, en la Edad Media, la retórica colapsa. La Patrística primero y la Escolástica luego ponen centralmente a la filosofía. El Renacimiento es una época retórica y socrática; la Modernidad, en cambio, sería nuevamente una época científico-filosófica, y ahí quedamos. Ahora, Gorgias nos va a ayudar a preguntarnos en qué mundo estamos.

En los textos de Gorgias se van a encontrar, aparte de unos cuantos fragmentos y testimonios, con dos grandes resúmenes acerca de lo que puede haber sido su escrito filosóficamente más importante, que es *Acerca del no ser*; uno es un escrito pseudo-aristotélico que se llama *Acerca de Meliso, Jenófanes y Gorgias*, y otro es un resumen de Sexto Empírico, que vive en el siglo II d. de C., un médico y filósofo escéptico. Sexto, que está haciendo una historia general del pensamiento, trayendo gente para el lado del escepticismo – Gorgias le va a venir muy bien –, en buena medida retraduce las palabras de Gorgias al vocabulario propio. Los dos resúmenes, si bien ninguno de ellos está completo, pueden complementarse y podemos sacar bastante aproximadamente cuál ha sido el pensamiento de Gorgias. El problema con el anónimo es que es un texto filológicamente muy corrompido; incluso Diels y Kranz no lo ponen, pero cada vez se lo valoriza más, porque, aparentemente, está mucho más cerca de Gorgias que de Sexto. No podemos meternos en el *Acerca del no ser*, pero fíjense, ¿a qué les suena el título? A Parménides, ¿no es cierto? Acá la cuestión es sutil, compleja, porque no es solamente la interpretación de Parménides que da Meliso. Gorgias menciona explícitamente a Zenón y Meliso, contra los cuales escribe. Aparentemente, los tiene a la vista, pero parece que su argumentación principal tiene que ver con Parménides. En buena medida el *Acerca del no ser* es un texto escrito a partir de otro texto, un texto escrito sobre el poema. No podemos entrar ahora en la lectura de esto, que es muy compleja y sería un trabajo de seminario. Lo que desarrolla este escrito son tres tesis: una, que nada es; dos, que si algo es, no puede ser pensado; tres, que si algo fuera y pudiera ser pensado, no podría ser comunicado. Esto, nuevamente, ¿a qué les suena? Ser, pensar y decir, Parménides los pone y remite uno al otro. A partir de acá van a encontrar seguramente en la literatura y en los

manuales la cuestión del nihilismo de Gorgias. No está negando que él exista, que nosotros existamos, que el mundo exista; no se trata de eso. En realidad, las tres tesis tienen que ser leídas desde la última hacia la primera: lo fundamental es el problema de la comunicación. Sin entrar en la lectura del texto, en la primera tesis hay una diferencia entre Sexto Empírico y el anónimo. Sexto Empírico pone el *es* – estamos en Parménides – y le busca, le enumera los posibles sujetos: lo ente, lo no ente; entonces, *es* lo que es, *es* lo que no es, o ambos juntos, etc. Encuentra después de esa especie de enumeración exhaustiva de sujetos posibles para el *es* que ninguno puede ser, porque lleva a contradicciones. O sea, si decimos que es lo que es, el ente, este va a tener que ser o engendrado o eterno, y las dos cosas pueden demostrarse – los argumentos recuerdan un poco las paradojas de Zenón, donde podían demostrarse a la vez las tesis opuestas: es engendrado o eterno, es finito o infinito, etc. –, y si el sujeto es lo que no es, no es, etc. Agotamos los posibles sujetos para el *es* y ninguno le conviene, de ninguno puede predicarse *es*. Me preguntan si comienza la lógica aquí; lo mismo nos podríamos preguntar con Parménides. Aquí hay una explotación de la ambigüedad semántica del verbo *ser*: *ser* existencial, *ser* como cópula, etc., que hoy diríamos que es ilegítima. Pero no solamente no existe el desarrollo que hubiera clarificado esto – en el siglo XX, XXI todavía se sigue discutiendo cuáles son las funciones del verbo *ser* desde un punto de vista lógico, sintáctico y semántico –, sino que además tenemos que tratar de ver a dónde se dirige Gorgias, a dónde va; o sea, por un lado, con argumentaciones que está tomando argumentos de Zenón y de Meliso, y que los refutan, se estaría demostrando, según Sexto Empírico, que al verbo *ser* no le conviene ningún sujeto, porque de todos los que le podemos poner se pueden demostrar cosas contradictorias, más allá de de qué forma lo demostremos, que no sería en este momento lo que nos preocupa. En cambio, en el anónimo pseudoaristotélico, el procedimiento es distinto, porque ahí se dice que estas son refutaciones de Zenón y Meliso, y un argumento propio de Gorgias, según el cual, en lo que podemos ver del texto, que parece que sigue muy de cerca al poema, diría Gorgias: la diosa de Parménides, en cuanto prohíbe al joven pensar y decir *no ser* como imposibles, en cuanto dice que este camino es imposible, se enreda en sus propias polleras y se cae, digamos, porque en cuanto hablamos del *no ser*, lo echamos a andar. El *no ser* no es; o sea, el *no ser*, *es* no ser. El sujeto y el predicado no son lo mismo. En el predicado ya el *no ser* se puso a andar, le estamos confiriendo existencia, le estamos confiriendo ser. Creo que Parménides sabe esto; por eso dice que es una vía imposible, porque no puede ni pensarse ni decirse. Largo tiempo después, en el *Sofista*, Platón, cuando tenga que volver a enfrentarse con el problema del *no ser*, dirá que del *no ser* absoluto no se puede hablar; porque, por ejemplo, al decir el *no ser*, le estoy adjudicando un número singular, pero el *no ser* no es ni singular ni plural, simplemente es totalmente inaccesible al lenguaje. Es acá donde hace pie Gorgias. Dice: en cuanto hablamos del *no ser*, lo echamos a andar, le conferimos existencia. Entonces, de algún modo, hay como una primacía del *no ser*; el *no ser* se “come” al *ser*. En este sentido, la primera tesis quedaría afirmada. La segunda tesis: que si algo fuera no podría ser pensado, trabaja sobre la equivalencia *ser* y *pensar*, que también establece Parménides. Acá estamos ya no en el Parménides que hemos leído nosotros, el *es* como *hecho de ser*, sino en el *ser* de las cosas. Este problema permanece largo rato a través de toda la sofística, en los socráticos menores, hasta Platón y Aristóteles. Es tan fuerte esa asimilación de *ser*, *pensar* y *decir* que hace Parménides, que cuesta mucho destrabar los nudos que se arman. Si *ser* y *pensar* son lo mismo, todo lo que pensamos existe. Por ejemplo, si

pienso un carro que corre sobre el mar, un hombre volando, la quimera o los centauros, etc., entonces esto tendría que existir. El hombre volando y el carro sobre el mar no son ejemplos casuales, son ejemplos, aparentemente, de escenografía trágica. Parece que había posibilidades escenográficas bastante complejas, por ejemplo, el famoso *deus ex machina*: cuando ya no se puede resolver un asunto, baja un dios o una diosa de una máquina y lo resuelve; eran entonces posibles estas máquinas para hacer bajar al dios y otras cosas por el estilo. Tengan en cuenta que son ejemplos tomados de la Tragedia, porque vamos a ver qué importancia tiene esto. Entonces, si ser y pensar son lo mismo, lo que pienso existe. Si pareciera que lo que pienso no necesariamente existe, entonces ser y pensar no son lo mismo y están desconectados. Por último, es el pasaje decisivo, la tercera tesis: que si algo fuera y pudiera ser pensado, no podría ser comunicado. Aquí aparece la heterogeneidad de la palabra y la cosa. La palabra es una palabra, la cosa es una cosa, nunca puedo comunicar al otro la cosa a través de la palabra. Hay un par de argumentos más todavía. Por ejemplo, si yo te pudiera comunicar la cosa, la misma cosa estaría en dos partes, en vos y en mí, etc. El problema es cuál es el sentido último de las tres tesis. Insisto, no es que no existe nada, simplemente es esta desconexión de los tres planos, del ser, el pensar y el decir, que parece que nos condenara a la imposibilidad de pensar, de conocer y a la imposibilidad de hablar. Porque si no podemos hablar de lo que pensamos ni de lo que es, ¿de qué vamos a hablar? La consecuencia parece ser el silencio. La consecuencia que saca Gorgias es que sólo podemos hablar, que el campo de la palabra queda absolutamente libre porque se ha autonomizado. La palabra es autónoma, no tiene ahora esa suerte de responsabilidad, de dar cuenta del pensamiento y la realidad; la palabra gira sobre sí misma. La verdad aquella que manifestaban los maestros de verdad se cerró, no podemos ver lo que fue, lo que es y lo que será, tenemos solamente opiniones, sin negar que esa verdad, de alguna forma, esté. Por eso no hay nihilismo, en el sentido de que no existe nada; sí existe, pero no hay acceso. Solamente nos quedan nuestras opiniones, las *doxai*, pero ahora no esas opiniones que pueden ser dialéctica, dialógica, racionalmente fundamentadas, como en Protágoras, así sea en forma transitoria de acuerdo a lo conveniente, sino las puras opiniones sin asidero; sólo nos queda eso. Entonces, sólo podemos hablar. En el *Gorgias* de Platón, Sócrates le hace a Gorgias más o menos la misma pregunta que le había hecho a Protágoras: ¿qué enseñas? Protágoras había dicho: enseño la *aretē*, y la *aretē* era la *tékhnē politikē*, la capacidad de decidir en la ciudad, etc. Gorgias dice: no, yo no enseño la *aretē*, eso lo sabe todo el mundo. Esto es, más o menos, estamos en una especie de fenomenología moral de los valores admitidos. ¿Cuáles son los valores que rigen en la sociedad? Bueno, eso más o menos, dice, lo sabemos, si hubiera alguien que no lo supiese se lo enseñaríamos, pero esto es casi imposible, ¿quién no conoce qué se considera bueno y qué se considera malo? Tanto es así que en el *Menón*, por ejemplo, a Menón, que es un joven que viene de escuchar a Gorgias – por lo tanto lo que dice puede atribuirse a este ámbito –, Sócrates le pregunta lo mismo: ¿qué es la *aretē*? Y otro dice: ¿cuál?, porque hay una para el hombre, otra para la mujer, otra para el joven, otra para el viejo, otra para el niño, otra hasta para el esclavo. O sea, no enseñamos esto; esto más o menos es lo que se presupone en la vida política y en la vida cotidiana; yo soy *rētōr* [ῥήτωρ], maestro de retórica, solamente enseño a hablar. Incluso, ante la objeción de que alguien puede usar mal lo que enseña, un arte que puede ser usado para mentir, etc., dice: es lo mismo que le podrías decir al profesor de lucha; si uno va a aprender a luchar, a pelear, y después sale y le pega a los chicos,

no es la culpa del profesor; simplemente enseñé una capacidad, una aptitud; lo único que enseñé es a hablar.

II

Para recapitular lo que dijimos en la hora anterior, el resultado de las tres tesis es que aparentemente no se puede hablar; sin embargo, el verdadero resultado es que sólo se puede hablar. La palabra no solamente se autonomiza, sino que en tanto palabra persuasiva, convincente, produce realidad, o produce lo verosímil; es decir, instauro la realidad en un sentido distinto al de la palabra poética o la palabra de los maestros de verdad; instala una convicción que, en términos posmodernos, sería exactamente un simulacro. El primer Baudrillard, que habla de la hiperrealidad, de los simulacros, que no son simulacros de algo, no son simulacros de nada, son efectos producidos que se instauran como realidades, pseudorealidades que no tienen nada por detrás. En cierto modo acá sucede esto: no puedo decir que estoy convenciendo con elementos de la verdad porque no tenemos acceso a ella, simplemente estoy produciendo una convicción, produciendo un efecto de realidad que, para quien es convencido, vale como tal. Piensen en el contexto de disposición de la palabra en el poder en lo que hemos venido hablando. Esta palabra convincente es poderosa, con ella podemos dirigir a los hombres. El ejercicio privilegiado del poder a través del *logos* está plenamente presente. Aparte del *Acerca del no ser*, tenemos dos discursos completos de Gorgias de los que prácticamente no hay dudas de su autenticidad. Son del tipo de discursos llamados en griego discursos *epidícticos* [de *epideixis*, ἐπίδειξις, demostración], discursos de aparato o discursos de demostración. Más tarde, cuando se clasifiquen los géneros oratorios, se van a conformar tres grandes géneros: el judicial, el deliberativo – que es el político, digamos – y el *epidíctico*, de demostración, que en la época helenística, como ya la oratoria no va a tener función política, va a ser la rama principal. En este caso es ese tipo de discursos que les decía: cuando un sofista, un médico u otro llega a una ciudad, va a un gimnasio, anuncia su performance y hace un *speech* para mostrar qué gran maestro es y puede ser. Son discursos sobre temas muy difíciles, son *tours de force*, son demostraciones o justificaciones de algo imposible o muy difícil de demostrar o de justificar. Estos dos discursos que nos llegan son: el *Elogio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*. Palamedes es un personaje legendario, un héroe, que no aparece en Homero. Pero todo el complejo de relatos acerca de la Guerra de Troya lo ubica ahí, como uno de los que están en el campo de los griegos; es un personaje raro, el que inventa los números, los dados, el alfabeto. La cuestión es que Odiseo lo acusa falsamente de traición. Palamedes no puede demostrar su inocencia, no puede defenderse porque su inocencia es indemostrable y es condenado a muerte. O sea que hacer la defensa de Palamedes era un ejercicio difícil. El otro es el *Elogio de Helena*, Helena de Troya, la adúltera que deja al marido, deja todo, se va y provoca una guerra, que cómo hacemos para justificarla y elogiarla. En la *Defensa de Palamedes*, de las tres tesis solamente está activada la última. Palamedes conoce la verdad, hay una verdad: yo no soy traidor. Dos, la conozco, la sé; pero, tres, no la puedo comunicar, no puedo decirlo, no puedo demostrarlo. Todo el discurso, que es el discurso de defensa, como los discursos judiciales de hecho, está estructurado en base a la probabilidad, a lo verosímil. No sería verosímil, no sería probable que yo traicionara porque, digamos, si fuera por dinero, por el oro, no podría haberlo retirado sin que ustedes lo vieran. En fin, toda una serie compleja de posibles motivos de traición. Se muestra cómo ninguno de ellos verosímelmente hubiera funcionado, porque cualquiera de ellos rápidamente se le hubiera vuelto en contra o no hubiera podido funcionalizarlos sin que lo

descubrieran, etc. Aún si postulamos la verdad, esta verdad no puede ser comunicada y, por lo tanto, solamente queda el recurso a la persuasión, el recurso a la probabilidad y lo verosímil. En el *Elogio de Helena*, que es uno de los grandes textos de la Antigüedad, hay que elogiar a Helena, esta mujer de conducta tan poco edificante. Luego Isócrates, una generación o dos después, dirá que, en realidad, más que un elogio es una defensa – Isócrates también escribe un elogio de Helena, que tiene su parte de elogio y su parte de defensa –. En realidad, el *Elogio de Helena* es el gran texto de Gorgias sobre los poderes del *logos*: el tema del discurso es el *logos*. Encomio [ἔγκωμιον] es la palabra griega para elogio. El discurso se abre con lo que decíamos hace un rato, esa suerte de ética de la moral admitida, de los valores vigentes. Dice así:

“Armonía para una ciudad es el valor de sus hombres; para un cuerpo, la belleza; para un espíritu, la sabiduría; para una acción, la excelencia; para un discurso, la verdad. Lo contrario de todo ello es ausencia de armonía. Un hombre y una mujer y un discurso y una empresa y una ciudad, cuando sus acciones merecen alabanza, deben ser con alabanzas honrados, mas, si indignos de ellas, con censuras atacados”

Acá el traductor está tratando, en vano, de reproducir los gorgianismos del texto, todos los juegos de la frase, los juegos métricos, los finales con la misma terminación y una serie de otros artificios de esta prosa. Estamos frente a una serie de valores admitidos. Cómo, justamente, la alabanza y la censura funcionan como en la época arcaica, como aquello que es justo y debe ser dicho para quien vale y censurado para quien no vale.

“Pues igual error e ignorancia hay en censurar lo que es digno de alabanza que en alabar lo que es digno de censura. Tarea de la misma persona es decir persuasivamente lo que debe y refutar a quienes censuran a Helena, mujer sobre la cual han venido a coincidir, unánimes y acordes, la sabiduría tradicional de los poetas y el presagio de su nombre que se ha convertido en recuerdo de desgracias”

En la palabra *Helena* los antiguos veían una raíz etimológica que tenía que ver con desastres, con algún tipo de mal que sobreviene; entonces, Helena es la que trae estos males. O sea, todo el mundo está de acuerdo en condenarla, pero censurar a quien es digno de alabanza está tan mal como no alabar a quien sí lo es.

“Yo, en cambio, quiero, poniendo algo de razón en la tradición, librarla de la mala fama de que se le acusa, tras haber demostrado que mienten quienes la censuran y, mostrando la verdad, poner fin a la ignorancia”

Y acá empezaría el elogio:

“Pues bien, que por nacimiento y por estirpe, entre los más ilustres hombres y mujeres, tuvo la primacía la mujer sobre la que este discurso versa, no es desconocido ni tan siquiera a unos pocos. Pues conocido es que tuvo por madre a Leda, y padre un dios lo fue de hecho y un mortal lo fue de nombre, Tíndaro y Zeus, de los cuales el uno, por el hecho de serlo, fue tenido como tal; el otro, en

cambio, por proclamarlo, lo fue nominalmente; y el uno fue poderosísimo entre los hombres, el otro, señor del universo”

Esto es, en la mitología, Zeus se enamora de Leda, que es la mujer de Tíndaro, rey de Corinto, y la seduce en forma de cisne – una de las metamorfosis de Zeus –. Leda queda embarazada y pone dos huevos, de los cuales, de uno, nacen Helena y Clitemnestra, y del otro, Cástor y Pólux, los Dióscuros, que luego son divinizados. Helena, más allá del ciclo homérico, parece haber sido una diosa muy antigua, ligada a los árboles, a la vegetación. Hay muchas leyendas de Helena, mucha mitología alrededor de Helena, aparentemente, con raíces más antiguas que Homero. Pero la Helena de que se trata acá es la Helena de Homero. Entonces, Zeus, en forma de cisne, se acuesta con Leda; luego viene el marido y también se acuesta con ella; por eso, de los dos gemelos, uno es divino y el otro es mortal, aunque luego sea divinizado. Helena es hija putativa de Tíndaro e hija efectiva de Zeus.

“Nacida de padres ilustres tuvo la belleza de una diosa, belleza que obtuvo y, sin ocultarla, ostentó. Muchísimas pasiones de amor en muchísimos suscitó. Con un solo cuerpo muchos cuerpos congregó de hombres orgullosos de sus grandes merecimientos, hombres que poseyeron, unos, riquezas sin cuento, otros, la gloria de una rancia nobleza, otros, el vigor de su fuerza personal, otros, el poder de una sabiduría adquirida. Y llegaron todos movidos por un amor que deseaba la emulación y por un deseo invencible de gloria”

Aquí está la cualidad agonística de la cultura griega. Para casar a Helena, para darle marido, Tíndaro convoca a la flor y nata del mundo helénico, pretendientes, y hay una competencia. Previamente ha habido un juramento entre ellos, de que sea quien sea quien gane, en un futuro se ayudarán mutuamente y lo ayudarán al ganador en cualquier conflicto que tenga, con lo cual ese juramento sería la base de la alianza para luego ir a Troya una vez que Helena sea raptada.

“Pues bien, quién y por qué causa y de qué modo satisfizo su amor tomando a Helena, no voy a decirlo. Porque decir a aquellos que saben, lo que saben, procura crédito, mas no proporciona placer. Saltando ahora sobre el tiempo aquel con mis palabras, procederé al fundamento del discurso que aguarda y presentaré las causas por las cuales era natural...”

Como *natural* se traduce acá a *eikós* [εἰκός], o sea, verosímil, creíble, etc. Entonces, era verosímil

“...que aconteciera la partida de Helena para Troya. O bien por una decisión del azar y orden de los dioses y decreto de la necesidad actuó como actuó, o bien raptada por la fuerza o persuadida por las palabras <o presa del amor>”

Son cuatro ítems: los dioses y la necesidad, la fuerza, el *logos* y *erōs* [ἔρως]. *Presa del amor* lo tienen entre corchetes angulares, lo cual, según el traductor que está a cargo del texto, está agregado. En realidad, no formarían parte del texto. El desarrollo de este último de los puntos algunos críticos lo sacan del discurso, consideran que no es coherente con el resto. Yo creo que sí lo es, por motivos que en todo caso voy a decir cuando lleguemos ahí. Porque, fíjense, estamos tratando de disculparla, pero si es *erōs*, de eso se trata justamente: es la acusación, no la disculpa.

“Pues bien, si por la primera causa...”

O sea, el azar, la necesidad y los dioses,

“...merece ser acusado el que es habitualmente acusado”

O sea, acusamos al dios, a la fuerza superior que lo produce.

“Porque imposible es impedir el deseo de un dios con la previsión humana. Ya que por naturaleza no puede lo más fuerte verse impedido por lo más débil, sino lo más débil ser dominado y regido por lo más fuerte y que lo más fuerte vaya delante y lo más débil le siga. Y los dioses son algo más fuerte que el hombre por su violencia, su sabiduría y sus demás facultades. Si hay, pues, que atribuir la culpa al azar y a la diosa...”

Acá la culpable en todo caso era Afrodita, que tenía algunos entuertos con la familia. Entonces,

“...hay que liberar a Helena de la infamia”

Punto uno. Punto dos:

“Y si fue raptada con violencia y forzada contra toda ley e injustamente ultrajada, es claro que su raptor, al cometer el ultraje, obró con injusticia. Su rapto, en cambio, al hacerla víctima del ultraje, provocó su desventura. Por tanto, el bárbaro...”

Alejandro, Paris, que es troyano, acá puede ser considerado bárbaro.

“...que llevó a cabo la bárbara empresa merece ser condenado con la ley, la palabra y la acción; con la ley, a fin de que pierda sus derechos ciudadanos; con la palabra, para que caiga sobre él la acusación; con la acción, para que reciba su castigo. Ella, en cambio, que fue forzada y despojada de su patria y privada de sus seres queridos, ¿cómo no sería con razón más merecedora de compasión que de infamia? Pues aquél cometió terribles crímenes; ella, en cambio, los sufrió. Justo es, pues, compadecer a una y odiar al otro”

El tema de la disculpa de Helena tiene una larga tradición poética. Está en un poeta arcaico, Estesícoro, que, según la leyenda, queda ciego por haber repetido lo que dice Homero de Helena y cuando hace la *Palinodia*, o sea, al cantar de nuevo el canto, se le devuelve la vista – hay también algún texto perdido de Hesíodo y, después, una tragedia de Eurípides –. [De acuerdo a esta versión], no es Helena la que va a Troya, sino un *phántasma* [φάντασμα], una imagen, un fantasma. Helena es llevada por Hermes a Egipto, donde el rey la cuida y luego, a la vuelta de Troya, Menelao la encuentra y se reúne con ella. De este modo, Helena queda a salvo de toda la infamia que le atribuye Homero. En la tragedia de Eurípides – en el mismo momento, en el mismo clima que Gorgias – Menelao viene en el barco y recalca en Egipto. En el barco viene también la otra Helena, la imagen, el fantasma de Helena; entonces, cuando se encuentra con Helena, supuestamente la verdadera, ¿a quién le cree? Porque las dos dicen: yo soy Helena. Nuevamente el problema gorgiano, el problema del *logos* y la opinión: ¿cuál de las dos es la verdadera?, ¿a quién le cree?

“Si fue la palabra...”,

el *logos*,

“...la que la persuadió y engañó su mente tampoco es difícil hacer una defensa ante tal posibilidad y dejarla libre de la acusación, del modo siguiente. La palabra es un poderoso soberano...”,

un *gran dinasta*,

“...que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir alegría o intensificar la compasión. Que ello es así paso a demostrarlo. Preciso es también demostrarlo a la opinión de los que escuchan. La poesía toda yo la considero y defino como palabra en metro”

Si fue la palabra la que la persuadió y engañó su mente.... La palabra es un *gran dinasta*, un *poderoso soberano* que, con un cuerpo *pequeñísimo y completamente invisible*. Observen esta concepción casi “cósica” de las palabras, que viene desde Homero. En Homero, las palabras – *dejó escapar estas palabras del cerco de sus dientes* – son acontecimientos, cosas que salen, no son signos aún; la palabra todavía tiene un cuerpo, por cierto muy sutil. Entonces, *con un cuerpo...completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas...acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir alegría o intensificar la compasión*. Primer efecto del *logos*, de la persuasión: manejar los sentimientos, manejar la emocionalidad. Mediante la palabra podemos infundir y quitar toda clase de emociones. Y acá viene la primera definición de la separación de poesía y prosa: *La poesía toda yo la considero y defino como palabra en metro, logos en metro*.

“A quienes la escuchan suele invadirles un escalofrío de terror, una compasión desbordante de lágrimas, una aflicción por amor a los dolientes; con ocasión de venturas y desventuras de acciones y personas extrañas, el alma experimenta, por medio de las palabras, una experiencia propia”,

especialmente en la poesía trágica. Recuerden los ejemplos de escenografía de Tragedia que estaban en el *Acerca del no ser*, el hombre que vuela, etc.: pienso y lo que pienso existe. Bien, la experiencia trágica, la experiencia poético trágica, produce este efecto. La poesía es capaz de hacernos vivir como propias pasiones ajenas – bastante después vendrá la cuestión de la *kátharsis* [κάθαρσις] en la poética aristotélica, la purificación –, en la Tragedia vivimos lo que le pasa al otro como propio. La poesía no es sino *logos* con metro. La palabra poética, la palabra del poeta maestro de verdad, tenía independencia, era absolutamente la palabra de un personaje excepcional, que no era lo mismo que las palabras que decimos todos los días; mientras que aquí, también la poesía, que produce este efecto, es simplemente *logos*, solamente que con metro; está reconducida al ámbito general del *logos*. Ahora hay una especie de transición brusca – que en realidad no lo es –:

“Y ya es hora de que deje este argumento para pasar a otro: los encantamientos inspirados, gracias a las palabras, aportan placer y apartan el dolor”

Estamos pasando ya a la palabra mágica, al tipo de palabra ritual efectiva que, se supone, produce efectos de tipo mágico. *Encantamiento*, de canto, hay que tomarlo en sentido literal: en los conjuros la palabra mágica es rítmica y cantada, entonces el *encanto*, palabra que para nosotros está completamente desteñida, es, sin embargo, fuerte.

“Efectivamente, al confundirse el poder del encantamiento con la opinión del alma, la seduce, persuade y transforma mediante la fascinación”,

la *apátē* [ἀπάτη]. Esta cuestión de la fascinación es decisiva: el *logos* tiene propiedades de mujer fatal, de seducción – es Helena –, de seducción que apresa.

“De la fascinación y de la magia se han inventado dos artes, que inducen errores del alma y engaños de la opinión. ¡Cuántos persuadieron – y aún siguen persuadiendo – a tantos y sobre tantas cuestiones, con sólo modelar un discurso falso! Si todos tuvieran recuerdo de todos los acontecimientos pasados, conocimiento de los presentes y previsión de los futuros, la palabra, aún siendo igual, no podría engañar de igual modo”

Es decir, si estuviéramos todavía en el ámbito de los maestros de verdad, si, como dicen Homero y Hesíodo, hubiera quien me dijera lo que fue, lo que es y lo que será; o más aún, si yo mismo pudiera conocer lo que fue, lo que es y lo que será, entonces la palabra no podría engañar de igual modo. Acá, como ven, la primera tesis está puesta entre paréntesis: hay una verdad, solamente que está fuera de nuestro alcance – en *Helena* estarían activadas la segunda y la tercera tesis –. Pero a esto no llegamos, no podemos acceder. Si pudiéramos acceder, la palabra no podría engañar de igual modo.

“Lo cierto es, por el contrario, que no resulta fácil recordar el pasado ni analizar el presente ni adivinar el futuro. De forma que, en la mayoría de las cuestiones, los más tienen a la opinión como consejera del alma”

Solamente tenemos la *doxa*.

“Pero la opinión, que es insegura y está falta de fundamento, envuelve a quienes de ella se sirven en una red de fracasos inseguros y faltos de fundamento. ¿Qué razón, por tanto, impide que llegaran a Helena, cuando ya no era joven, encantamientos que actuaron de modo semejante a como si hubiese sido raptada por la fuerza?”

Al no tener acceso a la verdad, estamos, simplemente, sujetos a la opinión, que es lo más débil y fluctuante. Pero más todavía:

“Por tanto la fuerza de la persuasión, en la que se originó su forma de pensar – y se originó, desde luego, por necesidad...”

La necesidad del *logos* es igual que la de los dioses o la fuerza física, es absolutamente compulsiva.

“...no admite reproche alguno, sino que tiene el poder mismo de la necesidad. Pues la palabra que persuade al alma obliga, precisamente a esta alma a la que persuade, a dejarse convencer por lo

que se dice y a aprobar lo que se hace. En consecuencia, quien la persuadió, en cuanto la sometió a la necesidad, es el culpable. Ella, en cambio, en cuanto obligada por la necesidad de la palabra, goza erróneamente de mala fama. Y que la persuasión, cuando se une a la palabra, suele también dejar la impronta que quiere en el alma, es algo que hay que aprender, ante todo, de los razonamientos de los fisiólogos...”

Fisiólogos, se traduce acá; el original es *meteorōlógoi* [μετεωρολόγοι], que acá sería esa sabiduría cosmológica del tipo de los jónicos; o sea, quienes nos dicen cómo son – la fórmula típica es – *las cosas del cielo y de bajo tierra*. En este momento se trata de otro tipo de discurso.

“...los cuales, al sustituir una opinión por otra, descartando una y defendiendo otra, logran que lo increíble y oscuro parezca claro a los ojos de la opinión”

Es decir, yo no sé cómo es el cielo ni cómo es bajo tierra, pero si viene Anaxágoras, Anaximandro o alguien a decirme que el cielo es así o asá y me convence, bueno, el cielo es así y bajo tierra es así, y si viene otro que me convence de otra cosa, ya cambiaré lo que es para mí el cielo. Ahora salimos del ámbito de las emociones, de los sentimientos, a ámbitos, digamos, altamente intelectuales, que aparentemente se presentan como ciencia o como saber, pero también están regidos por la opinión y por la persuasión.

“Y, en segundo lugar, de las perentorias argumentaciones de los discursos judiciales...”,

ámbito típico, privilegiado de la persuasión.

“...en los que un solo discurso deleita y convence a una gran multitud, si está escrito con arte, aunque no sea dicho con verdad. Y, en tercer lugar, de los debates sobre temas filosóficos...”

Acá la mención de la filosofía parece de tipo eleático, del tipo de Parménides y seguidores.

“...en los que se muestra también la rapidez del pensamiento que hace que las creencias de la opinión cambien con facilidad. La misma relación guarda el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto a la naturaleza del cuerpo”

Phármakon [Φάρμακον] es la droga. La palabra en griego tiene también el triple sentido que tiene en nuestro idioma; o sea, el fármaco, la droga, cura, mata y alucina. El *logos* es un *phármakon*: puede curar, matar y alucinar, hacernos ver lo que quiere.

“Pues, al igual que unos fármacos extraen unos humores del cuerpo y otros, otros; y así como algunos de ellos ponen fin a la enfermedad y otros, en cambio, a la vida, así también las palabras producen unas, aflicción; otras, placer; otras, miedo; otras predisponen a la audacia a aquellos que las oyen, en tanto otras envenenan y embrujan sus almas por medio de una persuasión maligna”

Esto es, el *logos* es el *gran dinasta*, el soberano poderoso, y la droga, que puede producir cualquiera de estos efectos.

“Que ella, pues, fue persuadida por medio de la palabra, no cometió ninguna falta, sino que fue víctima de circunstancias adversas, ha quedado ya demostrado. Salgo al paso ahora de la cuarta acusación con la cuarta argumentación”

Hasta aquí la cuestión del *logos*, a la que vamos a volver porque es central. La cuestión de *erōs* – si el hermoso hombre la sedujo – es la culpa, la acusación, no la justificación. A veces esto ha sido sacado del discurso, pero es interesante porque muestra cómo la persuasión de la palabra, del *logos*, está enraizada en un sustrato todavía más profundo, que es la persuasión de las impresiones.

“Y ésta es que si todo fue obra del amor, no le resultará difícil escapar de la imputación de la culpa en la que, según se dice, incurrió. Puesto que las cosas que vemos no tienen la naturaleza que nosotros queremos, sino que cada una de ellas posee la naturaleza que le correspondió. Y por medio de la vista el alma recibe una impronta incluso en su carácter. Por ejemplo, si la vista advierte presencias enemigas, una formación enemiga con hostil armadura de bronce y hierro – para defenderse, uno, para atacar, el otro – al punto se turba y turba también al alma y de tal manera que frecuentemente se huye aterrorizado por un peligro futuro como si estuviera ya presente. Así de poderosa se adentra en nosotros la verdad de este razonamiento, a causa del miedo procedente de la visión que, cuando llega, induce a despreocuparse tanto de lo que se juzga correcto por medio de la ley como del bien que se deriva de la victoria”

Es decir, la impresión inmediata quita todo razonamiento secundario.

“E incluso algunas personas, tras haber tenido una visión terrorífica, se ven privadas hasta del entendimiento que en aquel momento poseían. A tal punto extingue y elimina el miedo la inteligencia. Muchos también cayeron en vanas aflicciones, enfermedades pavorosas y locuras de difícil curación. Tan profundamente grabó la vista en sus conciencias las imágenes de las acciones contempladas. Ciertamente que muchas situaciones que provocan miedo son ahora dejadas de lado, pero esas situaciones preteridas son semejantes a las referidas. Por otro lado, los pintores...”

Recuerden la poesía comparada a la pintura, en Simónides, y la pintura como arte de *mímēsis*, de semejanzas y de engaño.

“...cuando a partir de muchos colores y cuerpos crean un solo cuerpo y figura, procuran deleite a la vista. La capacidad de crear estatuas de hombres y de modelar imágenes divinas procura a los ojos una dulce enfermedad”

Esto es una cosa notable con respecto a lo que consideramos el arte antiguo, que la imagen misma, esta *dulce enfermedad*, es una enfermedad erótica. La perfección divina se convierte directamente, en la estatuaria, en objeto de deseo.

“Así algunos espectáculos tienen la capacidad natural de afligir a la vista; otros, en cambio, de encender en ella el deseo. Muchas visiones provocan en muchos hombres el amor y el deseo de muchas acciones y cuerpos. Por tanto, si el ojo de Helena, complacido con el cuerpo de Alejandro, provocó a su alma afán y deseo de amor, ¿qué puede haber de extraño en ello? Si amor es un dios,

¿cómo podría ser capaz de apartar y repeler la potencia divina de los dioses quien es inferior a ellos? Y si se trata de una enfermedad humana y de un desvarío de la mente, no debe, en tal caso, ser censurado como una falta, sino considerado un infortunio”

De hecho, *erōs*, para el griego y sobre todo para el hombre arcaico, es un infortunio. Safo le ruega a Afrodita: por favor, otra vez no. Es una locura terrible que mandan los dioses y que mientras dura saca completamente de los cabales, no es el amor con florcitas que nos suena a nosotros.

“Se marchó, como lo hizo, por las asechanzas de su alma y no por los proyectos de su mente; por la fuerza del amor, no por los recursos del arte”

“¿Cómo puede, en consecuencia, considerarse justo el reproche hecho a Helena, quien, enamorada o persuadida por la palabra o raptada por la fuerza u obligada por la necesidad divina, obró como obró? En cualquier caso queda libre de la acusación”

“Quitó con mi discurso la infamia sobre una mujer; permanecí dentro de los límites de la norma que me propuse al comienzo del discurso; intenté remediar la injusticia de un reproche y la ignorancia de una opinión. Quise escribir este discurso como un encomio de Helena y un juego de mi arte”

Hasta acá el discurso. Para empezar, observen cómo aparece en el *Helena* esta cuestión de la plenipotencia del *logos*. El *logos*, en todo caso, el *logos* persuasivo, el *logos* hábilmente conducido es capaz de afectar, de inducir cualquier sentimiento, cualquier pasión, aún ideas del orden más abstracto, más elevado, como las que se mencionan de los fisiólogos o filósofos. Puede, naturalmente, indinar la balanza en los tribunales, y, ya que puede producir pasiones y demás, puede producir tranquilamente el amor, la seducción, que hace que Helena haya partido. Ahora, ¿qué tiene que ver Gorgias con nosotros? Vivimos en un mundo totalmente gorgiano. Cambiemos el *logos* por el sistema de los medios de comunicación, por la imagen. Es cierto, ya no es el *logos* palabra, pero piensen en las tres tesis: es lo que es mostrado por televisión y en la forma en que es mostrado. Aún si sospecho de ello, ¿cómo hago para ir por atrás de la pantalla a ver la verdad, la realidad? Esta cuestión de la palabra se daba en la Atenas contemporánea de Gorgias, en primer lugar, en la asamblea, en el ámbito, justamente, jurídico y político y también en el ámbito poético. El sistema de los medios de comunicación de golpe transforma el mundo íntegro, también la vida cotidiana, en un entrecruzamiento, en una pantalla total de imágenes de una retórica *sui generis*, que no es ya la palabra, solamente, pero tampoco es la mera imagen; es una mega-producción de efectos constante que, en principio por lo menos, pareciera una trama muy difícil o imposible de romper. Aún sospechando que lo que me están diciendo es falso, ¿cómo hago para ir atrás de la pantalla y mirar cómo es? Planteémoslo en los términos más estrictamente contemporáneos: yo creo que la burbuja de los noventa, del universo neoliberal de *Wall Street*, era Gorgias, perfecto, cerrado, no había resquicios. Personalmente, con una especie de fe teológica, religiosa, yo creo que hay realidad. Ahora, a veces la realidad rompe la burbuja. Dije los noventa, creo que en el siglo XXI la burbuja se rompió, quedó de manifiesto como burbuja. En ese sentido, aparte de una suerte de fe religiosa en que existe la realidad, que mientras tanto estaba oscura, también, a veces, la realidad aparece en bruto, reabre el juego. Creo que también esa es la experiencia

histórica de la generación de Gorgias con la Guerra del Peloponeso. El mundo del *logos* gorgiano no necesita fundamento; mientras convengo, así como mientras domino, mientras ejerzo un poder imperial y tengo éxito, esto se sostiene a sí mismo; mientras convengo, si yo hablo y los convengo a ustedes, esto cierra, esto se sostiene a sí mismo, no necesito un fundamento de otro tipo. Digamos que Gorgias está descubriendo el fundamento como ausencia. Protágoras pone un fundamento discursivo. En Gorgias lo discursivo no llega a fundamentar nada; fíjense cómo termina hablando de un juego. Entonces, el fundamento, que quiere decir en latín el *fundus*, el suelo, se descubre cuando el suelo falta. Gorgias lo descubre como ausencia. Porque ¿de qué clase de juego se trata? Pareciera que el juego poético sería esta misma producción de mundo, producción de efectos de realidad, como que el juego del poder, en el cual se nos va la vida, es desactivado y queda el juego poético como ámbito gratuito de esta producción de efectos. Hay dos testimonios: aquel de Simónides – que también se atribuye a Gorgias –, de por qué no engaña a los tracios, porque no son inteligentes como para ser engañados por él, y otro que Plutarco atribuye a Gorgias, que dice que, hablando del arte trágico, de la poesía trágica, el que engaña es mejor que el que no engaña y el que se deja engañar es mejor que el que no se deja engañar: el poeta que me engaña, que me hace vivir el juego trágico, es mejor que el que no lo logra, y el que se deja engañar es mejor que el que no entra en el juego poético, el espectador estúpido que dice: ah no, ese es un tipo con una máscara, un actor. Este podría ser un ámbito de juego. Yo creo que la noción de *juego*, tan festiva, aparentemente, al final del *Helena*, tiene, diría, una resonancia siniestra. Observen una cosa, *Helena* es el ámbito de esta opinión inestable, débil, que no ilumina nada. Un crítico italiano, Untersteiner, llega a decir que la *apátē*, el engaño, es la forma superior de conocimiento, porque, de alguna forma, al ser persuadidos, nuestras opiniones se estabilizan y podemos actuar, aunque sea con la *apátē*, con la seducción y el engaño. *Helena* es el ámbito de esa opinión débil, que no ilumina nada, que no conoce la verdad, que fluctúa, que cambia y que es persuadida; el seductor, que en la leyenda homérica es Paris, le habla, la convence y la persuade. La pregunta es esta, que no aparece en Gorgias, que no aparece en ninguna de las críticas de Gorgias, de los comentarios e interpretaciones que he leído y que me parece la fundamental: ¿quién es el seductor?, ¿quién es Paris? ¿El seductor es más consistente que Helena? ¿El que seduce a Helena sabe realmente algún tipo de verdad o de propósito, qué y para qué seduce, más allá del propósito inmediato, que es raptarla, llevarla y gozarla, o es tan débil como Helena? Ahora, acá, todo el juego de *Wall Street*: ¿*Wall Street* sabe mejor que nosotros qué se juega o es un “juego”, un juego terrible, porque este juego desencadena una guerra y un genocidio tras otro? Esta ausencia de fundamento aparece acá. Por eso esa palabrita: *paígnion* [παίγνιον], juego, al final del discurso, suena pesada. Porque si, en último término, el que convence, el que seduce y maneja tiene alguna consistencia, sabe de algún modo qué, cómo y hacia dónde va...¿pero y si, justamente, es tan poco consistente como el seducido?, ¿si este es un juego que gira sobre sí mismo sin otro sentido que este girar que nadie controla?

Creo que, en este sentido, Gorgias no es un nihilista en el sentido común de que no existe nada. Gorgias descubre el fundamento porque éste se ha disuelto. Para decir que la palabra persuasiva instauro la verdad, tendríamos que estar todavía en el mundo arcaico, donde hay un acceso a la verdad, donde hay un fundamento; pero como no hay, no se lo ve como tal, directamente, las

cosas son así; tiene que faltar para que se vea que necesitamos un suelo bajo los pies. Gorgias, de algún modo, descubre esto, ve esto. A diferencia de Protágoras, que está en una generación anterior, Gorgias encarna plenamente la crisis del mundo griego, de lo que ha sido desde el comienzo del siglo VIII, VII hasta acá, este momento; encarna la crisis de este sistema, de este modo de existencia, de este mundo. Aparte, Gorgias vive mucho tiempo y entra también en el siglo IV; es un contemporáneo viejo de Platón joven. Platón es el pensador pleno de esta crisis. Tenemos una perspectiva que se ha establecido, ya desde fines de la Antigüedad, pero también en la Edad Media y en el Renacimiento, que pone a Platón y a Aristóteles como las cumbres, con Sócrates como introducción, como los clásicos. Pero, en realidad, Platón es un desesperado pensador de la crisis, un tipo al que se le abre el mundo bajo sus pies y quiere ver cómo se salva esto, no cómo se salva él, sino cómo se salva el mundo. La figura de Sócrates – la figura del Sócrates de Platón, por lo menos, porque es muy difícil llegar al Sócrates histórico – es la conciencia de la crisis. Gorgias también es la conciencia de la crisis. Lo que haría Sócrates/Platón es poner un rumbo, que en la edad arcaica a los maestros de verdad no les hacía falta, porque ya estaban instalados en las cosas, en la realidad. Ahora estamos con la realidad perdida y hay que ver cómo se la recupera. Voy a hacer ahora un planteo a partir de los dos textos iniciales de Platón, que son la *Apología de Sócrates* y el *Critón*, que a veces se toman como meramente biográficos y apologéticos de Sócrates, pero creo que tienen un contenido filosófico fuerte.

III

Cerramos a la mañana con una especie de prolongación a partir del texto de Gorgias. Lo que quería subrayar – ya lo he hecho antes, pero lo vuelvo a hacer – es esta inmediatez que encontramos en el pensamiento griego clásico entre la historia fáctica y la historia espiritual, la historia de las ideas. Si bien cualquier pensamiento está, sin duda alguna, encuadrado y condicionado por sus circunstancias, en esta historia del *logos* hay un reflejo, una interacción o una mostración constante de un plano sobre el otro. La Guerra del Peloponeso termina con la derrota de Atenas, la instauración de la Tiranía de los Treinta, que al poco tiempo es derrocada, la restauración de la democracia, pero una democracia ahora ya sin el imperio, muy moderada y muy conservadora, y, por lo demás, el ciclo de predominio de Esparta, luego de Tebas y, al final, en la segunda mitad del siglo, el avance del poder macedonio, que antes del fin del siglo IV a. de C. ya ha liquidado el sistema de las ciudades. No es que desaparezcan las ciudades; algunas pierden su autonomía, otras no, pero la *polis* deja de ser una realidad vigente; se ha pasado a otro mundo y esto es un arcaísmo que sobrevive. El filósofo de la historia Toynbee comparaba la Guerra del Peloponeso con la guerra del catorce: un mundo que más o menos se cree equilibrado, se cree estable, y de golpe, de un fondo que no se sabe dónde, salen los demonios y eso se quiebra y cae. Decíamos que, en un sentido, Gorgias tiene conciencia de esta crisis; ve cómo se ha disuelto el fundamento. Ya no está el fundamento religioso, conectado con esa verdad propia de los maestros de verdad, ligada a un orden esencial, ni el fundamento discursivo que encontrábamos en Protágoras, sino la pura opinión y la persuasión que la configura, que la coagula en la seducción y el engaño y la maneja de este modo, pero, como sugeríamos yendo más allá del texto, donde la sospecha de que el seductor es tan débil como la seducida puede, por lo menos, insinuarse. Es decir que esto no está parado en nada. Tanto el mundo arcaico, ese mundo de la *polis* que es un conflicto autorregulado, como los pensamientos que en ese mundo arcaico se generan, con las nociones que tenemos en los distintos presocráticos, en Empédocles, en Anaxágoras, aunque sea en distintas versiones, distintos sistemas de pensamiento, etc., siempre está ante la noción de un mundo constituido por opuestos, de un mundo dinámico, en un cierto movimiento entre estos opuestos, que llega a equilibrarse, y de ese modo el dinamismo, que es conflictivo, no se bandea definitivamente para un lado y se llega a una situación final, de detención del movimiento, sino que el movimiento continúa eternamente. Es decir, es un mundo que no precisa fundamento, un suelo sobre el cual estar parado, porque se sostiene a sí mismo. También el mundo del siglo V, el mundo del poder, de la imposición de la fuerza y de la imposición de la fuerza del *logos*, se sostiene a sí mismo. La persuasión como necesidad, del mismo modo que la necesidad de la fuerza física, se sostiene mientras es efectiva: mientras logro persuadir, mi palabra vale como lo real. También, si esa persuasión se quiebra, esto dejará de valer; pero, quiero decir, en tanto en cuanto esto funciona, no necesita un sostén aparte, no necesita un sostén exterior. Esto es lo que se quiebra, este movimiento del mundo. Es el movimiento del flujo del poder en las ciudades y en el ámbito de la guerra entre ellas; pero también es el movimiento del mundo, de un mundo concebido como movimiento, pensado como movimiento, movimiento conflictivo pero autorregulado y permanente. Es lo que con el final de la guerra se detiene, se rompe. Entonces aparece la noción de fundamento, justamente por la ausencia. Solamente nos percatamos de

aquello que nos falta; lo otro, lo que tenemos a nuestra disposición en el mundo, esta ahí y no nos hace problema. Gorgias, en ese sentido, es la constatación, el haber visto la ausencia de fundamento. Platón, una generación larga posterior, nace casi junto con la guerra, un par de años antes. ¿Tienen presente el fresco de Rafael que está en el Vaticano, de la escuela de Atenas, donde están todos los filósofos y las figuras centrales son Platón, señalando hacia arriba, y Aristóteles, hacia abajo? Ese es, justamente, el Platón del Renacimiento, que es en buena medida un neo-platónico, con toda la derivación bastante lejana del platonismo, en el sentido de que es visto como una especie de filósofo de lo eterno, que señala un mundo intemporal, el mundo de las ideas, mientras que Aristóteles es más empírico, más realista, más, si quieren, científico, etc. Esta imagen renacentista de un Platón dirigido hacia arriba, si uno recorre la biografía de Platón, se revela, por lo menos, cuestionable. Tenemos algunas biografías antiguas bastante sintéticas, en Diógenes Laercio y en otros lugares, y una serie de documentos, las Cartas, una colección de trece cartas atribuidas a Platón, de las cuales ya algunas en la Antigüedad misma se ve que son espurias. Pero hay dos, la sexta y, sobre todo, la séptima, que es la más larga e importante, que la crítica considera, casi unánimemente, auténticas. La Carta VII, complementada en parte por la sexta, es una especie de autobiografía político filosófica que hace el viejo Platón, de más de ochenta años, en circunstancias bastante especiales. Complementando los datos de las biografías con la Carta podemos esquematizar una vida de Platón diciendo que nace unos pocos años antes de la Guerra del Peloponeso en una gran familia eupátrida. La madre descendía de Solón y de los reyes míticos de Atenas, es decir que naturalmente estaba destinado al ejercicio de los más importantes cargos, al ejercicio del poder en la ciudad. Durante todo este tiempo hablamos de una democracia consolidada donde los líderes, en general, eran aristócratas; solamente hacia el final de la guerra aparecen dirigentes plebeyos. Platón, según la Carta, de joven no se mete, se queda mirando a ver cómo es la cosa y qué va a hacer. Sucede, evidentemente, la guerra, y podemos pensar el clima de conversaciones y de conspiraciones pro-espartanas y antidemocráticas en una familia y un medio como el de Platón, en el cual se cría. Según Aristóteles, en esas fechas, de adolescente escucha a Cratilo, este heraclíteo de izquierda que suprime el *logos* y deja el puro fluir. Dice Platón, en la Carta, que la democracia, el gobierno que existía en la *polis*, no le satisfacía y se quedaba a la espera. Termina la guerra, viene la Tiranía de los Treinta, con su tío, Critias, a la cabeza – Platón ya para esta fecha es un joven de veintipico de años – y los crímenes de estos, dice, fueron en poco tiempo tales que hicieron parecer una maravilla cualquier cosa anterior. A todo esto, Platón, seguramente, ha conocido a Sócrates, alrededor de los veinte años y va a estar con él ocho o nueve años. Según la leyenda, cuando conoce a Sócrates está por entrar al teatro de Dionisos para participar en el concurso trágico, como poeta; lo escucha hablar y entonces quema sus tragedias y se despide de la poesía con un verso – así es según lo cuenta Diógenes Laercio –. Caen los Treinta, Platón registra que la democracia restaurada le parece un gobierno bastante moderado, pero es el que condena a Sócrates, de modo tal que hay una decepción en cuanto a la intervención inmediata en la política activa de Atenas. Para el momento de la condena a Sócrates, se ve que el ambiente de Atenas no era el más propicio para el círculo de socráticos y los discípulos se van, algunos a Megara, donde está Euclides – otro oyente de Sócrates –. Luego de Megara Platón emprende viajes a Egipto, a Creta, dos o tres años, antes de volver a Atenas. Para esta fecha, dice la Carta, ya estamos de los treinta a los cuarenta años de Platón. Llega al convencimiento del

estado enfermo de la ciudad por el cambio de legislación, el amasijo de leyes, la corrupción de las costumbres. Hay un vértigo en el cual la imposibilidad de conseguir colaboradores hacen que se desengañe por completo de la participación inmediata en la política y llega a la conclusión, célebre tesis de *República*, de que no terminarán los males del género humano hasta que no gobiernen los filósofos – la célebre tesis del rey-filósofo –. Pareciera que Platón hace un giro y adopta una táctica indirecta en lugar de la participación directa: la formación de dirigentes. Pero antes hace el primer viaje a Italia y Sicilia. Sicilia es un caso peculiar, es la parte del mundo griego que tiene un enemigo muy próximo, Cartago, permanentemente amenazando la existencia de las ciudades griegas de Sicilia. Por lo tanto, Siracusa ha estado procediendo a una concentración del poder, incluso ha absorbido a otras ciudades y se convierte en la *polis* más grande del mundo griego – tenía cien mil habitantes –. Es una de las ciudades más ricas y poderosas, gobernada en ese momento por un tirano, Dionisio el viejo, quien invita a Platón. La figura del tirano en Platón no se refiere a los tiranos del siglo VII, esa figura peyorativa se refiere a su propia experiencia siciliana. Va a Italia y Sicilia, pero previamente pasa por Tarento, en el sur de Italia, donde el jefe de la ciudad es Arquitas, que parece ser el jefe de uno de los últimos grupos pitagóricos. Si bien no tenemos mucha información constatable sobre el pitagorismo antiguo, los pitagóricos parecen haber intervenido en las ciudades. En este caso, es uno de los últimos grupos que está a cargo de la ciudad, y, seguramente, este acercamiento al círculo pitagórico ha influido en la evolución posterior del pensamiento de Platón. Queda amigo de Arquitas, va a la corte de Dionisio, le va mal, al viejo Dionisio no le interesa demasiado lo que dice Platón, no lo convence, no tiene nada que ver con lo que él hace, y, según una leyenda que tal vez tenga posibilidad de ser verdadera, o Dionisio lo vende como esclavo o, más vale, en el viaje de ida la nave es capturada y Platón es vendido en Egina, una ciudad cercana, donde pasa un conocido y lo rescata. También se dice que cuando quiso devolver el dinero a ese amigo éste no lo aceptó y con eso compró los terrenos de la Academia. Vuelto Platón a Atenas, tenemos estos tres hechos, alrededor de sus cuarenta años: primer viaje a Sicilia, la fundación de la Academia y la *República* como manifiesto de la Academia. La Academia es una institución; por cierto, no una institución formal en el sentido de las instituciones modernas, pero, de algún modo, es una organización de esa enseñanza superior que ya los sofistas habían puesto en circulación en forma no institucional. Es una escuela de formación de dirigentes. No es la primera: unos años antes, Isócrates, orador a quien nos hemos referido, ya había abierto su escuela con el mismo propósito. Platón e Isócrates están compitiendo por el mismo público, como luego, a lo largo de la Antigüedad, la herencia de ambas escuelas seguirán compitiendo. En la escuela de Isócrates la enseñanza es de tipo retórico-moral. Hay una admisión de la moral corriente y una serie de principios, de postulados ético-políticos más o menos sólidos, sobre los cuales se enseña retórica, como aquel medio que sigue siendo el privilegiado y como modo de una cultura general, completa, a la cual Isócrates llama filosofía. La enseñanza de la Academia, en cambio, es de tipo metafísico-científico. Platón reúne a los mejores matemáticos de su época y a otros personajes a su alrededor. No es un lugar donde se jure por Platón, donde haya que aceptar la filosofía y la metafísica de Platón. De hecho, se discute. Tenemos ecos patentes de las discusiones feroces acerca, por ejemplo, de la teoría de las ideas. El mismo Platón, en el *Parménides*, va a recoger esto. Platón es uno de los máximos ejemplos de honestidad intelectual. Si leen atentamente los diálogos van a ver que nunca está parado en el mismo lugar; en cada texto

se ha ido corriendo hacia posiciones que pueden variar poco o mucho, pero que son distintas. A veces, en un mismo texto, gira. Además, es permanentemente autocrítico, toda su vejez pone en cuestión lo que ha pensado en su madurez. Recoge en forma taxativa, en forma evidente, todas las fuertes discusiones que acerca de su propia doctrina hay en su propia escuela. El *Parménides* es justamente esto. Una de sus primeras partes es una presentación de problemas aparentemente insolubles que tiene la teoría de las ideas tal como aparece en *Fedón*, *República*, etc. O sea que no hay que ser platónico para ser académico. Sí habría un presupuesto básico y es, justamente, aquello que no está en la sofística: que la realidad, digamos así, tiene una estructura inteligible, algún tipo de racionalidad, y que el conocimiento de esa estructura inteligible de la realidad es la base necesaria para la acción, sin la cual la acción es errada y produce siempre malos resultados – esto supone la formación de dirigentes –. En la Carta VI, por ejemplo, esto funciona así: aparecen dos jóvenes, Erasto y Corisco, de una ciudad del Asia Menor, a quienes su ciudad beca para ir a la Academia y luego, a la vuelta, hacer las leyes. Ellos, a su vez, convierten a Hermias, un pequeño tirano de Atarneo, una *polis* cercana. Hermias es un personaje muy notable. Aparentemente, según algunos, de origen servil, que tal vez era eunuco y que ha llegado a la tiranía en su ciudad, que está justo al lado de los persas. Hermias parece haber entrevisto el ascenso del poder macedónico, pero tenía que equilibrarlo a su vez con el poder persa, que tiene al lado, y hace una especie de doble juego hasta que los persas lo descubren y lo matan, lo crucifican. Efectivamente, la Academia produce dirigentes: estos jóvenes convierten a Hermias – es el único pequeño experimento exitoso de rey-filósofo –. Cuando Platón muere, Aristóteles y Jenófanes, los dos principales miembros que no quedan a cargo de la escuela, van a la corte de Hermias. Aristóteles mismo es luego llamado por la corte macedónica. Es cierto que su padre como médico tenía vínculos, pero, digamos, cuando uno lee que Aristóteles es llamado para educar a Alejandro, dice: claro, el gran filósofo y el gran rey. Pero Aristóteles no era Aristóteles, era un egresado de la Academia, un especialista en este tipo de actividad de formación de reyes o jefes. También hay una serie grande de personajes menos conocidos que salen de la Academia y tienen una actuación, en general, bastante reaccionaria, en una multiplicidad de ciudades. Después de un tiempo muere Dionisio en Siracusa y lo sucede su hijo o sobrino, Dionisio el joven. A todo esto Platón, en su primer viaje, traba amistad íntima con Dion, que es, posiblemente, el sobrino de Dionisio, amistad que va a durar toda la vida. Entonces Dion le dice: al viejo no lo vamos a convencer, pero este es jovencito, lo agarramos ahora y lo hacemos como queremos, lo hacemos un rey-filósofo desde que es chiquito. Platón vuelve a Sicilia y nuevamente le va mal – es el prototipo del intelectual metido en política –. El joven Dionisio se interesa superficialmente por la filosofía, pero de ninguna manera del modo que espera Platón; le gusta tenerlo en su corte, lo muestra, lo exhibe como un adorno de lujo y está muy celoso de la amistad de Platón con Dion. Nuevamente, Platón tiene que irse en malas condiciones, con extorsión por parte de Dionisio de que va a confiscar y expulsar a Dion. Se va, Dionisio prosigue con esta extorsión y le promete devolver todo lo que le ha confiscado a Dion y volver a llamarlo – Dion estaba exiliado – si Platón viene, o perderlo del todo si Platón no va. Platón va en un tercer viaje, de mala gana, Dionisio no hace nada de lo que le ha prometido y mantiene a Platón prácticamente prisionero. Tiene que escapar con un barco que manda su amigo Arquitas de Tarento para poder salir. Platón vuelve a Atenas ya entrado en la vejez. No vuelve a Sicilia, ya ha tenido bastante, pero todavía no terminó

la historia, porque, más adelante, Dion, desde la Academia, con sus compañeros académicos, organiza una expedición armada hacia Siracusa. Es decir, la Academia organiza una expedición armada para tomar el poder en la ciudad más importante del mundo griego en ese momento, cosa que hacen con éxito. Por dos años hay una suerte de gobierno académico en Siracusa, al cabo de los cuales Dion es asesinado en circunstancias poco dadas. Es la ocasión en que escribe la Carta VII para justificar y contar cómo ha sido efectivamente su actuación en todo esto. Obviamente, Siracusa sigue otros rumbos y Platón, ya de ochenta y pico de años, al poco tiempo muere.

Cuento esto para subrayar, con esta suerte de *racconto* muy rápido y casi-aneecdótico de la vida de Platón, en qué medida está lejos de esa idea del filósofo perdido en el cielo. Era un tipo metido con las manos en la masa hasta los hombros. Si Platón, en un momento, tiene que construir una metafísica por la cual este mundo que se nos presenta, devaluado como está, necesita un fundamento, un apoyo en un nivel ontológicamente superior, la intención no es perderse en ese nivel superior, sino hacer pie en él para volver aquí. En realidad, Platón está angustiado por este mundo. Pero esto fracasa. Su proyecto político, que de alguna forma le exige su metafísica, fracasa. En cambio, el esquema metafísico que deja es el que perdura, con distintos rostros, nombres, figuras y argumentos por los dos mil quinientos años que siguen. En algún sentido, todos los sistemas de pensamiento son metafísicos en este sentido: el mundo tal como está presente, la realidad presente, tal como está en Parménides, en Heráclito, etc., que da cuenta de sí misma, de golpe pierde sentido, pierde densidad, no se explica, no se justifica a sí misma, se deteriora. Es el mundo histórico que le toca vivir a Platón. Sin embargo, no deja de tener algún sentido, aunque no sabemos decir qué es la justicia ni qué es nada. Entonces, esto que está aquí, la presencia devaluada, requiere apoyarse en algo, y lo apoyamos en algún plano que postulamos como superior. En el caso de la metafísica de Platón, serían las ideas; en otros pensadores serán otras cosas; en cada época puede aparecer dios o puede aparecer una subjetividad, pero siempre hay un fundamento dando cuenta de lo que está presente, que no termina de dar cuenta de sí mismo. A esto estoy llamando acá una estructura meta-física, en el sentido de que está *metá* [μετά], más allá, de la *physis*, de lo inmediatamente dado. Ahora, como no podemos meternos en la obra platónica en un rato, el recorrido que les propongo es tomar como base el Sócrates de Platón.

Parece obvio el nombre Sócrates, todos hasta tenemos la imagen plástica de Sócrates que nos llega de la Antigüedad; pero siempre, cuando uno dice Sócrates, tiene que adarar a quién se refiere, porque hay muchos Sócrates. Sócrates no escribió nada, pero fue el personaje sobre el que quizás más se ha escrito en la Antigüedad; hay una enorme masa de literatura socrática. Ya Aristóteles, en la *Poética*, presenta los *Logoi Sōkrateicói* [Λόγοι Σωκρατικοί], diálogos socráticos, como un género literario de por sí. De estos testimonios del intento de reconstrucción de un Sócrates histórico – que está planteado desde el siglo XIX – habría cuatro. Esos cuatro son: el poeta cómico Aristófanes, Platón, Jenofonte – otro seguidor de Sócrates que muy temprano, a los veinte años, se va de Atenas como jefe de un cuerpo de mercenarios a intervenir en las luchas internas del imperio persa y, cuando vuelve a Atenas, ya Sócrates ha muerto; así que, posiblemente, los recuerdos de Jenofonte estén más que complementados por lo que le cuentan otros discípulos, aunque también deja literatura socrática, unos *Recuerdos de Sócrates*, una

Apología y un *Banquete* – y Aristóteles, que aunque no conoce directamente a Sócrates está muy próximo a los círculos socráticos. Estos testimonios son bastante distintos. Aristófanes, en *Las nubes*, presenta a una especie de sofista sinvergüenza y cosmólogo ateo. El Sócrates personaje de Platón y Jenofonte no tiene nada que ver con esto. *Las nubes* se estrena cuando Sócrates tiene unos cuarenta años. El Sócrates de los diálogos, en cambio, es el Sócrates viejo. De cualquier modo, entre Platón y Jenofonte hay una diferencia muy grande, porque en Platón, Sócrates, con todo su vuelo metafísico, ético, es un personaje sublime. En Jenofonte es un personaje chato, bien pensante, un Sócrates burgués, piadoso, que cumple con todos sus deberes, que da buenos consejos y que, ya en el siglo XIX, se dice: no explica para nada la atracción sobre los jóvenes y la condena a muerte, salvo por aburrido, porque no tienen ningún elemento que perturbe nada. Sin embargo, en un primer momento, Jenofonte tiene más crédito porque se ve esta chatura como algo que puede compensar el excesivo vuelo de Platón. Hacia mil novecientos, hay en Inglaterra un movimiento, la llamada escuela escocesa, de Burnet y Taylor, que, al revés, adjudica a Sócrates casi todo lo que dice Platón, incluso la teoría de las ideas – esto no tiene muchos seguidores –, lo cual, digamos, plantea un desequilibrio. Se lo busca compensar por el lado de Aristóteles, que dice algunas cosas muy importantes, esto es, que Sócrates investiga las cosas morales, que no separa el universal, como Platón – Aristóteles entiende la idea como un universal separado de las cosas –, que procede por inducción, que busca la definición en el terreno moral...cuatro o cinco cosas importantes que se piensa pueden servir como guía. Sin embargo, la crítica rápidamente ve que cada vez que Aristóteles habla de Sócrates es en contextos en que está peleando con Platón; es decir, está poniendo de su lado al maestro de su maestro. Hacia mil novecientos cincuenta, más o menos, la conclusión es la frase atribuida a Sócrates: sólo sé que no sé nada, del Sócrates histórico poco o nada podemos decir con seguridad. Sin embargo, si tomamos como guía la figura que aparece en los diálogos, tanto en Platón como en Jenofonte, Sócrates es, justamente, un dialogante, la forma de la filosofía en Sócrates es el diálogo; o sea que, más que una doctrina o una determinada serie de doctrinas, Sócrates no puede entenderse sin esta comunicación con el otro, sin este llevar al otro a su problemática propia. Quizás lo socrático mismo sea esta compenetración entre el guía y el discípulo que hace que tenga que haber tantos Sócrates como discípulos puso en marcha y llevó a la filosofía. Incluso, cada época ha tenido su Sócrates y ha entrado en diálogo con esta figura tan fuerte, tan convocante. Ha habido el Sócrates proto-santo y proto-mártir cristiano, el Sócrates de Nietzsche, que es algo así como el demonio de lo racional que va a destruir el mundo trágico, etc. Cada época ha encontrado algo en su problemática bajo el nombre de Sócrates. Ahora, si tomamos justamente esta cuestión del diálogo como guía, y ojo, que cuando estamos hablando de Sócrates, por esto mismo que digo, ya también estamos hablando de Platón, la primera indicación, digámoslo en griego: *diálogos* [διάλογος], es que ahí está *logos*. El *diálogos* es algo que le pasa al *logos*, a este *logos* que habíamos dejado en Protágoras y, sobre todo, en Gorgias, como el *logos* potente, persuasivo, no fundamentado. Primero, una cosa trivial: *diálogos* es entre dos o más, incluso a veces con un público. Es decir que el diálogo socrático no es solamente comunicación, sino una comunicación pública; el lugar de Sócrates en la *Apología* es la plaza. Pero, en general, aparece en los gimnasios y demás. Una comunicación pública, publicada y, además, en perfecta coherencia con el terreno que tiene en común con la sofística – no es en absoluto casual que Aristófanes lo presente como un sofista –. El

terreno y el objetivo del *diálogos* es político. Esto se ve sobre todo en el *Critón*, pequeño diálogo con Critón, un viejo amigo de Sócrates, de su misma edad, de su mismo barrio, cuando Sócrates es condenado a beber la cicuta. En Atenas no existe la prisión coma pena; en general, las condenas se ejecutaban enseguida, pero como va un navío sagrado a la isla de Delos y mientras dura ese viaje la ciudad no puede mancillarse con una muerte, Sócrates pasa alrededor de un mes en la cárcel, adonde van, entran y salen tranquilamente los discípulos. Sócrates podría haberse salvado muy fácilmente contrapropone otra pena en el juicio, en lugar de declararse inocente a rajatabla o, como viene a proponer Critón, fugándose. Era muy fácil la fuga; estaban los guardias comprados... no había ningún problema. Como ya se ha visto que vuelve el navío, le dicen: bueno, Sócrates, ahora o nunca, ya mañana va a ser tarde. Sócrates, en este texto, hace intervenir algo tan sutil como un sueño, para lograr que ese apremio deje un espacio para el diálogo, porque ahí, en el apremio de Critón, hay que irse ya, si no ya es tarde. Sócrates le cuenta que soñó con una hermosa mujer que le decía unos versos de la *Iliada*, en donde la diosa Tetis le dice a Aquiles, en un momento en que Aquiles está por volverse enojado: al tercer día llegarás a la fértil Ftía – Ftía es la patria de Aquiles –. Acá está jugando la muerte como patria. Entonces dice Sócrates: al tercer día, me dijo esta mujer, por lo tanto, no va a ser mañana, sino, en todo caso, pasado, tenemos tiempo. El *Critón* tiene pasajes en que es, casi diría, una metodología de diálogo. Sócrates va a intentar dialogar con Critón y va a fracasar. El final del diálogo es la llamada *prosopopeya de las leyes*. Prosopopeya es una figura por la cual un ente abstracto está presentado en forma concreta, aunque, en este caso, la presencia de las leyes, que es un personaje múltiple y uno, se llama: las leyes y lo común de la ciudad, que es la frase para designar a la ciudad misma. Leyes, además, en griego, es masculino: no hay que pensar en mujeres sino en severos ancianos de barba blanca muy enojados. Este personaje intercepta a Sócrates y Critón fugándose y pregunta: ¿a dónde vas Sócrates? La argumentación de las leyes es un pasaje muy complejo, tanto es así que ha dado lugar a lecturas del *Critón* como un texto totalitario e incluso a lecturas de *Critón* como un texto liberal. Hay que verlo con bastante sutileza. Dice: ¿a dónde vas?, porque él es nuestro, como hijo y esclavo; nos pertenece completamente, no sólo como hijo, sino como esclavo, ¿qué dirían entre nosotras aquellas leyes del matrimonio, la crianza y la educación? ¿Por qué están citadas estas leyes? No son leyes positivas. Posiblemente habría algún tipo de regulación religiosa y política del matrimonio, pero la crianza es la crianza del niño y la educación, si bien era una cuestión de decisiva importancia, no es la educación pública. Estas leyes dibujan el advenimiento del hombre al mundo. O sea, las leyes del matrimonio hacen que el nacimiento, que en sí mismo es un acontecimiento biológico, propio de un *dsōon* [ζῶον], de un ser vivo, se transforme, como dirá dos generaciones más tarde Aristóteles, en el advenimiento de un *dsōon politikón* [ζῶον πολιτικόν], en el advenimiento al espacio político. En la *Política* de Aristóteles está una definición ligada a la otra, como el ser vivo que porta el *logos*. Es la ciudad acá la que se abre como un universo de sentido para la vida propiamente humana. El otro día decíamos: la diferencia entre vivir y vivir bien, que es el vocabulario en juego aquí, y ese vivir bien solamente se realiza en el ámbito de la ciudad. Platón es el único, desde el *Critón* hasta *Leyes*, a quien se le ocurre mencionar esta cuestión de la crianza del bebé, del niño. Es el momento de la vida en que nos abrimos al mundo y, de alguna forma, tocamos el mundo mismo. Nuestra experiencia inmediata, nuestro develamiento del mundo, se da en ese momento inicial del despertar de la conciencia en el cual conocemos a los otros, a las cosas,

a los dioses. Siempre advenimos a un mundo concreto; no somos una especie de Adán adulto con la mente en blanco, puesto de golpe en mitad del mundo, que se pregunta qué es esto, sino que tocamos al mundo y tocamos las cosas del mundo en ese momento del advenir a la conciencia, que es el momento de la crianza. Por lo tanto, advenimos a un mundo concreto – no a un mundo general, abstracto – que es siempre un mundo comunitario, el mundo de una determinada comunidad, porque acá el mundo es esencialmente finito. No hay un mundo en sí, el mundo humano es un mundo finito y su finitud, y a su vez su concreción, está dada por este ámbito comunitario al que siempre nos abrimos. La educación despliega este mundo. Inmediatamente, las leyes le dicen – primero le han dicho que era como hijo y esclavo, una presentación que es leída como totalitaria –: podías irte, llevándote todo lo tuyo, nadie te lo impedía si no te agradábamos; pero has demostrado que te agradábamos más que nadie, porque ni siquiera has viajado fuera de la ciudad, salvo para ir a la guerra; una sola vez fuiste a un festival religioso y nunca más te alejaste de los muros, lo cual implicaba que te agradábamos, que nos considerabas buenas. Y más aún, tercer paso, dice: te dábamos la opción de obedecer o persuadirnos, si no te parecíamos buenas. Aquí estamos, justamente, abriéndonos al campo de la acción política, de la discusión en la asamblea: si no te parecemos buenas, persuádinolas, a nosotras, a la ciudad, de cómo tiene que ser. En un momento el texto habla de: persuadirnos de cómo es por naturaleza lo justo – esta frase la subrayo porque me parece clave –. De golpe la ciudad, que en sí misma sería el fundamento, aquello a lo cual se abre el hombre, aquello con lo cual, en este sentido, el hombre tiene una dependencia ontológica como hijo y esclavo – dice al principio en este texto –, le está pidiendo que dialogue con él mismo acerca de cómo es lo esencial, de cómo es la justicia. La *polis* debería ser el lugar donde está la justicia, no donde se la busca. No es lo mismo discutir leyes mejores o peores que discutir cómo es por naturaleza lo justo. Creo que ese párrafo marca, en esta aparición prepotente y a la vez majestuosa de las leyes y la ciudad, la fisura de la crisis: la misma ciudad no sabe, permite que se discuta, que se dialogue acerca de, cómo es por naturaleza lo justo. Las leyes mismas permiten que discuta con ellas, las discuta a ellas y, además, discuta el fundamento, discuta la justicia misma. O sea que no es simplemente porque nació acá que debo respetarlas toda la vida, sino porque me he ido comprometiendo en un grado cada vez mayor, y comprometiendo desde una libertad dialógica.

- Las leyes, igual, estaban inspiradas por dioses.

No, no necesariamente. Puede haber, sobre todo en la *polis* arcaica, una suerte de respaldo divino, de sabiduría apolínea que se expresa en el legislador sabio, pero no es que estén inspiradas por dioses, que sean en sí mismas una realidad de tipo sagrado. Justamente, es el fundamento de la política, de la *polis*.

La *Apología de Sócrates* – apología quiere decir discurso de defensa – es una obra maestra de ironía. A Platón hay que leerlo siempre teniendo en cuenta la ironía; en cada momento hay pliegues irónicos en el texto platónico, que si se pierden y lo tomamos en serio, no entendemos nada. La *Apología* es en sí misma un texto irónico, porque Sócrates, en el proemio, lo primero que va a decir es que él no conoce este lenguaje – este lenguaje es el lenguaje retórico –, pero está todo construido con lugares comunes retóricos, con frases retóricas y no solamente de acuerdo a

las reglas retóricas, sino que es el discurso retóricamente más exitoso de la historia, porque su público no era, obviamente, el tribunal, que ya había condenado a Sócrates, su público era el público culto de Atenas y de Grecia y todos los que seguimos hasta el día de hoy. La *Apología* ha logrado hacer una imagen canonizada de Sócrates que ha sido sumamente persuasiva a través de los siglos. La defensa de Sócrates, en este sentido, logró éxito. En ese proemio Sócrates dice a sus acusadores – noten toda la cuestión del lenguaje gorgiano –: no sé a ustedes qué les pasó, jueces; en cuanto a mí, casi me olvidé de mí mismo, tan persuasivamente hablaba, casi me convencieron a mí mismo de todo lo que yo era, pero no han dicho verdad. Acá reaparece la cuestión de verdad y falsedad. En realidad, la *Apología* es una reubicación del hombre histórico con respecto a la verdad. No han dicho verdad, hablan un lenguaje artificioso, retórico, etc., con todas las florituras que hemos comentado, propias del estilo gorgiano, pero mienten, y también mienten cuando dicen que yo soy temible al hablar – esta es una frase típica de la época: *deinōs légein* [δεινῶς λέγειν]; *deinōs* es temible, terrible, hábil, y temible por hábil; *deinōs légein*, temible para hablar –, cuando yo no lo soy, salvo que – digamos así – la verdad tenga su propia terribilidad, porque yo soy ajeno al lenguaje de este lugar y lo que voy a decir es la verdad. Ahí termina, más o menos, el proemio. Lo que aparece es el lenguaje en relación a la verdad y la falsedad. No se nos dice cuál es el contenido de esta verdad; sí cuál es el contenido del lenguaje falso, es decir, todos los artilugios de la persuasión retórica. Esa verdad que va a decir Sócrates no es tanto lo que diga en el tribunal, sino el modo de hablar: el *logos* socrático va a ser el *diálogos*. En un sentido muy importante, la *Apología* va a funcionar como defensa de la existencia filosófica, que acá se confunde con la existencia dialogante en la búsqueda de la verdad. Ahora, Sócrates dice que él va a decir la verdad, pero permanentemente está dedarando no saber nada. ¿Cómo viene esta cuestión en la Apología? Sócrates resume cuál es la acusación actual, pero ¿cuáles son las antiguas acusaciones, esta mala fama que viene ya de mucho tiempo, de la cual hay solamente el nombre de Aristófanes, que es la que se ha condensado y que él mismo pone en forma como si fuera una acusación escrita y presentada? El cargo capital es ser *sophós* [σοφός] ser sabio. Dice: yo no soy sabio y sí, tienen razón. Evidentemente, la palabra sabio, *sophós*, estaba cargada de sentido peyorativo. Sí, lo acepto, soy sabio, pero en un sentido que no es el que ustedes creen, y pongo como testigo a alguien digno de fe para ustedes, el dios de Delfos, Apolo. Ahí viene el pequeño episodio del oráculo, que en general se toma como histórico. Hay algunos “ruidos” ahí, no es la forma de hacerle preguntas al oráculo, y no es el tipo de respuestas que el oráculo da. Yo lo tomaría como un mito platónico, es decir, como un lenguaje que no deja de ser filosófico, pero que no es demostrativo sino porque muestra cuál es el problema, cuál es la situación de fondo. Entonces, tomando al oráculo como mito, ¿qué dice el episodio? Un amigo de Sócrates, Querefonte, va a Delfos, pregunta a Apolo quién es el más sabio y Apolo le contesta: Sócrates – no es esta para nada una respuesta como la que da el Oráculo –; vuelve, le cuenta esto a Sócrates y Sócrates queda perplejo, como si fuera una adivinanza, ¿qué quiere decir el dios? Porque yo sé que no soy sabio, pero el dios no puede mentir. Queda caracterizado Apolo como un nombre mítico para la verdad misma. De algún modo, el plano de Apolo es el plano de la verdad. Apolo es justamente el dios inspirador, el que conoce el porvenir, etc., el que no puede mentir; entonces queda Apolo como un nombre para la verdad. Como sabemos, Sócrates trata de refutar al dios y habla con todos los sabios, que no son sofistas, sino sabios en los sentidos tradicionales de la

palabra. En primer lugar con un político, con un sabio que remite a los Siete Sabios, a toda esta sabiduría arcaica, y rápidamente encuentra que cree saber pero no sabe. Después con un poeta, que es la otra categoría de sabio que transmite esta sabiduría. El poeta, dice: dice cosas bellas e inspiradas, pero por una inspiración, por la Musa, etc., no sabe lo que dice, aunque cree saberlo. Y tres, los artesanos, que es el sentido homérico de *sophós* – en Homero, *sophós* es el que hace espadas, el que hace barcos, etc. –, que saben algunas cosas bellas y muy útiles, pero por esto creen que lo saben todo. Por lo tanto, ninguno sabe, pero cree saber; yo se esto, es decir, sé que no sé, y, en este sentido, soy más sabio que ellos y el dios tiene razón. Aquí podríamos haber cerrado la investigación, ya entendimos lo que quiso decir Apolo y Sócrates se va a su casa contento, pero, al contrario, este es el comienzo de una especie de apostolado político religioso en nombre de Apolo del Sócrates de *Apología* a todos sus conciudadanos para ponerlos en el despertar de la conciencia, a través del diálogo de ese no saber, y en la búsqueda de la verdad, que, de acuerdo a lo que dijimos del *Critón*, que las leyes me tienen como hijo, que de algún modo son el fundamento mismo de cada uno de nosotros, ese no saber es también no saber lo que somos, cuál es nuestro lugar en el cosmos político. O sea, en los diálogos, Sócrates no habla con cualquiera de cualquier cosa, sino que pregunta qué es la valentía al valiente general Laques, y preguntar por la valentía tiene sentido, porque además Laques y todos saben que es valiente, pero no saben qué es la valentía; qué es la piedad a un personaje que se presenta como piadoso, Eutifrón, que dice saberlo, etc. Como sabemos, todos estos diálogos llegan a conclusiones negativas. Esto es, aquello que somos, que nos constituye dentro de este cosmos político y que es el mundo concreto que nos sostiene, no lo sabemos, se ha oscurecido. Sería la crisis, justamente, de este mundo. Se ha oscurecido, pero tampoco ha perdido completamente sentido, hay huellas de sentido, huellas de racionalidad que tenemos que rastrear. Esto supone rastrearlas, como ninguno sabe, como no hay maestros, y ni ustedes ni yo ni nadie sabemos, hay que rastrearlas dialogando, en común. El *Critón* es, en cierta medida, decíamos, una metodología del diálogo. Cuando Critón le dice a Sócrates: *huyamos, tenemos tiempo*, tenemos que volver a ver si el *logos* sobre la justicia, que decía que había que obedecer a las leyes, sigue siendo válido o no en esta circunstancia extrema. O sea que los resultados del diálogo son siempre provisorios; en cada ocasión, sobre todo cuando las condiciones llegan a un extremo, varían tanto como para poner en juego la vida: deben ser reabiertos, no hemos llegado al plano de Apolo. Ahora bien, continúa Sócrates: de las opiniones de los hombres, algunas hay que valorar y otras no. De las opiniones, las *doxai*. Sócrates tiene que partir, porque lo comparte, de ese mismo suelo, el mismo terreno de los sofistas. Ya no puede decir como Heráclito: *si escucháis al logos y no a mí, si escucháis a Apolo y no a mí*, no, porque esa verdad del maestro de verdad o esa verdad del sabio de tipo Heráclito no está, se ha perdido, y se ha perdido hace mucho. Además, esa verdad de la *polis* tradicional, con el mundo del despliegue de poder del siglo V, ya se había oscurecido, se había roto. Tenemos solamente las opiniones, la misma base de la que parte Gorgias. Pero: *algunas hay que valorar y otras no*; hay un criterio de valoración. ¿Cuál es? La del experto y el entendido. Dice: por ejemplo – no es un ejemplo, es esencial, porque ya está la base ahí de la antropología platónica de cuerpo y alma –, con respecto al cuerpo, al *sōma*, si sigo las opiniones de cualquiera, lo voy a perjudicar; en cambio, si sigo las del médico y las del entrenador, lo voy a mejorar. Con respecto a aquello – acá no se dice *psykhē* todavía, en la *Apología* sí – a lo cual concierne lo que estamos preguntándonos

ahora – o sea, lo bello, lo bueno, lo justo –, si es que hay un experto, habría que escuchar a éste. Pero este *si es que hay un experto* es que parece que en esto no hay experto, entonces tenemos que buscarlo nosotros, ¿a partir de qué? A partir de los *logoi* de los hombres, de las opiniones, tanto las opiniones tradicionales como las opiniones que circulan en la ciudad, todo aquello que el Platón de *República* pondrá como sombras en la caverna. Cuidado, acá Sócrates es un viejito pícaro, un viejito tramposo, digamos, porque insiste en que no sabe nada, que no sabe qué es lo justo, que no sabe qué es lo piadoso, qué es lo bello, etc., y, en serio, no lo sabe; pero calla que sabe lo más importante, esto es, qué dase de verdad estamos buscando, porque si no, no tendría un criterio para dedarar su propia ignorancia y la de los demás, no podría ni siquiera decir esto. De algún modo – vuelvo ahora al episodio del oráculo –, la verdad que estamos buscando es esa verdad del dios que no puede mentir, esa que está en el plano de Apolo, una verdad “absoluta”. Ya creíamos que lo teníamos a Apolo cerca y que podía decirnos la verdad y resultó un dios falso; ahora hay que ponerse de vuelta a buscar a Apolo, a ver dónde está, y asegurarnos de que sea Apolo y no otro, de que sea la verdad y no otra cosa. Este criterio, no dicho, es una reposicionamiento del hombre con relación a la verdad. En el estado en que había dejado la cuestión la sofística, Gorgias, la verdad estaba ocluida, no había acceso del hombre a la verdad. Aquí volvemos a postular, a proponer el horizonte de la verdad, pero como alejado o ausente, como una ausencia desde la cual nos hace niños, nos tira una cuerda. Esta sería la traducción del hecho de que es desde Apolo, desde el oráculo, que emprende la búsqueda Sócrates: es Apolo el que lo pone a buscar si es sabio y por qué es sabio o por qué no. No sabemos qué es la justicia, no sabemos nada de ello; pero, entonces, buscamos una verdad sólida, firme. Algo me ha puesto en esta búsqueda; es una búsqueda abierta, porque nada me garantiza que llegue a ella, y los únicos elementos de los que dispongo son los discursos que circulan, los *logoi*, el discurso humano, ningún discurso divino. Apolo no me manda ni una doctrina filosófica, ni un programa político, ni nada, solamente me manda una adivinanza. O sea, el hombre queda re-situado frente a la verdad, pero frente a una verdad ausente que, sin embargo, aparece nuevamente como horizonte y desde ahí atrae, desde ahí orienta la búsqueda. Entonces, para poder ponerse en esa búsqueda, para poder dialogar, hacen falta dos condiciones: una, que esa verdad pueda hacerse presente en el lenguaje humano, en la búsqueda humana, y dos, que la podamos reconocer, porque bien pudiera ser que se hiciera presente y no pudiéramos reconocerla. Sócrates le pide a Critón que investiguen juntos, que se pregunten juntos y que no asienta por complacerlo, sino porque está realmente convencido. Este convencimiento que Sócrates le está pidiendo a Critón no es un convencimiento meramente psicológico, un “me parece”, esto no tiene ninguna consistencia. Critón debe asentir desde un lugar de apertura al *logos* y de apertura a la verdad, orientada en el sentido en que los *logoi* que se van construyendo en el diálogo se le muestren como mejores, no necesariamente como la verdad última, pero sí como mejores, que por promisorio que sea, tiene que ser base necesaria para una acción responsable – por ejemplo, para tomar una decisión acerca de si huyo o no –. Ese lugar de apertura al *logos*, de apertura a la verdad, en donde puede hacerse presente la verdad y en donde, además, podemos reconocerla, ir golpeando las sucesivas opiniones, como en los diálogos socráticos, donde se van discutiendo una tras otra, probándolas, golpeándolas a ver cuál resiste, es lo que, no en el *Critón*, sino en la *Apología*, se va a llamar *psykhē* – que no traduzco como *alma*, justamente, porque acá no quiere decir *alma* – y va a ser completamente equivalente

a *sí mismo*. Acá, por primera vez, alrededor de la figura de Sócrates, podríamos encontrar un *sí mismo* que no esté directamente dependiendo de la fama de la voz pública. Tampoco es necesariamente una “interioridad”, porque fíjense que lo que se está construyendo es en forma dialógica, que hay que construir con los otros. Incluso más, el argumento de Critón es: qué van a decir de vos, qué van a decir de nosotros, qué mala fama nos vamos a hacer; porque, claro, el argumento heroico, homérico, es que lo último que tiene que hacer un hombre es permitir que los enemigos triunfen; si yo me quedo y me dejo matar, estoy pasivamente dejando que cumplan lo que se propusieron conmigo; es decir, lo digno, lo propio de la *aretē* de un hombre hubiera sido, según esto, huir; huir no es cobardía, sino, al contrario, no hacer el gusto a los enemigos que quieren matarme. Entonces Critón dice: qué mala fama que vamos a tener, vos y nosotros, que no te pudimos salvar. Aquí, lejos de que el *sí mismo* sea esta mala fama o buena fama, el *sí mismo* pasa a ser, insisto, ese lugar dialógico de apertura al *logos*, en una especie de trabajo que, por el momento, se lo ve como provisorio, en busca de un *logos* sólido, de un *logos* firme, de un *logos* que se vaya aproximando al plano de la verdad, que está puesto como horizonte. Es decir, es una *psykhē* no psicológica, valga el juego de palabras, sino lógica, no en el sentido de la lógica tal como nos suena la palabra, sino que es la relación del hombre con el *logos*. A esa *psykhē* no la podemos traducir por *alma* porque no es cósmica, no es sustancial; es una suerte de lugar, de movimiento en la apertura del hombre al mundo, en la apertura dialógica a los otros, en donde se puede hacer presente la verdad, donde podemos acercarnos dialógicamente a la verdad, pero no tiene las connotaciones de la palabra *alma*, en el sentido de un componente sustancial o cuasi-sustancial, que incluso pueda pervivir, etc. Es, más vale, esta apertura desde la cual podemos comprender al *logos*, atender al *logos* y tomar, desde ahí, decisiones responsables. Va a haber que esperar hasta la madurez de Platón, hasta el *Fedón*, donde, juntando distintas líneas, distintas tradiciones y distintas concepciones de la *psykhē* – no del alma –: la *psykhē* como principio vital, esta *psykhē* socrática como el lugar de la filosofía, el lugar de la apertura a la verdad, el pitagorismo, el *daimōn* [δαίμων], las mete en una olla y hace una especie de mezcla química, no del todo bien cuajada, a partir de la cual recién hacia el final del diálogo vamos a poder hablar de *psykhē* como *alma*, en un sentido que, más o menos, responde a las metafísicas o teologías posteriores. Pero hasta el *Fedón*, digamos, *psykhē* no es *alma*, no hay *alma* en un sentido que pueda corresponder a esta palabra.

La figura del Sócrates platónico nos está, por un lado, indicando la crisis. Aquella presencia que, decíamos, era una nota semántica fuerte del verbo *ser*, cuando lo veíamos en Parménides, esto que está presente, aparece devaluado, aparece no dando cuenta de sí, aunque, sin embargo, teniendo algún sentido. O sea, no es absurdo preguntarse, discutir qué es la justicia, lo bello, lo bueno, etc., pero tampoco es algo que podamos resolver sin algún tipo de llamada desde un horizonte en el cual la verdad vuelve a abrirse como ausencia y, a la vez, como presencia ausente; es decir, algo que nos reclame en su ausencia misma, que nos exige ser buscado. Dado que, efectivamente, no sabemos, que no hay maestros, esa búsqueda tiene que ser en común, y esa búsqueda tiene que ser con los únicos elementos que disponemos, que son los *logoi*, el discurso, el lenguaje humano, puramente humano, ya no el de los maestros de verdad, sino el lenguaje, las opiniones que circulan en la ciudad. Pero esto supone una orientación que viene desde la verdad

misma, que al volverse a poner como horizonte, reclama, digamos, históricamente, al hombre, y también desde la posibilidad de apertura a este reclamo que constituye, justamente, un criterio. No sabemos los resultados de la búsqueda, pero sí sabemos qué orientación tiene. Esto está poniendo una tarea tal vez paradójica, porque estamos partiendo de la finitud del hombre, del conocimiento y de la acción humanas. La *polis* puede aparecer como una realidad casi sagrada, pero en realidad es finita. Apolo nos llama desde el plano de la verdad, pero, obviamente, no somos dioses para mantenernos en esta clave mítica, que también podemos traducir a un lenguaje no mítico. Entonces aparece una palabra que es absolutamente socrática – pese a otro tipo de explicaciones que la llevan hacia los pitagóricos y que son improbables –, que coagula alrededor de la figura de Sócrates: la palabra *filosofía*, en este horizonte, en este reposicionamiento del hombre con respecto a la verdad, que es el primer producto de la crisis, de la crisis de la verdad. Porque no es solamente del mundo político, del mundo histórico y demás, sino que es de la crisis de la verdad. En el mundo griego la sabiduría se pierde y no podemos ser más sabios, *sophói*; tenemos que ser buscadores de la sabiduría: filósofos. La sabiduría recién aquí se configura en un rostro más o menos semejante al que encontramos en el frontispicio de la carrera. No podríamos decir que todo lo anterior sea filosofía en un sentido estricto. Recién a partir de la coagulación de esto alrededor del núcleo Sócrates hay filosofía, porque está abierto este horizonte pre-proyectado como algo que, insisto, podríamos llamar “absoluto”. Es alrededor del núcleo socrático y en las obras de los socráticos donde aparece esta palabra con este sentido, y rápidamente es puesta en circulación y tiene que ser disputada con Sócrates, a ver quién le da el sentido último. Ahora, esta tarea paradójica que es la filosofía, justamente, abre todo ese arco que mencionábamos hace un rato, que son los dos mil quinientos años desde entonces hasta ahora, que están bajo el signo de la meta-física, el sentido de que el *metá*, más allá, es ese horizonte siempre abierto y convocante de la verdad al cual parece que no alcanzáramos, que tenemos que estar transponiendo siempre en esa dirección. Este círculo, en la historia de la filosofía, quien dijo haberlo cerrado, fue Hegel. Hegel, que, no sé si, como él dice, consume todo el movimiento del espíritu, pero, sin duda alguna, consume la Modernidad, entiende que esta aspiración al saber se ha hecho realidad en su sistema – dios se ha hecho presente en forma de libro –. Entonces la filosofía puede ser llamada ciencia. En Hegel, la ciencia de la lógica – no está usada por casualidad allí la palabra *ciencia* – es la filosofía consumada. Si esto es así o no, se los dejo para pensar. Nietzsche, ya a fines del siglo XIX, presenta la crisis del mundo contemporáneo como crisis del platonismo, como si, más allá de los textos y de las doctrinas visibles, la estructura profunda que deja Platón recorriera estos dos milenios y medio y pareciera que estuviéramos, al menos desde hace más de un siglo, en una crisis de esa estructura en la cual podemos ubicarnos y que podemos entender o no de muchas maneras. Posiblemente nunca podamos llegar a un Platón en sí, a saber qué pensaba Platón. Tal vez él mismo tampoco lo sabía: no nos conocemos completamente a nosotros mismos. La Antigüedad, sobre todo, sirve para esto. Es un viaje de ida y vuelta en el cual lo que seguramente nos aclaramos y tendemos a entender mejor son nuestras propias estructuras, nuestras propias categorías. Ese ida y vuelta a un mundo que es el mismo mundo que el nuestro, pero que es distinto a la vez, que no es tan ajeno ni es completamente otro, nos obliga a poner a la vista nuestros instrumentos de pensamiento, nuestras categorías, nuestras propias estructuras. Este diálogo, justamente, este ida y vuelta, creo que, como ganancia, no es poco.