

**JENÓFANES Y LA CRISIS DE LA
OBJETIVIDAD GRIEGA**

(Segunda edición)

José Lorite Mena

**JENÓFANES Y LA CRISIS DE LA
OBJETIVIDAD GRIEGA**

(Segunda edición)

UNIVERSIDAD DE MURCIA

2003

Lorite Mena, José
Jenófanes y la crisis de la objetividad griega / José Lorite
Mena.- Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de
Publicaciones, 2003
191 pág.
ISBN 84-8371-426-4
I. Jenófanes – Crítica e interpretación. I. Universidad de
Murcia. Servicio de Publicaciones. II. Título. I Jenófanes

2ª Edición, 2003

Reservados todos los derechos. De acuerdo con la legislación vigente, y bajo las sanciones en ella previstas, queda totalmente prohibida la reproducción y/o transmisión parcial o total de este libro, por procedimientos mecánicos o electrónicos, incluyendo fotocopia, grabación magnética, óptica o cualesquiera otros procedimientos que la técnica permita o pueda permitir en el futuro, sin la expresa autorización por escrito de los propietarios del copyright.

© Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2003

ISBN 84-8371-426-4

Depósito Legal MU – 2470 – 2003

Impreso en España - Printed in Spain

Imprime: Continuos Paper, S.A.

ÍNDICE

Prólogo	9
I. De la filosofía al mito	13
II. La crisis de la identidad griega y el <i>ethos</i> de Jenófanes	35
1. Tales y la amenaza meda	35
2. Anaximandro y el nuevo orden de realidad	43
a. Un orden centrado	46
b. Un mapa como prueba del orden espacial	54
c. Un reloj y un tiempo cívico	57
3. Pitágoras y los orígenes de la antropología griega	60
a. Una teoría en una vida	65
b. Puro e impuro	69
4. Jenófanes: entre el deambulamiento y el peregrinaje	73
a. Lo absoluto en las contingencias	78
b. Pluralidad de la palabra	82
III. La preocupación del pensamiento	85
1. El riesgo de la exterioridad	85
2. El monoteísmo como encrucijada del pensamiento	88

3. La religión como trama de los fenómenos	94
a. Religiosidad y antropocentrismo	97
b. Piedad y conocimiento.....	101
4. Condicionamiento y representación	106
a. Experiencia y composición de realidad.....	115
b. El espacio de realidad sujeto-objeto	117
c. La “historia” como trabajo de las hipótesis	125
5. Un solo dios.....	139
a. Ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales.....	147
b. Sólo pensamiento	158
6. Peri Phýseôs	160
a. Origen del movimiento	165
b. Origen de las cosas.....	173
c. Los cuerpos celestes.....	176
Conclusión.....	179
Bibliografía	181

PRÓLOGO

Humano, demasiado humano
Nietzsche

¿Qué espacio de preocupaciones ocupó Jenófanes con su pensamiento?

Quizás la pregunta sea temeraria. De alguna manera parecería forzarnos a supeditar las palabras al entramado de unas inquietudes invisibles, retenerlas en su deseo de ser dichas, anticiparlas en su posibilidad de crear un espacio donde el pensamiento pueda encontrarse con la realidad. Sería preferir el desajuste de unas inquietudes a la presencia de sus expresiones. Y sin embargo sólo se nos ofrece palabras. Una superficie visible que se resiste a ser despojada de su autosuficiencia, que absorbe las preguntas en la textura de sus fuerzas relacionales. Pero igualmente temerario sería privar a las palabras de su precedencia, actuar como si sólo se ajustaran sobre sí mismas en su recinto de raíces, letras y sonidos. ¿Por qué se nos da el pensamiento en palabras? Quizás porque toda palabra se precede a sí misma en la posibilidad de ser dicha. Y en esta posibilidad —donde imperceptiblemente empieza el sutil enrejado de azar y necesidad que configura un lenguaje— ya se está poniendo en juego una manera de hacerse presente en las cosas. Una presencia que sólo es real cuando la palabra toma una consistencia inevitable, pero que ha contaminado a la palabra de una anterioridad imperceptible: la voluntad de decir.

El siglo XIX procedió a establecer un inventario minucioso de las palabras presocráticas. A través de estas palabras, la historia se entrelazaba con la anatomía del pensamiento. Era una época en que el orden se interpretaba como codificación. Así, los pensamientos presocráticos resurgieron a la historia organizados en términos clasificatorios, en puntos de referencia que indicaban con precisión tanto el *nivel* donde llegaba el progreso del pensamiento como el *momento* de expresión de las cosas. Un entrelazamiento del saber y su temporalidad que permitió recoger un aluvión de términos en discursos que les eran extraños, y que desde esa exterioridad los aislaban o amalgamaban en una distribución diferente del saber, pero que, de hecho, constituían el único vínculo de realidad y, por lo tanto, de transmisión histórica confiable de la palabra presocrática.

El pensamiento presocrático circulaba anteriormente en imágenes-verbales acomodadas a las cosas dos, tres, cinco o más siglos después: Platón, Aristóteles, Teofrasto, Diógenes de Laercio... El siglo XIX extrajo las palabras de esa circulación —donde estaban impregnadas del carácter de propiedad cultural—, y les confirió una autonomía, les creó un espacio fijo y con límites precisos. Así surgió el fragmento, un pensamiento sin circulación, sin propiedad, aunque fuera precedido por un nombre cuya realidad se diluía en unos signos sonoros (Anaximandro, Pitágoras, Parménides...). *Fragmento* es el vocablo consagrado técnicamente para sublimar la violencia aceptada de una distancia entre el pensamiento y la palabra de los presocráticos. Palabras separadas de la representación, escindidas en objetos autónomos, depósitos de una historia del pensamiento que fijan el pensamiento en parcelas dispersas y fraccionadas.

Esta distancia hace surgir el término con un valor absoluto, concentrado en sí mismo, separado de su voluntad de ser dicho, regido por leyes inmanentes promovidas a un nivel transcendental: su función sintáctica, su forma lexical, su pertenencia a un orden gramatical... Referentes inviolables para cualquier sujeto que quisiera hablar, y que por consiguiente determinaban sus posibilidades de pensar. La dinámica de las inquietudes del pensamiento eran así absorbidas en la preocupación por la circulación de los códigos del lenguaje. Se trataba de recuperar la dispersión de las palabras en la fluidez de un orden lingüístico fundamental y universal. El pensamiento se terminologiza: Tales queda retenido en el Agua, Anaximandro oscila entre el *Apeiron* y el *katà tò khreôn*, Parménides se concentra en el Ser... Los términos no forman parte de un pensamiento incrustado en una problemática que tantea pacientemente en busca de una posición vital, sino que son integrados en una estructura de legalidad verbal —elementos fónicos, soporte de raíces, alineamientos sintácticos...— donde adquieren una coherencia constitutiva. La terminologización asume así una responsabilidad que le es insoportable: reducir el pensamiento a la reglamentación de unas expresiones. A partir de ese momento la historia del pensamiento puede ser desgajada de su contexto de inquietudes reduciéndola a una secuencia de ideas que sólo tienen como soporte la distribución estratégica de las palabras. Este ha sido el horizonte de la mayoría de los trabajos clásicos que dominan la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

El estímulo del rigor codificador convirtió así la interpretación en el reajuste de un sistema de signos cuyo valor significativo se reducía a la coherencia de sus posiciones. Y pudo ser tan consistente, tan satisfactorio en la medida de sus interacciones, que no sólo fue convincente, sino que, más aún, aspiró a presentarse como la única hermenéutica posible. De ahí que al encontrar uno o varios términos comunes en dos autores, por ejemplo: “uno”, “eterno”, “inmóvil”... en Jenófanes y Parménides, el empeño hermenéutico estuviera polarizado por la demostración de una genealogía unívoca del pensamiento, sin

tener en cuenta sus espacios de problematización; o que la ausencia de un término hiciera rechazar categóricamente como “impensable” la preocupación por un espacio de realidad. El pensamiento es intimidado por el poder de los términos, y la excitación interrogativa no encuentra su memoria. La heterodoxia visceral de Nietzsche frente al claustro hermenéutico de su época es la expresión de una incomodidad ante la univocidad: para él las palabras eran la posibilidad de una presencia. Heidegger, ya desde *Ser y Tiempo*, somete las palabras antiguas a una continua violencia morfológica y sintáctica para arrebatarlas a su historia de residuos y poder oírlas. Pero despojar las palabras del saber estratégico de sus formas para hacerlas testigos de las preocupaciones del pensamiento constituye la desacralización de un orden y de sus límites profesionales. Por eso Nietzsche y Heidegger, por ejemplo, son descartados de los manuales donde se traza la historia de la filosofía griega.

El siglo XX, avanzado ya en su mitad, parece preocupado por reconfigurar los términos en su vitalidad de palabra, y ahí, quizás, tocar los contornos interrogativos de un pensamiento. La preocupación podría ser tematizada en un forcejeo verbal: desfragmentar el pensamiento presocrático. No para desatender la herencia de los doxógrafos, transformada en *corpus* verbal gracias al rigor de la filología —sería imposible—, sino para darle una nueva circulación a esa palabra, para desplegar los términos en un espacio discursivo donde se diluya su autonomía y tome consistencia la voluntad de expresarse que los hace posibles. Se trata del ejercicio de un movimiento diferente del decir: más el recorrido de un espacio que el detenimiento en unos signos; un espacio de surgimiento de inquietudes que sustituye a un saber aparentemente constituido, definitivo, fijado en una legalidad terminológica que lo separa de sus propias vicisitudes. Un ejercicio arduo y frágil, ya que se trataría de hacer preceder las palabras por las inquietudes que sostienen su presencia, detectar el antecedente invisible de los términos en el espacio movedizo de las encrucijadas de las preguntas.

Este encaminamiento sólo puede tener un modo de constituirse y expresarse: el ensayo. Una averiguación que se desenvuelve, continuamente, entre la necesidad y el azar, que sopesa la consistencia de las palabras con sus posibilidades de ser dichas. Un procedimiento contaminado en cada momento por la indigencia de la aleatoriedad, ya que su ámbito de trabajo es, en gran parte, la franja imprecisa que se extiende entre los fragmentos; ese vacío que para nosotros se instala en silencio, pero que fue el espacio por donde transitó un deseo de saber y una voluntad de decir. La abundancia actual de estudios históricos ha construido —a veces indirectamente— una presencia en esa zona silenciada por los avatares de la transmisión de las palabras. No con el aporte de nuevos fragmentos, sino con un conocimiento más preciso del ámbito humano en que se instaló un pensamiento antes de ser fragmentado. El silencio que separa los fragmentos ya no es una ausencia total —un territorio despoblado de referencias verbales—; se ha configurado como una franja de

nuevas posibilidades de diálogo. Un diálogo indirecto, cierto; mediatizado, ajustado, por las palabras que trazan los ejes del recorrido, pero que desde ese momento han sido contorneadas, relacionadas, e incluso retocadas, con otros criterios. Es en ese frágil espacio de trama entre silencios incitantes y elocuencias fragmentadas, pero determinantes, que se desarrolla nuestro ejercicio de aproximación al pensamiento de Jenófanes. Este acercamiento a un modo de hacerse presente en el mundo, la búsqueda de una vecindad con una manera de sentir el pensamiento, se desplaza en una continua tensión entre la lejanía y la proximidad, entre la ausencia y la presencia. La proximidad de unos fragmentos establecidos, utilizables, incorporados en un saber que los retiene como una propiedad; y la lejanía de la estética de unas inquietudes que arrastraron el pensamiento antes de ser dichas. Un forcejeo donde se entrelaza lo que ya se sabe con el deseo de saber. Un saber de palabras y un deseo de saber cómo con esas palabras un hombre ocupó un espacio en el que se preocupó su pensamiento.

Jenófanes ocupó un espacio muy preciso del pensamiento —así sea difícil recuperarlo. En los fragmentos se manifiesta una palabra crítica: implacable con las tradiciones míticas, inconforme con las convenciones políticas, vindicativa frente al invasor, incómoda ante las prácticas rituales... Pero también se expresa una teoría sobre la divinidad de una novedad desconcertante, una concepción epistemológica original, una explicación del origen del movimiento de la *phýsis* que condicionará las reflexiones posteriores... Y al mismo tiempo descripciones decepcionantes de los fenómenos meteorológicos. Todos estos aspectos tienen un subsuelo, un modo de presenciar las cosas que permitió, si no una coherencia total de la palabra, al menos, una dinámica personal de las preguntas. Esta dinámica tiene una característica precisa: sus bordes se configuran como una fractura en relación con la lógica del pensamiento anterior, tanto mítico como filosófico. Una ruptura y la constitución de un nuevo espacio de posibilidades del pensamiento. Un “ruido”, una problematización que desajusta el espacio filosófico y la manera que tiene el pensamiento de constituirse en ese espacio, de sentir su existencia. Este es el subsuelo que atrae nuestro deseo de saber.

I. DE LA FILOSOFÍA AL MITO

... vaya este mito
hasta donde el rumor
quiera llevarlo.
Platón, *República*, 415d 6-7

Cuando Platón se enfrenta tajantemente a los antiguos mitos, y afirma que en la *pólis* “hemos de empezar por vigilar a los hacedores de mitos (*mythopoióis*), y si los que hacen son buenos aceptarlos y si no lo son rechazarlos”¹, el pensamiento griego parece concluir un proceso en relación con su tradición e iniciar un movimiento de autonomía que, probablemente, sólo podía propocionarle —como fundamento y ámbito de realización— una filosofía idealista.

Al atacar “las producciones poéticas” —comprimidas frecuentemente bajo la designación de *mythologeín*²—, y en particular las que circulan en el rumor (*phêmê*) “de boca a oreja” encubiertas por la autoridad de un héroe cultural como Homero³, Platón no se está oponiendo a un *corpus* textual o a un autor determinado sino en la medida en que constituyen los parámetros consagrados de una *paidéia*, de un orden de realización humana, que mantienen al hombre alejado de su propia realidad⁴. Platón condena algo tan amplio y confuso, pero tan poderoso e incontrolable, como una mentalidad. Y la única posibilidad que le queda de dominarla es erradicarla de la ciudad expulsando a sus portavoces⁵. Frente a la filosofía, la *paidéia* antigua es reducida al rumor y condenada al silencio oficial, situada en un no-lugar político, en el vacío del saber. Su identidad es circunscrita como *alogé*: la incoherencia de un razonamiento, la

¹ *Rep.*, II, 377b9-c2. Cf. 378e8 ss.

² Para los diferentes sentidos del término “mito”, cf. E. Des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, París, Belles lattes, t. XIV, 1970; L. Brandwood, *A Word Index to Plato*, Leeds, 1976; P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, París, Seuil, 1983.

³ Ver, por ejemplo, *Rep.*, X, 606e1 ss.; *Leyes*, III, 680d3. Para la posición de Platón frente a Homero, cf. S. Benardete, “Some misquotations of Homer in Plato”, *Phronesis*, 8 (1963), 173-178; L. Bottin, “Platone censore di Omero”, *Bollettino dell' Instituto di Filologia greca dell' Università di Padova*, 2 (1975), 60-79; G. Lohse, “Untersuchungen über Homerzitate bei Platon”, *Helikon*, 4 (1964), 3-28; 5 (1965), 248-295; 7 (1967), 223-231.

⁴ Cf. M. Detienne, *L' invention de la mythologie*, París, Gallimard, 1981, 51 ss. y 153 ss.

⁵ Ver *Rep.*, III, 398a1-b5.

ausencia de lógica en un argumento, lo absurdo⁶. Con esta delimitación, la palabra mítica pierde el derecho a ser pronunciada.

Se podría pensar que así llegan a un término definitivo las confusas y conflictivas relaciones entre mito y filosofía —*alogía* y *lógos*— que habían marcado con condenas religiosas, agitaciones políticas e indecisiones científicas la vida de los griegos durante más de un siglo. El fantasma de la *asébeia*, de la impiedad con que se excluía el *lógos*, parece diluirse desde el momento en que la palabra tradicional que lo sustentaba y servía de referente es condenada a la imposibilidad de su formulación⁷. Un giro histórico —con una cronología precisa, pero accidental para su significado— que indicaría que la razón franquea el dintel de su madurez reflexiva. Un momento crítico en el que la razón se libera de su contingencia psicológica y de su condicionamiento histórico para buscar a partir de ella misma la necesidad universal. La razón, parece posible decir, encuentra por fin su ser, y margina fuera de los límites de su coherencia el saber, los temas, los autores..., la mentalidad, que como *miasmas* imperceptibles la debilitan y enferman hasta hacerla irreal. De ahí que la actitud de Platón haya podido ser tomada posteriormente como modelo de un proceso ininterrumpido de la filosofía, y más ampliamente aún: de la razón, al mito.

La situación de la racionalidad platónica en este giro del mito y de la filosofía es, sin embargo, mucho más compleja; hasta tal punto que ésta queda prisionera del giro que provoca. Así, más que filosófica, o incluso política, la reprobación platónica de “las producciones poéticas” es religiosa, sagrada. Su prohibición reviste el carácter de un tabú social —como corresponde a un sacrilegio público—, y su acción adquiere las dimensiones de una purificación ritual —como es exigido por los dioses para limpiar la *pólis* de la mancha, del *miasma*⁸—. La impiedad (*asébeia*) es reintroducida en el orden social como un crimen religioso, pero de la mano del *lógos*. Para purificar la ciudad, la razón filosófica pone en práctica el mismo procedimiento, pero invertido, que el mito utilizó para prohibirle la entrada⁹. Platón parece comprender perfectamente —tal y como lo resalta Y. Brès— que el conflicto entre fuerzas religiosas “primitivas” e ideales morales y religiosos “superiores” no se resuelve nunca por vía racional¹⁰. ¿Cómo se introduce esta vía no-racional en el pensamiento de Platón, cómo es aceptable en el platonismo una posición no-racional, pero

⁶ *Rep.*, II, 380c3; *Filebo*, 14a3 ss. Cf. M. Detienne, *L'invention...*, 156-157; J. Lorite Mena, *El Parménides de Platón. Un diálogo de lo indecible*, FCE y Ed. Uniandes, México, Bogotá, 1985, 118.

⁷ Ver el estudio clásico de E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et IVe siècles*, Liège, Paris, Champion, 1930.

⁸ Sobre la noción de *miasma*, cf. P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, PUF, 1949, 29-35.

⁹ *Leyes*, VII, 799b4-9; X, 880a4-9. Para el uso del término, cf. E. des Places, *Lexique...*, 78-79.

¹⁰ Y. Brès, *La psychologie de Platon*, París, PUF, 1973 (2), 116.

sin llegar a ser *alogía*, que le permite situarse políticamente en un terreno simétrico al ocupado por las creencias tradicionales, entablarles una batalla y desplazarlas socialmente hasta sustituirlas, para ejercer el derecho de controlar los (nuevos) procesos de impiedad?

Platón, quizás perseguido por el sombreado de ignorancia de su maestro, reconoce los límites de la razón, e incluso explica que si se le concede a esta facultad una confianza excesiva y prematura se puede sucumbir en el efecto contrario al esperado: la *misología*, el odio al *lógos*¹¹. Pero hostigado por el relativismo utilitarista de los sofistas, ofrece a esos límites una apertura transcendental que muestra la posibilidad de superarlos —si no, “no habrá a dónde dirigir el pensamiento”¹². La posibilidad del logos se encuentra más allá de sus límites; y hacia allá se debe dirigir el pensamiento. Aceptar los límites es resignarse a la fluctuación de las opiniones, condenarse al impulso del rumor, privarse de pensamiento. Y en la tentación de convertir esa posibilidad en necesidad —en el deseo de proteger el pensamiento de sus propias diferencias: piedra angular del edificio platónico, que como un “instinto” cultural ha canalizado las aspiraciones del pensamiento occidental¹³—, las fronteras aparentemente tajantes entre mito y filosofía, entre rumor y *epistêmê*, se desdibujan hasta perderse en concatenaciones sin límites; puesto que esta continua interferencia parece ser la condición de posibilidad platónica para diluir los límites humanos.

Cuando Fedro pregunta a Sócrates: ¿Crees que este *mythológêma* es verdadero?¹⁴, ya se ha introducido en el interior del mito un criterio que le es exterior, pero que no obstante lo atraviesa epistemológicamente para deslindar en el espacio político aquellos que son beneficiosos para la formación de los futuros ciudadanos de los que no lo son y por lo tanto considerados como *miasmas* y susceptibles de un proceso de impiedad. Este criterio es la Idea¹⁵, la realidad que trasciende la apariencia y el rumor. El mito —más ampliamente: la tradición, y por consecuencia la misma producción poética— es separado de sí mismo en una realidad ideal y juzgado desde ese deber-ser. El hombre, el conocimiento, las cualidades, los deseos, el mundo físico..., cada realidad se desdobra en una esencia hipostasiada en la perfección de un orden eterno, perfecto, idéntico a sí mismo (*eidós autò kath' autò* es la expresión reservada

¹¹ *Fedón*, 89d1 ss. Cf. H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, Episteme, Polis*, París, Vrin, 1974, 106 ss.

¹² *Parménides*, 135c1. Cf. J. Lorite Mena, *El Parménides...*, 107 ss.

¹³ Cf. S. Toulmin, *La comprensión humana*, vol. I: *El uso colectivo y la evolución de los conceptos*, Madrid, Alianza, 1977, 11 ss.; J. Lorite Mena, “Objetividad, deseo de verdad y hermenéutica”, *Pensamiento*, 157 (1984), 3-32.

¹⁴ *Fedro*, 229c4 ss. Para el texto de este mito, cf. A. Motte, “Le pré sacré de Pan et des Nymphes dans le *Phèdre* de Platon”, *L'Antiquité Classique*, 32 (1963), 460-476.

¹⁵ Cf. G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Penguin Books, Harmondsworth, 1976 (2), 20.

para distinguirlo¹⁶), y en un reflejo envuelto por la materia que constituye un mundo contingente, imperfecto, amenazado por la diferencia que le impone un cambio incesante (*tà par'èmin* sería la designación adecuada para este residuo de realidad¹⁷).

Desde el mundo ideal, Platón no condena el mito: lo escinde en una realidad y en una apariencia. El mito no es opuesto simple y antagónicamente al logos o a la razón —como ocurrirá con el positivismo de “la ciencia del mito” en el siglo XIX¹⁸—, sino a sí mismo, a su deber-ser. En esta división longitudinal queda, de un lado, el mito como producto imaginativo incontrolado¹⁹, y, de otro lado, el mito como excedente semántico de una racionalidad que para superar sus límites debe producir sus propios mitos, su espacio poético. De un lado, próximo de la materia, la apariencia del mito, dominada por la imitación (*mimêsis*) de modelos irreales; de otro lado, próximo de las Ideas, la realidad del mito, que canaliza la imitación de los modelos perfectos y divinos. Con esta división, Platón introduce el mito en su teoría del *phármakon*²⁰: una substancia, un elemento, una droga, que puede producir en un cuerpo el doble efecto de envenenar o de curar, que puede ser nocivo o benéfico. Y cuando ese cuerpo enfermo es la *pólis* y el *phármakon* es el mito, su dosificación, su “administración”, corresponde al legislador.

Así, Platón puede “tomar el mito por un mito”²¹, como el desarrollo de una opinión falsa, de una verdad que se anula en la *alogía* de su discurrir: una imposibilidad de sentido; el *phármakon* opera como veneno. Pero también puede considerar el mito como la explicitación de un orden racional que la razón no llega a manifestar dentro de sus límites: una transposición de sentido; el *phármakon* actúa entonces como un remedio ante la debilidad del logos. En este caso, el mito puede preceder, sustentar o prolongar el logos; y las fronteras entre ambos espacios desaparecen. En vez de contaminar la inteligencia de fantasía enfermiza (como un *miasma*), el mito vitaliza el logos, aportándole “el matiz complementario de un relato”²²: la dimensión de credibilidad que compromete al individuo en el mismo nivel que “las producciones poéticas” tradicionales. Es así que Sócrates puede hablar de un *mythologoumen lógô*²³, de un mito racional o de una mitologización de la razón, para circunscribir un espacio donde la evidencia del logos y la eficacia del mito se alían —a mitad de

¹⁶ *Parménides*, 130b7.

¹⁷ *Parménides*, 133d7-134a1.

¹⁸ Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1974, 217 ss.; M. Detienne, *L'invention...*, cap. I.

¹⁹ *República*, III, 411a6 ss.; *Leyes*, III, 680d3; X, 887d5.

²⁰ Cf. *Fedro*, 230d; 270b6 ss.; *Fedón*, 57a; *República*, II, 382c; *Leyes*, VIII, 836b; XI, 919b. J. Derrida, “La pharmacie de Platon”, en *La Dissémination*, París, Seuil, 1972, 69-197.

²¹ Cf. H. Joly, *Le renversement...*, 287 ss.

²² Cf. H. Joly, *op. cit.*, 337.

²³ *República*, VII, 501e4.

camino de la teoría y de la práctica— para hacer aceptable la realidad de un Estado gobernado por “la raza de filósofos”.

En esta distribución “farmacéutica” del mito, la calificación de *alogía* es precisa pero insuficiente, ya que sólo es válida para delimitar los productos con efectos negativos. El mito-benéfico, el remedio para las deficiencias del logos, no puede ser calificado de “ilógico” —lo situaría en una relación de oposición con el logos—, pero tampoco puede ser considerado como “lógico” —ya que de ser así su función de complementariedad del logos quedaría anulada—; el mito-remedio es situado en un registro colateral del logos —a veces anticipándolo, en otros momentos reforzándolo, en otras ocasiones prolongándolo—, para que sin confundir sus funciones puedan entrelazarse en una sola finalidad: mantener y alentar la vida (del alma). El logos es de orden hipotético: una naturaleza dialéctica, y sigue las posibilidades teóricas de precisar la realidad (Ideas)²⁴. El mito es de orden an-hipotético, del margen que excede el espacio hipotético en que se desarrolla y disuelve el orden dialéctico; una naturaleza seductora que produce la adhesión cotidiana. El espacio en que la vida excede al logos es ocupado por el mito, lo hace inevitable.

Esta inevitabilidad del *phármakon*-medicamento proviene de una concepción precisa de la vida humana como un estado deficiente, como una situación de incapacidad, cuya expresión más clara se encuentra en el famoso relato de la caverna²⁵: un mito que envuelve al *phármakon* y posibilita su aplicación. Porque la “naturaleza humana” es prisionera de sus propias limitaciones materiales, es necesario re-animarla, apoyarla, vitalizarla —medicarla— para que su débil capacidad de pensamiento se desarrolle y le permita comprender su propia situación. Esta concepción de la realidad humana como naturaleza deficiente obliga a Platón a producir su propia “farmacia” de la vida cotidiana: una delimitación rigurosa del mito como antídoto o fortificante, según los momentos y zonas vitales, para mantener en vida ese gran cuerpo viviente que es la *pólis*. Un cuerpo que, a semejanza del humano²⁶, tiene sus partes, su crecimiento, su equilibrio y sus anomalías: un vientre (campesinos y artesanos: la clase concupiscible), un pecho o corazón (guerreros: la clase irascible) y una cabeza (gobernantes: la clase pensante). El mito invade la filosofía de Platón y adquiere un derecho de existencia²⁷; no

²⁴ Ver *Parménides*, 137a7 ss.

²⁵ *República*, VII, 514a1 ss. Cf. P. Carrive, “Encore la caverne, ou 4=8”, *Etudes philosophiques*, 30 (1975), 387-397; R.K. Elliot, “Socrates and Plato’s Cave”, *Kant-Studien*, 58 (1967), 137-157; J. Ferguson, “Sun, line and cave again”, *Classical Quarterly*, 13 (1963), 188-193; M. Martin-Deslias, *Le mythe de la caverne*, París, Nagel, 1959; E. Lledó, *La memoria del Logos*, Madrid, Taurus, 1984, 15 ss.

²⁶ *República*, IV, 434d2 ss. Cf. G. Destopoulos, “La cité parfaite de Platon et l’esclavage. Sur *République*, 433d”, *Rev. Etudes Gr.*, 83 (1970), 26-37; P. Eisenberg, “Sophrosune, Self and State. A Partial Defense of Plato”, *Apeiron*, IX, 2 (1975), 31-36.

²⁷ Cf. P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, París, Alcan, 1930.

porque el logos se lo otorgue desde la convicción de su autosuficiencia, sino porque, enfrentado a la vida (del alma), el logos reconoce sus límites y asume la necesidad de la expresión de sus márgenes por otra palabra.

Así el mito se intercala —inevitablemente— en las distintas fisuras del pensamiento, se incrusta en cada encrucijada de la vida: mito del nacimiento del mundo²⁸, del origen de la polis²⁹ y de su decadencia³⁰, de la reminiscencia³¹, de la metempsicosis³², del legislador del lenguaje³³, de la condena del suicidio³⁴, de las partes del alma³⁵, del nacimiento de Eros³⁶... El mito se ramifica y mimetiza como un instrumento polimorfo que obedece a las exigencias, no tanto de la “voluntad de saber” como de la voluntad de vivir, que impulsan el alma. Y ante esta voluntad, que diluye las fronteras del conocimiento o los límites de la vida, Platón debe acuñar una nueva palabra que sintetice y clasifique el aluvión de “saberes” que la sociedad posee sobre su vida: *Mythologia*³⁷. A través de este término se precisa la intención de codificar, como en un archivo de la imaginación, la arqueología y la genealogía de la sociedad, hasta llegar a re-organizar la memoria de la *pólis*. El rumor (*phêmê*) se reintegra en la vida cotidiana, pero como un medicamento —casi como una ortopedia, pues tal es el sentido definitivo de la *paideta* platónica³⁸— administrado por el legislador, quien tiene la responsabilidad de “organizar su recorrido, de hacerlo circular por mil canales”³⁹. De tal forma que la gran y única misión del legislador es “saber qué es lo que podría hacerle creer a la ciudad para serle lo más útil posible y, en este orden de cosas, descubrir el medio, sea el que sea, de que una comunidad como ésa no deje toda ella de expresar, en la medida de lo posible, una sola y misma voz a lo largo de toda su existencia a través de sus cantos (*ôdais*), sus relatos (*mýthois*) y sus discursos

²⁸ *Timeo*, 29d ss. Cf. A.F. Ashbaugh, *Cosmology as Philosophical myth. A Reenactment of Plato's Timaeus*, Univ. of Pittsburgh, 1974 (Dis. Microf.).

²⁹ *República*, II y *Leyes*, III.

³⁰ *República*, VIII y IX.

³¹ *Menón*, 80d ss.; *Fedón*, 72e ss. Cf. J.M.E. Moravcsik, “Learning as recollection”, en G. Vlastos (ed.), *Plato. A Recollection of Critical Essays*, vol. I: *Metaphysics and Epistemology*, Garden City, N.Y., Doubleday and Anchor, 1971, 53-59; E. Lledó, *La memoria...*, 122 ss., 197 ss.

³² *Fedón*, 80d ss. Cf. P. Courcelle, “L'âme au tombeau”, en *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris, PUF, 1974, 331-336.

³³ *Cratilo*, 388e ss. Cf. B. Calvert, “Forms and Flux in Plato's *Cratylus*”, *Phronesis*, 15 (1970), 26-47.

³⁴ *Fedón*, 61c ss.

³⁵ *Timeo*, 69c ss.

³⁶ *Banquete*, 203a-c.

³⁷ *República*, III, 394b10; *Fedro*, 243a4; *Político*, 304d1; *Critias*, 110a3; *Leyes*, VI, 752a2. M. Detienne, *L'invention...*, 160 ss.

³⁸ Cf. W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957 (varias ediciones), libro III.

³⁹ Cf. M. Detienne, *L'invention...*, 184-185.

(lógois)⁴⁰. El mito y el logos son dos sonidos de una misma voz social amaestrada por el legislador.

Esta articulación del mito y del logos es posible a partir de una nueva concepción de la vida humana que surge en el interior de la separación y de la proximidad de un mundo de ideas y de un mundo material que las refleja, y en la disección simétrica de la realidad humana en un alma inmortal y un cuerpo perecedero, unidos temporalmente por una caída accidental de la primera⁴¹. Es en función de este nuevo significado de la vida humana que se puede comprender la división que Platón practica en el interior del mito. Así, cuando Platón condena “las producciones poéticas” tradicionales, no podemos oír simplemente el eco de “una antigua discordia entre filosofía y poesía” —como retiene I. Murdoch para justificar su análisis de las relaciones entre Platón y los poetas⁴²—, sino un pronunciamiento sobre la realidad humana y el espacio de su imitación, un ámbito por donde, en definitiva, circula la vida platónica, y que permite diluir esa discordia en la propuesta siguiente: “Afirmamos, no obstante, que si la poesía imitativa relativa al placer tuviese alguna razón que argüir en pro de su permanencia en una ciudad bien regida, la recibiríamos con sumo gusto, convencidos del encanto que nos procura. Ahora bien, que esto no nos permita traicionar todo aquello que nos parece verdadero; porque, ¿no eres tú, querido amigo, uno de los más fascinados por la poesía, especialmente cuando la contemplas a través de Homero?”⁴³.

La *poiêsis* se somete también al desdoblamiento total, inagotable⁴⁴, de las cosas en su esencia y su imagen⁴⁵. Pero la *poiêsis* —y el mito pertenece a este género— es especialmente sospechosa de poder traicionar la verdad, de anticiparse a la realidad y sustituirla, ya que en su espacio, de una manera más intensa que en el de la *phýsis*, la imagen puede reflejarse a sí misma, obtener una densidad de realidad que la convierte en su propio referente, hasta envolver y frenar el deseo de verdad del alma. Porque el peligro de traición es mayor en este terreno que en cualquier otro, la vigilancia debe ser más rigurosa. Está en juego el sentido de la existencia humana.

El sentido de la existencia humana se tiende como un puente entre los dos mundos en que Platón divide las cosas: las Ideas y su apariencia. Ahí, en ese

⁴⁰ *Leyes*, II, 664a1 ss.

⁴¹ *Fedro*, 248a1 ss. Cf. J. Dumortier, “L’attelage ailé du *Phèdre*”, *Rev. Et. Gr.*, 82 (1969), 346 ss.; A. Lebeck, “The Central Myth of Plato’s *Phaedrus*”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 13 (1972), 267-290; D. McGibbon, “The Fall and the Soul in Plato’s *Phaedrus*”, *Class. Quart.*, 14 (1964), 56-63; J.M. Paisse, “La métaphysique de l’âme humaine dans le *Phèdre* de Platon”, *Bull. Assoc. G. Budé*, 1972, 469-478.

⁴² I. Murdoch, *El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas*, México, FCE, 1982.

⁴³ *República*, X, 607b1-d1.

⁴⁴ Ver la segunda dificultad del *Parménides*.

⁴⁵ J.-P. Vernant, “Image et apparence dans la théorie platonicienne de la *mimêsis*”, *Journ. De Psychol.*, 2 (1975), 133-160.

espacio, entre lo real y su imagen, debe circular el mito. No obstante, ese desdoblamiento que justifica el orden mundano, y muy concretamente la recuperación del mito en la pedagogía platónica, tiene un origen determinado, una condición de posibilidad muy precisa, claramente expuesta en el *Menón*: un mito. Para introducir, por primera vez en sus escritos, la inmortalidad del alma, y a partir de ahí la existencia separada de las ideas con su correlato epistemológico de la reminiscencia, Platón hace que el personaje central de su pensamiento en esa época, Sócrates, presente como argumento definitivo de su discurso (*lógos*) “lo que ha oído de hombres y mujeres conocedores de las cosas divinas”: sacerdotes y sacerdotisas, Píndaro y otras poetas; hasta incluir como “prueba” de la coherencia de su discurso la versión de Píndaro de las funciones míticas de Perséfone en el mundo de las sombras⁴⁶.

El rumor no sólo es recuperado políticamente (*Leyes*), sino que, además, se antecede ónticamente. El mito es situado en el espacio humano que une y distingue las Ideas de sus imágenes; ahí es sometido a un orden de reflejos, a una coherencia imitativa; pero el mito, quizás como el prisionero de la caverna, no se identifica con esos límites, se despliega hasta envolver el espacio mismo en el que la razón lo acepta como inevitable. ¿No sería ésta, en último término, la condición de posibilidad del mito? Si anteriormente indicábamos que la filosofía de Platón hace posible el mito, ahora podríamos pensar que el mito de Platón hace posible la filosofía —sobre todo si tenemos en cuenta, según la famosa expresión de Whitehead repetida por numerosos autores, que toda la filosofía occidental se desarrolla en anotaciones marginales al pensamiento de Platón—. Si ya hemos señalado que el mito recupera el excedente semántico en que la vida desborda el poder del logos, ahora parecería que estamos obligados a reconocer que el logos no es sino un forcejeo interpretativo con una reserva semántica inalcanzable que sólo le puede hacer accesible el mito. Un círculo que se prolongaría como la vida hasta más allá de los límites, hasta la imposibilidad de las distinciones, tal y como lo afirma Platón, de nuevo por boca de Sócrates: que las cosas sean así o de otra manera [a propósito de la inmortalidad del alma] es un riesgo que se debe afrontar; un bello riesgo, y en las creencias de esta índole hay como un encantamiento que es necesario hacerse a sí mismo: “ésta es la razón por la cual, desde hace mucho tiempo, me extendiendo en el mito”⁴⁷.

¿Qué absorbe a qué: el mito a la filosofía o la filosofía al mito? Parecería, en definitiva, que todo depende del “riesgo” que se esté dispuesto a afrontar y, consiguientemente, del nivel en que se sitúa “el encantamiento que es necesario hacerse a sí mismo”. Se compromete la existencia humana como sentido. Así, cuando J. Wahl no duda en afirmar del *Parménides* —obra culminante de la

⁴⁶ *Menón*, 81a ss. Cf. G. Matthews, *Plato's Epistemology and Related Logical Problems*, Londres, Nueva York, Faber, Humanities Press, 1972.

⁴⁷ *Fedón*, 114d1-8

racionalización platónica— que se trata de un “gran mito lógico”⁴⁸, está constatando el alcance de una dinámica muy precisa: el mito se hace tan indispensable a la razón para soportarla que ésta termina por adoptar su dinámica para ser eficaz y busca como efecto decisivo el encantamiento; el logos se desarrolla más en un orden de auto-sedución que en una coherencia argumentativa. Se podría pensar que cuando la razón aspira a alcanzar la comprensión de la totalidad, y entonces no puede sino trascenderse a sí misma, cuando pretende despojarse de su condicionamiento social e histórico, y entonces no puede ser sino idealista, surge la necesidad de encontrar un soporte fuera de sí misma que la posibilite y justifique. Para este sustentante, los griegos antiguos tenían un vocablo: mito. Nosotros lo evitamos hablando de sustitutos más aceptables: incondicionados, presupuestos, a priori, paradigmas...

Así surge una paradoja inquietante —que sólo podemos abordar como un programa interrogativo—: cuando la razón pretende imponerse con una coherencia exhaustiva y definitiva, con un alcance totalizante, cuando parecería que sus exigencias absolutas están claramente establecidas para determinar un control excluyente de cualquier otra forma de pensamiento y de expresión (el siglo XIX es especialmente fructífero en esta tendencia), es cuando más directamente choca con sus límites y se resiente de ellos. Pero ante la imposibilidad de aceptarlos, por su propia aspiración totalizante, surge la necesidad de superarlos recurriendo a un auto-encantamiento que seduzca a la razón de la apariencia de sus límites. Este “saltar por encima de su sombra” (como diría negativamente Heidegger) para precederse como posibilidad, este “bello riesgo” (Platón) de recuperar cualquier excedente, exige un cambio de registro del pensamiento y de la palabra, que el griego, algunas veces, explicita como mito, otras como inspiración.

En esta línea de pensamiento, antecediéndola, se inscribe Parménides, el primero de quien tengamos un testimonio textual de la complementariedad del mito y del logos —aunque podríamos remontar hasta Pitágoras si aceptáramos como totalmente creíbles los testimonios de la escuela⁴⁹—. Después de presentar la multiplicidad de su saber humano y el grito potente que surge de su insatisfacción de los límites, Parménides expresa por medio de símbolos religiosos la transformación interior —el salto por encima de su sombra, el bello riesgo— que lo conduce a despojarse de sus razones humanas para convertirse en un *kouros*, en un iniciador⁵⁰. Parménides transforma la

⁴⁸ J. Wahl, *Etudes sur le Parménide de Platon*, París, Vrin, 1953, 163.

⁴⁹ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe à l'ontologie. Glissement des espaces humains*, París, Téqui, 1979, 385 ss.

⁵⁰ Cf. M.R. Cosgrove, “The Kouros Motif in Parmenides: BI24”, *Phronesis*, XIX (1974), 81-94. Tal y como lo indica V.W. Turner, “The transitional-being or ‘liminal persona’ is defined by a name and by a set of symbols” (“Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de passage*”, en *The Proceedings of the Amer. Ethnol. Soc.*, 1964, 4-20). De ahí nuestras divergencias con

insatisfacción ante los límites del saber en una ignorancia radical, que se entrelaza con la indigencia de la condición humana⁵¹. Este deslizamiento de un saber que constata sus límites a una ignorancia que se identifica con la condición humana, constituye un cambio cualitativo en la delimitación del espacio del conocimiento y del fundamento de las posibilidades del saber. Un efecto de *paralaje* —un cambio de espectáculo por cambio de la posición del espectador—, que permite que el saber absorba sus límites (una cuestión de posición) y mantenga incuestionada su aspiración totalizante. La ignorancia de Parménides traza una línea fronteriza entre el saber humano y la disponibilidad, la apertura (*pístis* sería el término adecuado: creencia, confianza⁵²), ante lo no-humano. Y debe ser ignorancia ese espacio de tránsito para mostrar que no se trata de una simple prolongación del saber humano, sino de un cambio cualitativo que se constituye a partir de la renuncia a los límites humanos y de un deseo (*thymós*) de lo ilimitado que impone un cambio brusco en la dirección del pensamiento y en los hábitos de aprendizaje. Así, el hombre, sin dejar de ser humano, pasa por un vacío de sí, asume el “riesgo” de alejarse de su condición humana, y se sitúa más allá de sus propios límites.

Parménides recorre un vacío, se distancia de la condición humana, ayudado por las enviadas de la divinidad —“mujeres concedoras de las cosas divinas”, podríamos decir parafraseando a Platón—. Cuando se encuentra *más allá*, “tan lejos como su deseo (*thymós*) es fuerte”⁵³, la diosa le coge la mano, *lo contamina* de inhumano⁵⁴, lo asocia a lo ilimitado; así puede decirle que lo va a instruir sobre “todo” (*pánta*)⁵⁵. Esta *palabra de totalidad*, que envuelve y supera los límites, que abarca la verdad y la opinión, que configura las diferencias entre el ser y el movimiento, es circunscrita de una manera precisa, sin espacio para la fisura por donde se podría introducir la condición humana: un mito. “Escucha y guarda mi mito”, reclama la diosa al iniciar su enseñanza⁵⁶. Este relato que trasciende los límites humanos surge de un lugar que configura su naturaleza: en el centro (*mésôi*) del universo está la diosa que gobierna *todo* (*pánta*)⁵⁷ —ese todo sobre el que se despliega el mito como saber—. El mito surge de la necesidad, y se identifica con ella como expresión

Kirk y Raven cuando interpretan *kouros* como una etapa cronológica (“youth”) de Parménides: G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge Univ. Press, 1962, 268 [Gredos].

⁵¹ J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, 1964; M.

Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e Frammenti*, Florencia, La Nuova Italia, 1967 (reimp.), Introducción, cap. II.

⁵² Cf. M. Detienne, *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, París, Maspero, 1973, *passim*.

⁵³ Nos acercamos a la traducción de C. Ramnoux, *Parménide*, París, Ed. du Rocher, 1979, 104.

⁵⁴ Para la contaminación por contacto de las manos como costumbre lateral del derecho, L.

Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, París, Maspero, 1968, 204 [Taurus].

⁵⁵ I, 28.

⁵⁶ II, 1.

⁵⁷ XII, 3-5. Estos aspectos los hemos indicado en *Du mythe...*, 677 ss.

de gobierno divino. El mito supera así la misma distinción entre verdad y error; el mito es necesario, y sólo en relación con él puede darse la verdad o el error de los mortales. Lo que hace posible la verdad y el error es inexpresable: “Pensar y ser es lo mismo” (fr. III).

Por eso la diosa aconseja a Parménides que discierna con el logos el argumento controvertido enunciado en su decir⁵⁸. No para que el logos juzgue la verdad del mito —que es autosuficiente: necesario—, sino para que entrelazándose con el discurrir verbal de la necesidad, el logos se promueva al nivel de la necesidad. El logos no juzga al mito; discierne en el mito sus propias posibilidades. Ya que la misma posibilidad de discernir del logos está garantizada por el mito que le proporciona las referencias. Sin el mito, el logos no tiene centro: la inteligencia es *plaktòn*, errancia, y su discurrir un *pallintropós*, un laberinto⁵⁹. Ausentes de la posibilidad de discernir el orden de la necesidad, los mortales se conducen con un ojo que no ve, una oreja llena de ruido, un lenguaje sin coherencia: el logos les es imposible⁶⁰. Sólo en la necesidad, el pensamiento se identifica con el ser. Fuera de este espacio, el pensamiento humano es recortado por sus límites, y su expresión descartada como un balbuceo, un rumor insignificante —como lo hará Platón.

Ante el recorrido de estos dos poderosos pensamientos, que imponen una síntesis donde el orden de los procesos es absorbido en un significado cualitativo, determinado por la necesidad transcendente a los procesos, surge una pregunta circunstancial: ¿cómo comprender entonces la transición “histórica” del mito a la filosofía? ¿Existe significativamente ese cambio de horizontes retenido en el recuento de los límites humanos? En la perspectiva que hemos considerado, el mito es la posibilidad expresiva de la totalidad y de la necesidad —ambos aspectos aparecen como inseparables—. Esta situación de exterioridad al orden humano es constitutivamente a-histórica. El mito precede a la historia y al logos significativamente, no en el orden de los acontecimientos. De tal forma que juzgar el mito como una etapa histórica en relación con la filosofía (o con la ciencia) consistiría, por un lado, en insertar el mito en un orden procesivo —de “rumor”— que anularía su significado real, y, por otro lado, en reducir la filosofía a la coherencia de los límites del logos, separándola de su condición de posibilidad, lo cual la condenaría a ser imposible.

Esta misma potencia del pensamiento, que se proporciona su posibilidad al transformar sus límites en un desnivel cualitativo de existencias, nos impone una interrogación que nos retiene en el vacío de la ignorancia (antes de que lleguen las “enviadas divinas” o “los hombres y mujeres conocedores de las

⁵⁸ VII, 5-6.

⁵⁹ VI, 6-9.

⁶⁰ VII, 4-5. W.R. Chalmers, “Parmenides and the Beliefs of Mortals”, *Phronesis*, V (1960), 6 ss.; A.P. Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image and Arguments in the Fragments*, New Haven y Londres, Yale Univ. Press, 1970, 230 ss.

cosas divinas”), sin decidimos a correr el “riesgo” de saltar *más allá* de los límites, quizás impedidos por nuestra sombra para despojarnos de la duda de que sea posible abandonar totalmente la ignorancia que nos sitúa en la periferia del universo, sospechando que el cambio cualitativo del saber facilitado por el mito se resuelve, o disuelve, en último término, en un cambio de nivel de la ignorancia: ¿No sería el mito *la* expresión más elaborada de la insatisfacción humana ante los límites de su condición?⁶¹ ¿No habría dos clases de ignorancia: una, la que provendría de los límites de la condición humana, de su constitución orgánica y de su condicionamiento cultural; otra, que se produciría con el auto-encantamiento de la razón que aspira a situarse más allá de los límites humanos? En el dilema contenido en esta tensión está en juego el sentido de la existencia humana. Es quizás en este horizonte existencial —y no en el esquematismo de categorías autosuficientes (mito/filosofía)— que podemos comprender ese espacio humano en que se desenvuelve el trabajo de unos hombres concretos que provocaron la transición de un significado mítico del mundo a un significado filosófico.

Platón y Parménides proponen un riesgo a la existencia humana y un eje para asumirlo. También existe, sin embargo, otro ámbito para arriesgar el sentido de la vida, y, consiguientemente, otro eje para afrontar la incertidumbre de ser humano. A fines del siglo V, el oráculo de Delfos “proclama que el héroe que acaba de canonizar es ‘el último’⁶²”. La categoría político-religiosa del héroe, que simboliza la promoción de las posibilidades humanas a un espacio divino, es eliminada del futuro de los hombres por la representante de un dios que la había consagrado tradicionalmente con su autoridad⁶³. Parecería que la “excepción” es negada a partir de ese momento a los hombres. La Pitonisa de Apolo indica con su palabra el repliegue del hombre griego en unos límites insuperables; y con ese mismo gesto consagra a un “hombre nuevo” que había nacido antes de que su magisterio incuestionable se pronunciara de una manera definitiva: un hombre simplemente hombre —o demasiado humano para poder desprenderse de su condición. El hombre, aconseja la palabra profética del oráculo, debe aprender a asumir su condición: “nada en demasía”, menos aún el horizonte de las esperanzas. Una palabra médica, ya que Apolo es, fundamentalmente, un dios-purificador (de miasmas), un dios-curador (de epidemias y dolencias), que propone un remedio a la existencia: desechar del horizonte de las esperanzas del hombre la posibilidad de promoción de su condición al nivel de la divinidad. El mundo se repliega sobre el hombre, lo

⁶¹ Cf. J. Lorite Mena, *El animal paradójico. Fundamentos de antropología filosófica*, Madrid, Alianza, 1982, Cuarta parte; *Id.*, “Objetividad, deseo...”.

⁶² L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce...*, 13.

⁶³ Sobre la importancia de Delfos en la vida cotidiana griega, cf. G. Roux, *Delfes, son oracle et ses dieux*, París, Belles Lettres, 1976.

envuelve y absorbe sus esperanzas. Ahí se incrusta otro significado de la existencia.

Pero, ¿cómo puede el hombre renunciar a la esperanza de ser un poco divino, cuando ésta es la única posibilidad de escapar a su condición, de salir de sus límites y, tal y como lo indican Parménides y Platón, tener un pensamiento totalizante, luego verdadero? Con la filosofía de Mileto aparece un “hombre nuevo”, que encuadra sus esperanzas en un nuevo mundo. El término *phýsis* pierde desde nuestra lejanía la densidad de los significados que convergen en su campo semántico, y queda reducido a una especulación distante —casi un arquetipo— sobre el mundo material, esperando así que aquellos griegos se asemejen un poco a nosotros. Más que una “ciencia”, la teoría de la *phýsis* señala un programa del peregrinaje del hombre entre las cosas, un nuevo anudamiento, el despliegue de un nuevo significado de la existencia. Así se crea un riesgo —antitético del asumido por Parménides y Platón— que genera dificultades incontrolables por el espacio socio-político en que se inscribe: el riesgo de “no saltar por encima de su sombra” (Heidegger).

Homero, Hesíodo, y con ellos “el hombre arcaico” que se perpetúa con la tradición a través de toda la cultura clásica griega, viven en un mundo abierto a la intervención, ordenada, casi “legalista”, o caprichosa, en una aleatoriedad irre recuperable, de los dioses⁶⁴. La divinidad es un recurso normal (¿o indispensable?) del hombre arcaico griego para explicar lo incomprensible, para recuperar en lo aceptable lo que de otra forma sería inclasificable. Desde “la cólera de Aquiles” cantada por Homero⁶⁵ o la injusticia de “los señores devoradores de presentes” condenados por Hesíodo⁶⁶, hasta la regularidad de las lluvias, la fecundidad de los rebaños, el éxito militar o el crecimiento del cabello⁶⁷, todo está pensado en una coherencia significativa que canaliza, de una manera precisa, ritualizada socialmente, la existencia humana y su aureola de esperanzas. La existencia y sus esperanzas tienen unos intermediarios privilegiados: las musas, los sacerdotes y sacerdotisas, los héroes..., excepciones que explican y justifican la normalidad y sus bordes incomprensibles. Con Parménides y Platón el filósofo reemplaza las antiguas excepciones pero prolonga su lógica ante la existencia humana.

Cuando Tales —muy probablemente el primero de los teóricos de la *phýsis*— propone una nueva mirada sobre las cosas, que ata el espectáculo y el espectador con nuevos gestos de convivencia, hay un hombre nuevo cuya única posibilidad de sobrevivir significativamente, al principio al menos, es en

⁶⁴ Cf. R. Schaerer, *Le héros, le sage et l'événement*, París, Aubier Montaigne, 1964; *Id., L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, París, Payot, 1958.

⁶⁵ Cf. G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge Univ. Press, 1962.

⁶⁶ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 105-109.

⁶⁷ Cf. Plutarco, *De Pythiae oraculis*, 28 (408C); L.-Robert, “De Delphes à L'Oxus, inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane”, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1968 (1969), 416-457; G. Roux, *op. cit.*

escuelas, en recintos donde se intercambia un nuevo diálogo con las cosas. En este nuevo diálogo el hombre está asumiendo un doble riesgo, o la doble vertiente de un gran riesgo humano.

En primer lugar, el riesgo de pensar y vivir en el interior de un mundo que se repliega progresivamente sobre una coherencia causal inmanente y se cierra interpretativamente a la intervención de divinidades que dominan el universo. La filosofía nace exigiéndole al hombre —o porque el hombre se exigió— una aceptación de sus límites: las divinidades (donde la necesidad se entrelaza con el “milagro”) dejan de ser un recurso indispensable para explicar el orden y sus márgenes incomprensibles. Los elementos se naturalizan (Okeanós y Gaia se transforman en realidades físicas que producen efectos determinados y regulares⁶⁸), y el hombre vislumbra su propia naturaleza en un universo del cual “se alejan los dioses”⁶⁹ tradicionales. Con los dioses también se aleja un hombre arcaico y sus esperanzas. Se trata de otro “bello riesgo”: forzar la mirada de la transcendencia a la inmanencia, exponerse a pensar las cosas y a pensar el pensamiento en la exterioridad del juego totalizante de la verdad mítica. Hay un deslizamiento abrupto de “funciones sobrenaturalmente valorizadas”⁷⁰ a realidades concebidas abstractamente. Lo “indispensable” para el hombre y en el hombre ha cambiado de registro. Por eso lo acusaron de “impío” —que, en definitiva, habría tenido el mismo significado que acusarlo de “inhumano”, ya que rompía con la normalidad y la normatividad de una forma de poner en perspectiva la humanidad⁷¹—. El mundo, y el hombre con él, son procesos de *phynai*, de nacimiento y crecimiento a partir de causas inmanentes. Tal y como lo indica M. Pohlenz, “el rasgo fundamental del carácter helénico es un fuerte impulso a determinarse por sí mismo”⁷². Es normal que los dioses se sintieran celosos, y con ellos la sociedad que los reverenciaba.

Este es el segundo espacio de riesgo: proponer a la comunidad que dejara de recurrir a los dioses para explicar y asumir el sentido de la realidad. No porque los filósofos de Mileto fueran ateos en sentido estricto —al contrario, “todo está lleno de dioses” (*pánta plêrêtheôn*) sería, paradójicamente, la única afirmación de Tales que parece haber retenido la tradición⁷³—, sino porque los dioses antropomórficos ya no absorben la representación de las fuerzas de la naturaleza: ahora la naturaleza absorbe la primordialidad, el poder e incluso la

⁶⁸ Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, París, Maspero, vol. I, 1974, 102 [Ariel].

⁶⁹ Cf. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford Univ. Press, 1968 (reimp.), cap. II.

⁷⁰ R. Schaerer, *Le héros...*, 70.

⁷¹ Cf. E. Derenne, *Les procès d'impiété...*, 43 ss.

⁷² *La liberté grecque*, París, Payot, 1956, 9.

⁷³ Platón, *Leyes*, 899b; Aristóteles, *Del alma*, 411a7 (Tales, A22). W. Jeger indica que “Platón cita este apogtema con un interés especial, como si se tratara de la palabra primordial y la quintaesencia de toda filosofía” (*op. cit.*, 21).

dignidad de los dioses tradicionales, haciéndolos desaparecer en un juego de relaciones inmanentes a las cosas. La garantía del universo no reside en la normatividad que se desprende de la voluntad de los dioses, sino en la necesidad inmanente de las fuerzas que unifican el universo. El *katà tò khreôn* de Anaximandro⁷⁴ es una amenaza para el Olimpo. “Todo está lleno de dioses” porque la naturaleza es divina; y el filósofo es el espectador de ese espectáculo. En este desplazamiento de mentalidades, el filósofo asume el riesgo de enfrentarse con una sociedad que pierde los referentes en los que había depositado su identidad; la *phýsis* encierra la propuesta de desprenderse de un orden de esperanzas y obediencias.

La filosofía —tal y como indica W. Jaeger⁷⁵— se anuncia como una desviación del pensamiento que la hace incompatible con los anteriores relatos explicativos del mundo y del hombre. Una oposición de la que no se conserva, en sus orígenes, ningún testimonio explícito, pero que marca una divergencia radical entre dos nociones-de-realidad que culminará con la posición de Tucídides: el mito y el logos son incompatibles⁷⁶. El nuevo conocimiento de la *phýsis* señala, indirectamente, al mito como inauténtico, impreciso. Esta sospecha de inadecuación, que presiona al mito desde la exterioridad que él mismo había originado, le obliga a tomar conciencia de que su aparente construcción de “relato”, de “narración”, contiene una densidad significativa de mundo y un poder de realidad que el nuevo pensamiento y su expresión —que posteriormente se llamará “filo-sofía”— le están disputando. Si durante el siglo VI y la primera mitad del siglo V mito y logos aparecen como dos discursos que se sitúan en pie de igualdad pública⁷⁷, existe una sorda competencia por imponerse como palabra de mundo que se resuelve en rupturas o integraciones según unas exigencias del pensamiento que envuelven tanto a uno como a otro. Socialmente nunca habrá un claro y definitivo triunfo de una noción-de-realidad sobre otra; habrá líneas dominantes, momentos de trágica ruptura..., pero siempre en una interacción, a veces indescifrable, donde la mutua influencia de atracción y rechazo trazará la línea específica del *ethos* griego. Los griegos nunca abandonarán sus mitos, su soporte cultural; pero a partir del siglo VI tampoco podrán dejar de tener en cuenta una forma de pensar y vivir que se llamaría filosofía.

La filosofía nace en Mileto como un proyecto humano interminable, creciendo de sí mismo (*phynai*). Pero quizás por ser tan humana siempre ha incubado la aspiración a dejar de serlo, a acabar definitivamente con su insistente provisionalidad, a eliminar totalmente el condicionamiento que se

⁷⁴ Cf. Ch.H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, Londres, 1960; J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 279-320.

⁷⁵ *The Theology...*, 18 ss. Ver los análisis complementarios de M. Detienne en *L'invention de la mythologie*.

⁷⁶ *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, 20-22; M. Detienne, *L'invention...*, 87-122.

⁷⁷ Cf. M. Detienne, *L'invention...*, 93-94.

filtra por sus límites imborrables. Y como el mito, la filosofía ha sucumbido, muy pronto y continuamente, a la esperanza de ser total, definitiva —algo divina—; y el filósofo ha *creído* estar dialogando con una diosa, recibir la inspiración de las musas, o, en otro espacio de racionalidad, ha estado convencido de leer el mundo en los caracteres matemáticos con que Dios lo escribió, o identificarse con el Espíritu absoluto, o detectar las leyes dialécticas inviolables de la historia...; el filósofo se ha pensado en la creencia de tener la capacidad de situarse más allá del nacimiento y el crecimiento del mundo que lo envuelve y humaniza —de ser algo divino—. ¿Es imposible ser humano? ¿O contendría el hombre, como su rasgo más determinante y específico, la permanente esperanza de dejar de serlo? Quizás en esta tensión inmanente a lo humano, en este continuo diálogo entre un condicionamiento y sus esperanzas, podamos comprender la raíz envolvente del “relato” mítico y de la teoría filosófica, una dinámica fundamental —simplemente humana— que envuelve a ambos encaminamientos hacia las cosas, más allá o más acá de los enérgicos trazados categoriales con que los ha determinado la historia.

Es en este espacio de tensión con el condicionamiento donde, quizá, podamos comprender la situación humana —más que filosófica, poética, teológica...— asumida por Jenófanes. Un diálogo entre los límites y sus esperanzas que, de alguna manera, anticipa el trazado enérgico del famoso oráculo de Delfos: la posibilidad de ser simplemente humano. Y es, probablemente, por esta aspiración que Jenófanes ha sido tan descuidado por la historia del pensamiento; no la historia de los hechos o de los dichos, que de alguna manera, sin saber por qué, ha tenido que incluirlo en sus catálogos, sino la historia del trabajo comprensivo en la distancia que separa los conceptos y la realidad concreta. Jenófanes se instala en una franja que puede parecer ambigua, al menos para las categorías absolutas que dominan el pensamiento “con una medida que le es inapropiada”⁷⁸: vivir el riesgo de la comprensión de las cosas en un horizonte de provisionalidad (de *phynai*) que hace flaquear la esperanza de totalidad; o en términos prestados a Th.W. Adorno: asumir “el desgarrón entre sujeto y objeto que se ha abierto paso hasta la conciencia”⁷⁹. Esta conciencia del continuo fisuramiento entre sujeto y objeto —o más exactamente: hacer de la conciencia el ámbito donde la fisura entre sujeto y objeto se prolonga interminablemente en producción de diferencias— sitúa a Jenófanes en una posición singular.

Tan singular que la historia de la filosofía —el recuento técnico del pensamiento— sólo le ha reconocido dos méritos catalogables: uno, el primero en ser presentado en los textos, el de ser maestro, según otros asociado, e incluso no falta quien lo considera discípulo, de Parménides; otro mérito, el de

⁷⁸ Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, París, Aubier Montaigne (edic. bilingüe), 1964, 34.

⁷⁹ *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, 15.

haber postulado una teología monoteístas⁸⁰. Así se integra en una historia ordenada, coherente, explicable en una sucesión de causas y efectos lineales (maestro/discípulo), o se le reconoce una originalidad especulativa (teológica) que, paradójicamente, lo margina del discurso “normal” (positivo) de la filosofía y de la ciencia que ha predominado en los manuales clásicos de historiografía desde mediados del siglo XIX. Lateralmente a estos aspectos, Jenófanes es situado al margen cuando se menciona su “física poco original” o su curiosa actividad de poeta como *arbiter vivendi* en los banquetes, y, paralelamente, sus diferencias con Simónides o sus influencias sobre los sofistas —aspectos de apariencia muy secundaria.

No obstante, la posición de Jenófanes es de una profundidad y, por ello mismo, de una originalidad desconcertantes. Una perspectiva privilegiada, que quizás la filosofía sólo alcanza cuando deja de ser una técnica de razonamiento repetitivo para deslizarse incansablemente como un recorrido de inquietudes y cuestionamientos: un camino que Jenófanes recorre durante 67 años, si creemos su propio testimonio⁸¹. Así, los dos aspectos que ha anudado la historiografía jenofaniana (su relación con los eleatas y su teología monoteísta) aparecen con una conexión directa cuando, más allá de los avatares doxográficos, se vislumbra la radicalidad de su posición filosófica: la imposibilidad de que el conocimiento humano agote las cosas como objetos. A partir de ahí, del planteamiento de la totalidad como diferencia inagotable, los mismos aspectos laterales de su actividad humana adquieren una resonancia significativa precisa.

Para Platón, Jenófanes es el fundador del *ethnos* (filosófico) de los eleatas⁸². Este testimonio ha sido asumido literalmente, hasta reducir el horizonte del análisis histórico a una genealogía de doctrinas. En esta perspectiva de secuencias lineales causa-efecto, la relación ha sido insistentemente canalizada alrededor de la unicidad teológica de Jenófanes y de las propiedades “uno” y “uniente” del *es* de Parménides⁸³. Así, el escrúpulo genealógico ha alineado secuencialmente dos planos de reflexión asimétricos. La teología jenofaniana y la ontología parmenidiana constituyen dos giros diferentes del pensamiento frente a la realidad⁸⁴. Dos giros que, no obstante sus orientaciones divergentes, se entrelazan en el eje de una problemática común. Siguiendo la sugerencia de M. Untersteiner⁸⁵, podríamos decir que las relaciones entre Jenófanes y Parménides no son tanto doctrinales como de espacios de problemas.

⁸⁰ Ver los trabajos citados de M. Untersteiner, A.P.D. Mourelatos y C. Ramnoux.

⁸¹ Fr. 8 (Diógenes de Laercio, IX, 18, 19). Cf. Thesleff, *On dating Xenophanes*, Helsinki, 1957; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge Univ. Press, 1971, 362 ss.

⁸² *Sofista*, 242d4-6.

⁸³ Fr. VIII, 5-6. Cf. M. Untersteiner, *Parmenide...*, Cap. I, especialmente, págs. XXXIII y ss.

⁸⁴ M. Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e Frammenti*, Florencia, La Nuova Italia, 1956, cap.

I.

⁸⁵ *Senofane...*, CLXXXIII y ss.; *Parmenide...*, 3, n.1.

Jenófanes gesta filosóficamente el eleatismo, un *ethnos* filosófico, al crear una situación crítica en el pensamiento griego que Parménides enfrenta e intenta superar anulándola. Jenófanes introduce un desajuste en el interior mismo del pensamiento al mostrar la imposibilidad de que los conceptos puedan significar la totalidad. Esta imposibilidad se produce como diferencia inagotable entre los contenidos del pensamiento (humano) y las cosas. El pensamiento se distancia de sí mismo en márgenes que alimentan el conocimiento pero irreductibles a los límites conceptuales. Y al denunciar como un simulacro la tentación de contener la totalidad en un sistema de representaciones —la inercia del pensamiento a considerar sus contenidos como un absoluto—, Jenófanes introduce la duda en el seno mismo de la concepción de la verdad que había guiado las elaboraciones teóricas del pensamiento que le precedía. Así abre una fisura en la conciencia humana, una distancia entre la noción-de-realidad y las cosas, que desajusta la coherencia incuestionada entre sujeto y objeto en que se había apoyado el pensamiento, al mismo tiempo que sitúa a sus sucesores ante la crisis de la representación como paradigma espontáneo de conocimiento.

La duda jenofaniana es la expresión epistemológica de una totalidad óptica que contiene una diferencialidad inagotable de sí misma. Y al indicar que el pensamiento elimina la diferencia para poder expresar sus conceptos como totalidad autosuficiente, Jenófanes está mostrando que la filosofía había conservado las aspiraciones míticas de una verdad idéntica a la realidad⁸⁶, aunque se construyera a partir de categorías no-míticas y como respuesta a la insuficiencia explicativa del mito. Esta sospecha que se filtra en los absolutos humanos, esta inherencia de la duda a la verdad, se proyecta como probabilismo y da lugar, inevitablemente, a la idea de *progreso* (antes de la letra) en el conocimiento humano⁸⁷. Esta desconfianza, que recorta cualquier aspiración del conocimiento humano a la autosuficiencia de la identidad entre sujeto y objeto, plantea a Parménides un dilema radical: o renunciar a la verdad absoluta, a la identificación del sujeto y del objeto, y asumir un *éthos* humano inacabable en continua pugna con la opinión; o buscar una transformación de ese *éthos*, solicitar el apoyo de lo inhumano, para superar los límites y acceder a un estado donde es posible *recibir* la verdad. De hecho, Parménides reconoce la insuficiencia de la condición humana, la imposibilidad de alcanzar por sus propios medios la verdad absoluta en la total identificación del sujeto y del objeto —hay una aceptación explícita de la duda establecida por Jenófanes—. Parménides se instala en la crisis jenofaniana. Y escoge un camino para

⁸⁶ Hesíodo, *Teogonía*, 27-28. Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 107. Para G.E.R. Lloyd, "The Presocratic philosophers were, to be sure, still highly dogmatic: they offered their theories not as tentative or provisional accounts but as definitive solutions to the problems in question" (*Early Greek Science: Thales to Aristotle*, Londres, Chatto & Windus, 1970, 12).

⁸⁷ Cf. P.-M. Schuhl, *Essai...*, 274-275; E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Clarendon Press, 1974 (2), 4 ss.

resolver la crisis, para llegar a la unidad incuestionable del sujeto y del objeto (fr.III)⁸⁸. Este camino es la purificación religiosa, y su modo de expresión el mito como revelación de la totalidad, luego de la verdad.

Jenófanes ya había previsto esta posibilidad —la misma escogida por Platón en el *Menón*—, y la había descartado al afirmar: “...los dioses no revelaron desde el comienzo a los hombres todas las cosas (*pánta*)...”⁸⁹. Como si Jenófanes comprendiera que su crítica es tan abismal y certera que es insoportable para el hombre; y que éste, para superarla, para recuperar la totalidad, sólo tiene una posibilidad (o tentación): alcanzar la estancia divina (el *éthos* incondicionado), contaminarse de mirada divina. El dilema entre Jenófanes y Parménides podría ser sintetizado en una interrogación: ¿es posible para el hombre asumir frente a las cosas la perspectiva divina? Jenófanes responde negativamente; y desvuelve el ámbito de las posibilidades humanas en proyecto (histórico), en un progreso de vero-similitudes medido por el tiempo del juego de la coherencia intra-mundana. Parménides responde afirmativamente; y prolonga los límites humanos en una transformación religiosa que lo conduce a la revelación de la totalidad; su proyecto humano será trascendente y evitará el tiempo humano que se contruye como historia. Invirtiendo la relación cronológica de la crisis, Platón y Aristóteles representarán, analógicamente, los dos polos del mismo dilema ante los fundamentos y las posibilidades del conocimiento humano.

La crítica de Jenófanes se desplaza en la arista que separa sujeto y objeto, en la fisura irreparable que hace a *pánta* inagotable para el hombre. Una discontinuidad, una barrera, que sólo podría superar la revelación, la con-naturalidad con la mirada divina. Pero “los dioses no han revelado...”. La revelación aparece ante Jenófanes como un simulacro humano para sustentar sus absolutos y negar las diferencias; una pirueta humana —encarnada en la larga y abundante tradición del *theios anèr*, del hombre de dios⁹⁰— para ocupar un lugar imposible: la perspectiva divina, la teoría de la totalidad. De ahí su rechazo de cualquier forma de adivinación (*mantikê*)⁹¹, de todos los modos de conocimiento que permiten al hombre pensar que se apropia de la mirada divina. Jenófanes “fue casi el único de los pensadores clásicos que descartó no sólo la pseudociencia de los presagios, sino todo el complejo profundamente enraizado de ideas relacionadas con la inspiración”⁹². La perspectiva divina sería la única posibilidad de verdad para Jenófanes. Así, al mismo tiempo que niega y ataca los medios tradicionales de (pseudo) apropiación de esa posibilidad, Jenófanes la está reconociendo en la divinidad. El mismo rigor de

⁸⁸ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 677.

⁸⁹ Fr. 18.

⁹⁰ Cf. R. Schaerer, *Le héros...*; M. Detienne, *Les maîtres...*; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée...*; W. Jaeger, *The Theology*.

⁹¹ Fr. 52 (Cicerón, *div.*, I,5; Aetius, V, 1.1).

⁹² *The Greek and the Irrational*, Berkeley, Univ. Of California Press, 1959, cap. VI.

su crítica del conocimiento humano le obliga a purificar la idea de la divinidad. Tengamos para los dioses el respeto que se merecen⁹³; lo cual es posible si el hombre tiene conciencia de sus límites y de la total alteridad de lo divino. Jenófanes rompe la lógica de la semejanza que permitía establecer una continuidad representativa entre los hombres y la divinidad⁹⁴, como también rompe esa misma lógica que había garantizado la autosuficiencia de la verdad en las relaciones entre sujeto y objeto en el ámbito humano.

De la misma forma que la crítica del conocimiento humano se desarrolla siguiendo la coherencia de unos límites, del condicionamiento de un *éthos*, la reflexión sobre la divinidad se inicia como prospección según una coherencia, una vero-similitud, propia de su *éthos*. El discurso teológico tiene una lógica específica, dominada por el término *epiprépei* —lo “conveniente” a la divinidad, lo “adecuado” a su realidad⁹⁵—, que obliga a Jenófanes a prescindir de los referentes humanos, a asumir un modo de expresión “que no puede ser verificado por la experiencia sensible”⁹⁶. Dios es único, sin semejanza con los mortales en el cuerpo o en el pensamiento⁹⁷. Una coherencia *extra*-mundana, de la cual Jenófanes sólo puede hablar desde su coherencia *intra*-mundana, con una palabra donde la duda se mezcla continuamente con la verdad: una simple vero-similitud⁹⁸. Pero desde esta vero-similitud, Jenófanes detecta un aspecto que apoya su crítica del conocimiento humano: sólo la ausencia de condicionamiento (como en el *éthos* divino) haría posible el conocimiento de la totalidad; éste es el espacio de la verdad; fuera de él, la opinión se extiende sobre todas las cosas. Una perspectiva que se prolonga como un eco en las líneas fundamentales del pensamiento de Heráclito. En el fr. 108: “La sabiduría [calificada en el fr.32 como lo Uno] está separada de todo” Una alteridad óptica que permite el conocimiento y que se precisa como diferencia epistemológica con el espacio humano en el fr. 78: “El *éthos* (el modo de ser, la estancia) de los hombres no posee el conocimiento, el divino sí”⁹⁹. Del *éthos* humano al *éthos* divino, pasando por la *phýsis*, el pensamiento de Jenófanes habla de la totalidad “que se ofrece a la vista de los mortales”, pero como vero-similitud, como una verdad inacabada.

⁹³ Fr. 1; cf. W. Jaeger, *The Theology...*, 40 ss.

⁹⁴ Frs. 10-16.

⁹⁵ Fr. 26 (Simplicio, *Phys.*, 23). Cf. W. Jaeger, *The Theology...*, 49 ss; G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Presocratic...*, 170.

⁹⁶ E. Hussey, “Epistemology and Meaning in Heraclitus”, en M. Schofield y M.C. Nussbaum (eds.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge Univ. Press, 1982, 37.

⁹⁷ Frs. 23-26.

⁹⁸ Fr. 35 (Plutarco, *Quest. conv.*, IX, 7, 746b). Cf. O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1971, 202 ss.; G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Presocratic...*, 181.

⁹⁹ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 602 ss.

En esta perspectiva parece difícil aceptar la posición de E. Hussey —quien, de hecho, recoge una larga tradición de historia de dichos filósofos— cuando distingue drásticamente entre: “a) a transcendental monotheism, which he himself [Jenófanes] admits cannot be verified by sense-experience; b) a bitty cosmology having no overall coherent and no connection with the theology”¹⁰⁰.

No puede haber coherencia entre la teología y la cosmología de Jenófanes en el sentido de la continuidad lógica; por eso el discurso teológico no puede ser verificado por la experiencia sensible, ni intelectual, intra-mundana. Jenófanes rompe con la lógica de la continuidad y desarticula el orden tradicional de la representación en que parece apoyarse E. Hussey para analizarlo. Una ruptura y una desarticulación que sólo en lo que lleva transcurrida la segunda mitad de nuestro siglo —especialmente a partir de los trabajos de M. Foucault— parecen haber adquirido un reconocimiento epistemológico¹⁰¹. Pero desde esas fracturas, el discurso cosmológico y el discurso teológico (más como intentos que por la exactitud de sus juicios) tienen una conexión inevitable: la que entrelaza la totalidad; y una coherencia: la de la discontinuidad. Una totalidad discontinua, pero ni incoherente ni inconexa. Inconexa para el hombre; porque desde sus límites sólo con el tiempo descubre lo mejor¹⁰². Incoherente para el hombre; porque los dioses no le han revelado todas las cosas¹⁰³. Pero para Dios, todo pensamiento, que todo lo mueve sin esfuerzo por la fuerza de su pensamiento (espíritu)¹⁰⁴, la totalidad es coherente y conexa. Parecería que E. Hussey comete el mismo error que Jenófanes reprocha a sus contemporáneos: proyectar los límites epistemológicos en límites ópticos, creer que la verosimilitud humana es una deficiencia de la realidad. Medir a Jenófanes con una lógica de continuidad entre sujeto y objeto, pedirle una coherencia total y exhaustiva a su discurso, es exigirle que asuma una perspectiva divina, que salte por encima de su sombra.

Tampoco podemos aceptar, en la perspectiva que asumimos, una visión unilateral de la crítica de Jenófanes, orientándola exclusiva o prioritariamente hacia el mito. M. Detienne considera a Jenófanes como uno de los primeros y grandes críticos del mito, de “las historias de la tribu”¹⁰⁵; y es cierto. Pero fijar unilateralmente la atención sobre este aspecto puede conducir a descuidar la dinámica radical que fundamenta el proyecto de Jenófanes, y, además, a establecer una relación dinástica del pensamiento anti-mítico entre Jenófanes y

¹⁰⁰ *Art. cit.*, 37.

¹⁰¹ Cf. J. Lorite Mena, “Objetividad...”.

¹⁰² Fr. 18.

¹⁰³ Fr. 18.

¹⁰⁴ Frs. 25-26.

¹⁰⁵ *L'invention...*, 124.

Platón¹⁰⁶, cuando, de hecho, ambas perspectivas son irreconciliables. Jenófanes ataca las historias de la tribu no tanto por ser mitos como por ser productoras de paradigmas absolutos que niegan las diferencias, la alteridad. Y de la misma manera que critica los mitos critica la filosofía. ¿Cuál sería la diferencia entre mito y filosofía para Jenófanes cuando ambos modos de pensamiento producen el mismo efecto: totalidades conceptuales autosuficientes? Con Jenófanes el pensamiento se libera de la necesidad de sus absolutos y se descubre como quehacer contingente; limitado pero progresivo, inacabable pero no por ello menos riguroso con los errores que atan al hombre a la ignorancia. La filosofía se vuelve sobre sí misma —puesto que Jenófanes sólo es comprensible en la tradición filosófica—, y se descubre como una obra humana que renuncia a la tentación mítica que había contaminado de absoluto sus inquietudes. Con Jenófanes el pensamiento se desprende de su inercia de autosuficiencia: se ha pasado del mito a la filosofía.

¹⁰⁶ *L'invention...*, 91 y *loc. cit.*; cf. D. Babut, "Xénophane critique des poètes", *L'Antiquité Classique*, 43 (1974), 83-117.

II. LA CRISIS DE LA IDENTIDAD GRIEGA Y EL ETHOS DE JENÓFANES

*Tierra y Cielo no tienen ombligo en su centro.
Si hubiera uno, los dioses lo sabrían, no los hombres.*

Epiménides de Creta

Apud Plutarco, De defectu oraculorum, 1 (E.409).

1. TALES Y LA AMENAZA MEDA

Jenófanes es expulsado de Colofón, su ciudad natal, el año 546/5. Es la misma fecha en que los medos ocupan Sardes, capital del reino lidio y fortaleza estratégica que controla la parte occidental de Asia Menor hasta las costas mediterráneas. A partir de ese momento, las colonias griegas de Asia Menor (Efeso, Mileto, Clazómenas, Samos, Colofón...) se enfrentan o se someten a las exigencias político-militares del gran imperio oriental¹⁰⁷.

La expansión meda ya había sido contenida en el año 585. En ese momento, Ciájares penetra en territorio lidio buscando el control total de la península de Anatolia. El factor decisivo que parece contener el avance medo, no obstante la resistencia de las tropas lidias, apoyadas por contingentes de las colonias griegas que florecen bajo su protección, es de un orden diferente de la estrategia militar o de las coaliciones políticas. El 28 de mayo del año 585 (según los cálculos modernos¹⁰⁸), en el rigor de la batalla, un fenómeno celeste decide el equilibrio militar y político de la mitad occidental de la península de Anatolia. El acontecimiento astral es un simple eclipse. Y sin embargo, ante este fenómeno, los contendientes —especialmente los medos, fuerza invasora— deciden llegar a un acuerdo pacífico y establecen como frontera entre ambos reinos el río Halys, lugar donde se desarrolla la batalla.

¹⁰⁷ Cf. V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates. Greek History and Civilization during the 6th and 5th Centuries BC*, Londres, Methuen & Co., 1975 (2); A.R. Burn, *Persia and the Greeks*, Londres, 1962; VV.AA., *La Persia a il mondo Greco-romano*, Accademia dei Lincei, 353, Roma, 1966.

¹⁰⁸ Ver Heródoto, I, 74 (DK., A5) y su controvertida expresión *eniautos* para designar el período en que transcurrió el eclipse. Ver C. Brugmann, "Der griechische *eniautos*", *Indogermanische Forschungen*, 15 (1903-1904), 87-93; P. Tannery, *Pour une histoire de la science hellène* (2ª edic. de A. Diès), París, 1930; A. Wasserstein, "Thales' Determination of the Diameters of Sun and Moon", *Journal of Hellenic Studies*, 1955, 114-116; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, 1971 (2), 48 ss.

Gracias a esta paz, aunque bajo continuas presiones del creciente poderío del imperio oriental, el reino lidio tiene una época de prosperidad —caracterizada por la proverbial riqueza de su rey Creso— y las colonias griegas que gozan de su protección, especialmente Mileto, despliegan una intensa actividad mercantil que favorece la creatividad técnica y cultural donde germina y se afianza una nueva manera de ver el mundo que será llamada filo-sofía¹⁰⁹. ¿Qué significado determinante puede tener un (simple) eclipse para que dos Estados beligerantes anuden alrededor de él un tratado de paz?; ¿qué incidencia socio-política puede tener un eclipse para que un ejército invasor renuncie a sus pretensiones de conquista?

El eclipse adquiere unas dimensiones significativas precisas y sobrecogedoras cuando es puesto en perspectiva por la cosmogonía sagrada que medos y persas heredan de los babilonios en el poema sagrado de la creación del mundo conocido con el nombre de *Enuma Elish*¹¹⁰. En esta *theôria* religiosa —la que parece disponer interpretativamente a los medos—, el eclipse es percibido como un signo de la voluntad divina para comunicar a los hombres una decisión que debe ser obedecida sin ambigüedad. Es difícil saber con precisión el procedimiento seguido por los sabios orientales para descodificar en el fenómeno celeste un pensamiento inequívoco del dios Marduk sobre los acontecimientos militares. Lo cierto es que la guerra cesó. Y esto, con gran probabilidad, porque tanto el eclipse como la contienda, el fenómeno físico-astral y los sucesos político-militares, forman parte de un engranaje cósmico donde pierden su particularidad y desaparece la distancia con que humanamente son percibidos: la voluntad de Marduk, garantía del orden del mundo, hace la unidad de todas las cosas. Esta voluntad, como un hilo invisible, establece una relación directa entre la posición de los astros y la guerra de los hombres. El sabio debe acceder a ese hilo invisible, superar la aparente heterogeneidad de los fenómenos y comprender la relación causal que establece la divinidad entre el movimiento celeste y las luchas humanas. En la voluntad divina, todo es uno (y Heráclito recogerá esta gran tradición: fr. 50). Así, el eclipse es una frase del lenguaje divino, un fragmento del libro del mundo, que envuelve la batalla, la pone en perspectiva, le da un significado e impone una decisión: la paz. El hombre de dios es el árbitro de la guerra porque sabe leer la voluntad que ordena el mundo¹¹¹.

Desde nuestra situación histórica, el eclipse tiene una importancia relativa por las consecuencias político-militares que provocó. Pero adquiere una resonancia especial y más definitiva si tenemos en cuenta —como lo hace

¹⁰⁹ Cf. W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, Vol. I, cap. II; M.L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Press, 1971; J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, PUF, 1975 (2).

¹¹⁰ Cf. W.C. Lambert, *Babylonia Wisdom Literature*, Oxford Univ. Press, 1960, 11 ss.; J. Nougayrol, “La religion Babylonienne”, en *Histoire des Religions*, t. I, París, 1970, 203-249.

¹¹¹ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 259 ss.

W.K.C. Guthrie— que su fecha marca el inicio (“el acta de nacimiento”) del pensamiento filosófico y científico occidental¹¹². Con el eclipse hace su primera manifestación pública una nueva mirada sobre las cosas sintetizada alrededor del término que le sirve de eje referencial: *phýsis*. Y desde el comienzo, esa nueva hermenéutica del mundo se entrelaza con los acontecimientos cotidianos, se contamina de vicisitudes. Este entrelazamiento se sitúa en dos registros complementarios: uno teórico —de perspectiva, de interpretación—, y otro práctico —de compromiso vital, de presencia contingente—. Los dos niveles se soportan mutuamente, formando el zócalo de una actitud griega que conducirá a las críticas de Jenófanes y a su expulsión de la *pólis* como *persona no grata*.

Sobre la actitud práctica del primer filósofo, Tales, en estos acontecimientos político-militares existen dos referencias. La leyenda afirma (aunque Heródoto se refiere a ella con prudencia) que ante la amenaza meda, Tales se pone al servicio de los lidios para dirigir unos trabajos que permitan desviar el curso del río Halys y así facilitar el paso de las tropas para tomar ventaja sobre el enemigo¹¹³. La segunda referencia menciona su planificación política. Ante la derrota de Creso, el último rey lidio, las ciudades griegas de Asia Menor, que hasta el momento habían gozado de gran libertad gracias a la protección de los lidios, son confrontadas con su debilidad y el temor de ser absorbidas en el engranaje anónimo de una maquinaria de dimensiones absolutistas. Tales propone a las pequeñas ciudades jónicas la formación de una confederación política, militar y económica cuyo centro sería establecido en Teos¹¹⁴. Los griegos, inconscientes del peligro o impotentes ante sus divisiones y rivalidades, rechazan la propuesta de Tales. En poco tiempo, Ciro domina Asia Menor e impone la tiranía de sus fieles a las ciudades jónicas. Así empieza una diáspora griega que llega a su punto culminante con la destrucción de Mileto (494), probablemente la ciudad más floreciente de la costa jónica. La filosofía se desplaza hacia la Gran Grecia (Italia del Sur) y las pequeñas ciudades que la gestaron son enterradas en el olvido.

Varios aspectos se entrelazan bajo la escasa información que poseemos sobre las actividades prácticas de Tales. Su intervención como artífice de los planos de ingeniería para desviar el curso del río Halys lo sitúa en la línea de los grandes técnicos que aplican una nueva racionalidad al quehacer cotidiano: Eupalinos de Megara (constructor del famoso túnel en la isla de Samos, descubierto en 1882), Anakarsis el Escita (creador del ancla, del fuelle), Teodoro de Samos (inventor del torno, de la fundición del bronce), Glaukos de

¹¹² *Op. cit.*, I, 49.

¹¹³ Heródoto, I, 74 ss.; Cf. V. Ehrenberg, *From Solon...*, 106.

¹¹⁴ Heródoto, I, 170.

Quío (descubridor de la soldadura del hierro...)¹¹⁵. El siglo VI es pródigo en hombres innovadores de métodos técnicos. Así, Platón no duda en calificar a Tales como un hombre de “invención ingeniosa en las técnicas” y en citarlo al lado de Anakarsis el Escita¹¹⁶.

El quehacer humano, en su horizonte apremiante de la cotidianidad, está produciendo con sus innovaciones técnicas un giro decisivo en el pensamiento griego que culmina en el fragmento 18 de Jenófanes: “...los dioses no revelaron desde el comienzo a los hombres todas las cosas, sino que éstos, buscando, con el tiempo, descubren lo mejor”. Las técnicas empiezan a ser percibidas como el resultado del esfuerzo de los hombres, como una obra humana de “búsqueda” e “investigación”. La (relativa) rapidez de las innovaciones y su impacto inmediato hacen entrar la técnica en una temporalidad concreta, en un espacio de transformación progresiva y experimentable, que abre una fisura en la idea mítica de la técnica como un don de los dioses o como un robo prometeico y del trabajo humano como la simple repetición de un arquetipo (Hesíodo). El hombre se reconoce como inventor. Ya está en germen el tema de “el primer inventor” que llegará a su auge en el siglo V, especialmente con los sofistas. Los hombres de “invenciones ingeniosas” de Jonia son la condición de posibilidad para que el hombre busque su historia en las dataciones de sus conquistas técnicas¹¹⁷. No obstante, para que el tema del progreso humano cristalice es necesario que el mundo y el hombre *se naturalicen*, que los dioses distribuidores de dones y castigos se alejen del universo, que el hombre se vea como buscador de su propia realidad.

Tales puede ser situado en paralelo a Anakarsis —como lo hace Platón—. Pero sobresale de ese contexto práctico e ingenioso por una exigencia claramente explicitada por Aristóteles como el rasgo distintivo del filósofo. Según el Estagirita, el filósofo es precedido históricamente por el experto y el técnico. Cada uno corresponde a un espacio de conocimiento. El experto conoce lo concreto, lo particular, sin conocer las causas: es un hombre de experiencia. El técnico conoce el por qué, pero actúa sobre lo contingente. El filósofo conoce lo particular en su causalidad, pero además, y sobre todo, busca lo necesario: comprende lo concreto en lo universal, es un *teórico*, su experiencia es el puente entre lo contingente y la totalidad¹¹⁸. Esta perspectiva es la que orienta la práctica mundana de Tales, y la que lo convierte en el *arkhêgòs*, en el principio generador, de un nuevo saber: la filosofía. De ahí que

¹¹⁵ Heródoto, III; Cf. H. Diels, *Antike Technik*, Leipzig, 1924 (3); H. Hodges, *Technology in the Ancient World*, Penguin Books, 1970; F. Frontis-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1975.

¹¹⁶ *República*, X, 600a. Cf. R. Schaerer, *Epistémè et Tekhnè. Etudes sur les notions de connaissance et art d'Homère à Platon*, Mâcon, Protat, 1930.

¹¹⁷ Cf. P. Vidal-Naquet, “Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les grecs”, *Revue de l'Histoire des Religions*, 157 (1960), 65 ss.

¹¹⁸ *Metafisica*, A, 1, 981a 19; 3, 983b 19 ss.

obrando en el mismo espacio que Eupalinos o Teodoro, su horizonte sea diferente: pertenece al mismo ámbito humano pero a una perspectiva distinta de conocimiento. Un conocimiento que, a diferencia del implicado en la actividad del experto y del técnico, se constituye en teoría que desplaza al mito, que aleja a los dioses tradicionales y sitúa al hombre frente a sí mismo a través de una nueva visión de la naturaleza. Tales es el primer héroe cultural de una nueva cronología del saber, del ser humano.

Esta diferencia de conocimiento se manifiesta con mayor claridad en la segunda información que hemos retenido de la actividad práctica de Tales. El filósofo, según Herodoto, “aconsejó a los jónicos crear un *bouleutêrion* común de Teos”. Este aspecto es importante como decisión práctica para hacer un frente común de pequeñas ciudades dispersas ante un poderoso imperio. Parece la propuesta de un sabio —de uno de los siete sabios de Grecia—. Más importante, sin embargo, para nuestra perspectiva, para la comprensión del espacio que lo diferencia del resto de los “inventores ingeniosos en las técnicas”, es la razón aducida por Tales, según Heródoto, para justificar la propuesta: “... porque Teos se encontraba en el centro de Jonia”¹¹⁹. La razón política se teje como una explicación causal que opera según unas nuevas relaciones de orden, de equilibrio, que permiten a Tales descartar de su propuesta el Panionion de Micala, centro religioso donde se encuentra el templo de Poseidón Helikonios. En la perspectiva de Tales, el espacio político, humano, debe encontrar una coherencia en el interior del orden de *la phýsis*. Esta coherencia es presentada como un equilibrio geométrico dominado por la noción del centro como lugar de la necesidad. De ahí una cierta noción de “bien común” que se desarrollará en Grecia, independientemente del orden religioso tradicional; y que Heródoto pueda establecer —aún cometiendo un abuso cronológico— una semejanza entre la propuesta de Tales y la reforma política de Clístenes en Atenas¹²⁰. Poco importa, en definitiva, que la sugerencia política de Tales —tal y como lo indica G. Thomson— no tuviera ningún valor estratégico después de la caída de Sardes¹²¹. El aspecto decisivo —siguiendo la precisión de Frankfort— es que a partir de Tales “entendemos los fenómenos no por lo que los hace singulares, sino por lo que los hace manifestaciones de leyes generales”¹²². Con Tales el mundo es puesto en perspectiva según una necesidad inmanente relacional —en gran consonancia

¹¹⁹ Heródoto, *loc. cit.*; P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clithène l'Athénien*, París, Belles Lettres, 1973.

¹²⁰ Cf. P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clithène...*, 66.

¹²¹ G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society*, vol. 2: *The First Philosophers*, Londres, 1955, 253.

¹²² H. Frankfort (ed.), *Before Philosophy*, Penguin Books, 1949, 24.

con los teoremas que se le atribuyen¹²³ — que se enfrenta a la necesidad voluntarista y particularizante de los dioses defendida por la tradición mítica. En la nueva relación entre la dinámica político-militar (que va desde unos planos de ingeniería hasta un proyecto político de synoicismo) y la teoría de la *phýsis*, el filósofo no desplaza al técnico, lo envuelve y lo prolonga en una nueva visión de la necesidad.

Al mismo tiempo, en este entrelazamiento inevitable de la teoría y de la práctica, se pone de manifiesto una dimensión decisiva para comprender un (incipiente, pero desde el principio determinante) *ethos* filosófico, que tendrá sus primeros puntos culminantes con la expatriación de Pitágoras y Jenófanes. La teoría filosófica no surge como alejamiento de lo concreto, sino como una nueva manera de comprometerse con lo contingente. Una nueva actitud que puede conducir al conflicto, a acusaciones tan graves en la sociedad griega como la de “impiedad”. Pero que no impiden, al contrario, una vinculación directa con lo cotidiano: afrontar el riesgo de las decisiones azarosas buscando un orden intrínseco de las cosas. El filósofo surge anclándose en su situación concreta, pero asumiéndola desde su visión de la necesidad en el orden de la *phýsis*. Por eso, quizás, el compromiso de estos *físicos* es más radical que el del resto de sus conciudadanos, más enérgico en sus exigencias. Se trata de hacer de la filosofía una estancia vital. Así podremos ponernos en perspectiva para comprender la actitud (el *éthos*) del filósofo ante las acusaciones que le hará la sociedad, o en el exilio, pero también —como una prolongación inevitable— el compromiso de Sócrates ante la muerte o los proyectos políticos de Platón para salvar la *pólis*. En esta línea de juego vital se inscribe el compromiso de Jenófanes: un hombre inmerso en lo cotidiano pero mirándolo desde las nuevas exigencias de la *phýsis*.

La relación entre teoría y práctica en Tales encuentra su expresión más aguda en la famosa predicción del eclipse que tiene lugar en el momento en que medos y lidios se enfrentan a orillas del río Halys. Según la lectura mítica —la que parece determinar el comportamiento de los contendientes—, el fenómeno físico es un signo explícito de la voluntad divina. Y se procede en un orden de obediencia (tratado de paz) que refleja no sólo una concepción del mundo, sino, además, unas relaciones de saber-poder determinadas por la esfera de lo sagrado. El hombre-de-dios sabe, conoce la voluntad divina, y de ahí obtiene el poder para dirigir la voluntad de los hombres. Es probable que Tales no dispusiera de mayores conocimientos astronómicos que los sacerdotes egipcios, de quienes pudo obtener parte de su saber —si se acepta la hipótesis de que

¹²³ Diógenes de Laercio, I, 24; cf. G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, 1962, 83 ss.; F. Vera, *Científicos griegos*, Madrid, Aguilar, 1970, vol. I, 15 ss.

Tales presenció en Egipto el eclipse parcial que tuvo lugar en el año 603¹²⁴, o que los Magos orientales —de indudable influencia en la cultura griega¹²⁵—. Pero es cierto que los conocimientos (o la ignorancia de la época: especialmente la esfericidad de la Tierra) no permitían una predicción exacta de la fecha del eclipse¹²⁶. No obstante las limitaciones perceptuales, lo importante y decisivo en la relación Tales-eclipse es que se trata de la primera vez en que se consigna una teoría donde un fenómeno celeste es integrado en un orden causal inmanente a la naturaleza y que, paralelamente, se excluye la intervención de una voluntad divina como agente del fenómeno. El eclipse no habla de los pensamientos divinos, sino que se integra en un lenguaje que aspira a expresar el orden impersonal de la *phýsis*. Ese mismo lenguaje es el que permite descartar el Panionion de Micala del orden político para establecer unas nuevas referencias del espacio humano: el centro como lugar impersonal de la necesidad. De la misma manera que al explicar los temblores de la Tierra, Tales no recurre a Poseidón —causa mítica de los terremotos—, sino que intenta comprenderlos como consecuencia de la posición flotante de la Tierra sobre el Agua¹²⁷. La explicación es errónea, de la misma manera que la predicción del eclipse pudo ser imprecisa; pero lo decisivo en esta confluencia de acontecimientos de diversa índole alrededor de un nuevo lenguaje es que Tales, el primer portavoz concreto de esa palabra que aspira a ser universal, representa la espina dorsal de un deslizamiento de espacios humanos a través del desplazamiento de los ejes de necesidad de las cosas.

Con la escuela de Mileto —como lo indica M. L. West— se inicia “la autosuficiencia del racionalismo griego”¹²⁸. Una lectura del mundo que se aleja de los arquetipos interpretativos míticos, y que al mismo tiempo, como consecuencia indirecta de este distanciamiento, se desprende de la influencia oriental que durante siglos se había infiltrado en el pensamiento griego a través de los temas míticos¹²⁹. Es cierto que incluso en la época en que se inicia el pensamiento filosófico, las matemáticas, la astronomía y gran parte de las reformas técnicas que impulsan la economía no son propiamente griegas, sino

¹²⁴ Cf. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Cleveland, Nueva York, 1957, 44 ss.; G.S. Kirk y J.E. Raven, *op. cit.*, 80.

¹²⁵ Cf. C.C. Starr, *The Origins of Greek Civilization, 1.100-650 B.C.*, Londres, 1962; M.L. West, *Early Greek...*

¹²⁶ J. Lorite Mena, “La primera teoría científica. Condicionamiento, insuficiencias e influencia psico-social”, en J. Lorite Mena, *A partir de los griegos*, Bogotá, Edic. Uniandes, 1983, 55-78.

¹²⁷ Cf. G.E.R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, Londres, Chatto & Windus, 1970, 9 ss.

¹²⁸ *Early Greek...*, 227.

¹²⁹ Cf. G.S. Kirk, *Myth, Its meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge University Press, University of California Press, 1974 (reimp.); G. Dumézil, *Mariages Indo-européens*, París, Payot, 1979; Idem, *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie*, París, Gallimard, 1982; P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, University of Wales Press, 1966; M.L. West, *op. cit.*

que proceden de las grandes culturas egipcia y babilónica. Se puede pensar que, al menos en lo que a la escuela de Mileto se refiere, en lo que concierne el origen de la filosofía, la innovación a nivel de los “datos” no constituye el factor determinante de la ruptura con los modelos tradicionales ni la gran originalidad del pensamiento griego¹³⁰. Es más, a este nivel existe todavía una relativa “dependencia” del mundo oriental que prolonga la influencia ancestral depositada en temas y personajes míticos. La gran novedad griega reside en la perspectiva —en el cambio de mirada—, en los ejes de referencia de la hermenéutica del mundo; e inmediatamente, en un efecto reflejo, en el nuevo significado que adquieren los datos, en la nueva resonancia de realidad que adquieren las cosas ante la presión de una nueva lectura. Una coaptación relacional entre la teoría y los datos, una espiral de interferencias, de donde surge un nuevo libro del mundo en el que cada fragmento, cada fenómeno, adquiere una nueva posición significativa. A partir de ese momento, los instrumentos de lectura, las matemáticas, la astronomía, la medicina..., bajo la presión de una perspectiva diferente —esos mismos instrumentos que habían sido utilizados para comprender la voluntad divina (egipcia, babilónica o griega)— establecen un nuevo diálogo con las cosas, continúan trabajando en los mismos espacios pero con significados diferentes. Estos nuevos significados permitirán un desarrollo específico del conocimiento que no sólo será autónomo en relación con los datos que inicialmente le sirvieron de soporte, sino que servirán de base al pensamiento filosófico y científico occidental. El nacimiento de la filosofía constituye el primer momento de la autosuficiencia de un *éthos*, de esa autarquía a la que aspirará la *polis*¹³¹.

De ahí que el nacimiento de la filosofía encierre una profunda ambigüedad, una tensión que se convierte en desgarramiento en los momentos críticos. Por una lado, la filosofía contiene, en su surgimiento, una gran crisis interior de la cultura griega —al menos así parecen vivirla los individuos que asumen vitalmente el nuevo pensamiento con sus críticas a los maestros de la verdad ancestral y los sectores que al ver amenazado su poder tradicional agitan al pueblo para obtener la condena política de los innovadores—. Los arquetipos heredados de comportamiento son desplazados con la energía de un saber

¹³⁰ Ver las posiciones de G.S. Kirk y K.R. Popper a propósito de este aspecto: K.R. Popper, “Back to the Presocratics”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S., 59 (1958-1959), 1-24 (= *Conjectures and Refutations*, Londres, 1963 = D.J. Furley y R.E. Allen (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970, cap. VI); G.S. Kirk, “Popper on Science and the Presocratics”, *Mind*, 69 (1960), 318-339 (= D.J. Furley y R.E. Allen (eds.), *Studies...*, vol. I, cap. VII); G.E.R. Lloyd: “Popper versus Kirk: A Controversy in the Interpretation of Greek Science”, *The British Journal of the Philosophy of Science*, 18 (1967), 21-38.

¹³¹ Cf. G. Glotz, *La cité grecque*, París, Albin Michel, 1968 (2); P.Lévêque y P.Vidal-Naquet, *Clisthène...*; B. Knauss, *La polis. Individuo y estado en Grecia antigua*, Madrid, Aguilar, 1979.

teórico-práctico que se impone por su “pertinencia histórica”¹³². Pero, por otro lado, la filosofía es el eje que canaliza la incipiente autosuficiencia helénica frente al “gran depósito del saber oriental” del que durante siglos se había alimentado. La filosofía no nace sólo como saber, sino como *éthos*, como una conciencia de identificación del hombre en el mundo (de ahí la exigencia socrática de unir el descubrimiento del hombre interior con el conocimiento de nociones universales). Y en este proceso, M.L. West no duda en situar, de una manera especial, a Jenófanes: sus críticas constituyen el deslinde riguroso de los límites y de las posibilidades de un *éthos*¹³³.

2. ANAXIMANDRO Y EL NUEVO ORDEN DE REALIDAD

El encantamiento producido por el eclipse sobre los medos parece desvanecerlo Creso el año 547/6 al atravesar el río Halys con el ánimo de extender el territorio lidio y de fortalecer su poder. Esta incursión es una provocación —probablemente otro “signo divino”— para Creso, el gran rey oriental, que desencadena una reacción incontenible hasta ocupar rápidamente toda Asia Menor. Así Herodoto, en una concepción mecanicista de la causalidad histórica, ve en el gesto de Creso el error que conduce a Platea y Micala (480/479)¹³⁴. El tiempo de los dioses, el orden mítico que entrelaza aún a los antagonistas: Creso y Ciro, y el tiempo de los hombres: el orden de la *phýsis* que inicia Tales y materializa Anaximandro para convertirse en tiempo cívico con Clístenes hasta prolongarse en tiempo histórico con Herodoto¹³⁵, se entrelazan en unos acontecimientos que configuran una situación de crisis de los griegos frente a sí mismos y frente al enemigo común. Un momento trágico que se extiende hasta Aristóteles¹³⁶, aunque V. Ehrenberg lo sintetiza en lo que él califica, acertadamente, como “la generación de la guerra”¹³⁷: una cronología de incertidumbre.

La tregua en que se prolonga política y militarmente el fenómeno celeste del eclipse permite una prosperidad que sitúa a Creso en el punto culminante de su poder. Impaciente por acrecentarlo, pero indeciso ante la inmensidad del imperio rival, Creso decide consultar el oráculo de Apolo en Delfos. Este se ha ganado su total confianza después de haber adivinado, contra cualquier

¹³² Asumimos la expresión de S. Toulmin en *La comprensión humana*, vol. I: *El uso colectivo y la evolución de los conceptos*, Madrid, Alianza, 1977.

¹³³ *Early Gr. Phil. and the Or.*, 227.

¹³⁴ F. Châtelet, *El nacimiento de la historia*, México, Siglo XXI, 1979 (2), 31.

¹³⁵ Cf. P. Vidal-Naquet, “Temps des dieux...”, P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène...*, *passim*.

¹³⁶ Cf. J.-P. Vernant, “Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques”, J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce Ancienne*, Paris, Maspero, 1973, 16 ss.

¹³⁷ V. Ehrenberg, *From Solon...*, cap. V, 5, 174-191.

posibilidad razonablemente humana, la curiosa ocupación a la que se dedica Creso el quinto día después de la salida de sus mensajeros hacia los templos de los oráculos más famosos. En esta fecha, exactamente, los enviados de Creso preguntan a los diferentes oráculos: ¿En qué se ocupa hoy, en este momento preciso, el rey Creso en su palacio de Sardes? El rey lidio había imaginado una actividad poco habitual, difícil de adivinar: cortar en pedazos una tortuga y un cordero, hervirlos en un caldero de bronce. Sólo el oráculo de Delfos —dice la leyenda— ofrece una respuesta satisfactoria¹³⁸. Confiando así ciegamente en la capacidad adivinatoria de la Sibila —que “con su boca delirante pronuncia palabras graves y sin adorno, y atraviesa con su voz miles de años gracias a los dios que la anima”¹³⁹—, Creso se atreve a sondear el futuro de su reino en la palabra del oráculo del Delfos. La incógnita que realmente le inquieta es el destino de una campaña militar contra el imperio persa. El oráculo predice categóricamente la destrucción de un gran reino. En el enfrentamiento, efectivamente, un reino poderoso se derrumba: el de Creso, quien creyendo garantizado su destino en las palabras de la Sibila atraviesa el río Halys y ataca el imperio persa.

Creso es prisionero de una hermenéutica del mundo que tiene como eje privilegiado a Delfos; la adivinación, una verdad que se realiza en el futuro. Lo propio del poder oracular de Apolo es “realizar por su palabra”¹⁴⁰; en su palabra el futuro se convierte en realidad irrevocable. La eficacia de su verdad, su realidad inevitable, exige una adhesión, una fe (*pistis*) totales. Con esta fe adhiere Creso a una palabra “que jamás miente, pero que da al hombre la ocasión de errar”¹⁴¹. Los signos divinos —la palabra de la Sibila en este caso— son claros; es el hombre quien produce con sus limitaciones la oscuridad. Así lo indica Heráclito: “El señor cuyo oráculo está en Delfos ni dice ni oculta, hace signos”¹⁴². Los signos trazan un camino; el hombre es puesto a prueba en su capacidad para seguir ese trazado. La equivocación de Creso, su oscuridad, es interpretada por Ciro como una señal inequívoca que lo autoriza a superar el límite trazado años antes por el eclipse. Entre el trazado enérgico del signo celeste y la palabra grave de la boca delirante de la Sibila se trama el juego del destino griego: la tragedia de un mundo en la ambigüedad de sus espacios interpretativos. La tragedia griega, punto culminante de la plástica

¹³⁸ Heródoto, I, 46-49. Cf. G. Roux, *Delfes, son oracle et ses dieux*, Paris, Belles Lettres, 1976.

¹³⁹ Heráclito, fr. 92. Cf. G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Presoc. Phil.*, 212.

¹⁴⁰ Eurípides, *Las Suplicantes*, 139. M. Detienne, *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1973, 31 ss. y 51 ss.

¹⁴¹ J.-P. Vernant, “Oedipe sans complexes”, en J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie...*, 92; cf. W.B. Stanford, *Ambiguity in Greek Literature. Studies in Theory and Practice*, Oxford Univ. Press, 1939, 120 ss.; M. Detienne, *Les maîtres...*, 32 ss.

¹⁴² Fr. 93. Cf. U. Hölscher, “Der Logos bei Herakleitos”, en *Festschrift K. Reinhardt*, Münster-Köln, 1952, 72 ss.; C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Belles Lettres, 1968 (2), 302 ss.

de la palabra de una época, será una incesante interrogación humana en el espacio de oscuridad y claridad, de penumbra, de los signos divinos.

Aunque con intereses antagónicos, Creso y Ciro —sus mundos de signos que ni dicen ni ocultan— ocupan posiciones simétricas en relación con un eje interpretativo del mundo que los envuelve humanamente: una noción-de-realidad mítica, una teoría que incluye como eje de referencia fundamental la intervención de la voluntad divina en el ordenamiento de las cosas; una voluntad realizante y, por su misma eficacia, verdadera. Un mismo círculo de obediencia a un camino de signos, el mismo por el que las tropas persas avanzan hasta destruir Sardes (546/5). El pánico de los griegos de Asia Menor ante la caída fulminante de su aliado y protector, así como de la fortaleza que garantiza su tranquilidad política y su independencia económica, llega a la desesperación con la captura y destrucción ejemplarizante de Mileto (494). Las descripciones de los numerosos fugitivos hacen vacilar la seguridad psicológica de las metrópolis. Pero sólo la escenificación trágica de *La captura de Mileto* en 493 por Frínico¹⁴³ —un anciano contemporáneo de Esquilo y discípulo de Tespis— arranca las lágrimas del público y hace entrar a Atenas en el aprendizaje del miedo. La destrucción de Mileto es el punto culminante, un momento irreversible, del proceso de emigración de los griegos iniciado con la caída de Sardes. En este proceso, la filosofía abandona las pequeñas ciudades que la gestaron, deja de ser jónica.

Entre el eclipse y el oráculo de Delfos —entre los dos signos divinos que marcan el camino de un momento griego: un signo celeste que le impone la paz y otro signo verbal que desencadena la guerra— la filosofía nace y se instala mundanamente entre las inquietudes de los hombres como una fisura que desarticula la simetría interpretativa que sitúa en una línea de continuidad teórica a griegos y persas, a Aliates y a Ciájares, a Creso y a Ciro. La filosofía se incrusta en la coherencia significativa que envuelve el eclipse y el oráculo como un desencajamiento del pensamiento y del obrar humano frente al orden de los signos celestes. Un desajuste que se amplía psicológica y plásticamente cuando Frínico hace que “la tragedia comience a liberarse de la tradición mítica y a interesarse por los sujetos históricos”, por “un espacio más humano”¹⁴⁴. Pero los signos continúan siendo aún propiedad de los dioses, dominando en la penumbra el tiempo de los hombres. Frínico —de la misma manera que ocurrirá con otros filósofos— es repudiado por el mismo pueblo que llora en la representación de *La captura de Mileto*: se prohíben nuevas representaciones de la obra y el poeta es condenado a una multa de mil dracmas¹⁴⁵. El hombre

¹⁴³ Heródoto, VI, 21; Estrabón, XIV, 635. Cf. G. Freymuth, *Philologus*, 99 (1955), 51-69; J.H. Finley, “Politics and Early Tragedy”, *Harvard Studies in Classical Philology*, LXXI (1966), 1-13.

¹⁴⁴ G. Rachet, *La tragédie grecque*, París, Payot, 1973, 76-77.

¹⁴⁵ G. Rachet, *op. cit.*; *bibliografía*. G. Salanitro, *Giornale Italiano di filologia*, 18 (1965), 217-226.

griego es progresivamente envuelto por una nueva hermenéutica del mundo, pero se rehusa a encontrar en ella su identidad: aún no ha adquirido el hábito de reconocerse como simplemente humano y busca en los acontecimientos los signos de una voluntad divina que le muestre el camino. Tales establece una nueva relación humana con el eclipse al apropiarse de él *físicamente*, al situarlo en la claridad de la *phýsis*. Anaximandro, su sucesor y discípulo, inscribe el oráculo de Delfos en la perspectiva del orden de las cosas inaugurada por su maestro y establece una nueva relación humana con la palabra verdadera de la Sibila.

a. Un orden centrado

Según la cronología de Apolodoro, Anaximandro debía tener 26 años en el momento del eclipse predicho por Tales, y consiguientemente alrededor de 64 o 65 años en la fecha de la caída de Sardes, en el momento en que Jenófanes, con 25/26 años de edad, es expulsado de Colofón¹⁴⁶.

En la perspectiva física de Anaximandro —si seguimos en este punto la interpretación de Aristóteles—¹⁴⁷, la Tierra está situada en el centro del universo, en un equilibrio de indiferencia por ocupar el lugar que equidista de todos los extremos; por su posición está, *necesariamente*, inmóvil. La intuición de la armonía de proporciones dominada por la noción de centro como lugar de equilibrio y necesidad que se vislumbra en la propuesta político-militar de Tales al señalar Teos como capital de la confederación jónica, se precisa y amplía explícitamente en la concepción de su discípulo: el centro es el espacio del equilibrio cósmico. La “evidencia” de la inmovilidad de la Tierra es explicada por causas *físicas*, por equilibrio de fuerzas —de atracciones y repulsiones que hacen pensar en los experimentos con el ámbar atribuidos a su maestro¹⁴⁸—, y no por la presencia de una divinidad que la soportaría con su poder. La noción de centro determina existencial e interpretativamente el orden de la realidad.

Este orden es *katà tò khreôn*, “como debe ser”¹⁴⁹: la necesidad del equilibrio entre las cosas zanjada en sus límites por la justicia de la retribución mutua. Lo particular y la totalidad son los dos polos en equilibrio del entramado de la

¹⁴⁶ Diógenes de Laercio, II, 1-2 (DK., 12A1). Cf. G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Phil.*, 99-100; F. Jacoby, *Apollodors Chronik*, Berlin, 1903, 190 ss.

¹⁴⁷ *Del Cielo*, II, 13, 295b 10. Cf. N. Rescher, “Cosmic Evolution in Anaximander”, en *Essays in Philosophical Analysis*, University of Pittsburg Press, 1966, 3-32; Ch.H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, 1960, 79 ss.

¹⁴⁸ Diógenes de Laercio, I, 24. Cf. J. Burnet, *op. cit.*, 50; S. Oswiecinski, “Thales: The Ancient Ideal of a Scientist”, *Charisteria T. Sinko*, Varsovia, 1951, 229-253; G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Phil.*, 94; W.K.C. Guthrie, *A History...*, vol. I, 66.

¹⁴⁹ Simplicio, *Phys.*, 24, 19 ss. Cf. G.S. Kirk, “Some Problems in Anaximander”, en D.J. Furley y R.E. Allen (eds.), *Studies...*, vol. I, 328 ss.

unidad cósmica tejida “como debe ser”¹⁵⁰. Ni particular ni total, *katà tò khreôn* es una relación donde desaparece la tensión entre lo concreto y lo abstracto; *katà tò khreôn* es la necesidad que se impone con la existencia de cada realidad sin por lo tanto identificarse con ella. *Katà tò khreôn* es la relación universal en lo particular, pero que sólo existe a partir de la realización de cada particular¹⁵¹, cuando cada realidad adviene a la existencia desde la indiferencia material que constituye el fondo del universo, desde esa totalidad sin límites, sin orden y por ende sin justicia que Anaximandro designa como el Apeiron, como lo aún-no-existente¹⁵².

Esta concepción de equilibrio cósmico, que se expresa en la proporción aritmética con que son representadas las esferas de los astros en las cifras 3,9,18,27¹⁵³, se manifiesta técnicamente en la construcción de un mapa donde, a través de la superficie de la Tierra, se proyectan geoméricamente las relaciones entre las partes y el todo *katà tò khreôn*. A través del mapa se percibe al cosmólogo que presiona teóricamente al cartógrafo para que la *obra* concreta, la re-presentación material, *realice* un orden total que supera, envuelve y justifica el espacio geográfico. El teórico y el técnico son, en este caso —como ocurre con Tales-ingeniero frente al río Halys o con Tales-político frente a Teos— la misma persona: Anaximandro, el pensador de la *phýsis*. El mapa no es sólo geografía, también es, y especialmente, cosmografía, es *phýsis* representada. En esta representación, la superficie de la Tierra es circular, como la parte superior de un tambor cóncavo, cuyo diámetro sería tres veces su altura¹⁵⁴ (número que encontramos como factor en las relaciones proporcionales de las esferas de los astros), rodeada por el río Okeanós. El mapa es construido siguiendo dos ejes: uno horizontal (el paralelo que constituye el eje Gibraltar-Rodas) y otro perpendicular (el meridiano). Los dos ejes se cruzan exactamente en Delfos (de ahí el nombre dado al meridiano: “meridiano de Delfos”)¹⁵⁵, el lugar donde la boca delirante de la Sibila anuncia la realización de la palabra de Apolo.

¹⁵⁰ Cf. M. Heidegger, *Holzwege*: trad. fr.: *Chemins qui ne mènent nulle part*, París, Gallimard, 1962, 262 ss.: “La parole d’Anaximandre”.

¹⁵¹ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 322 ss.

¹⁵² Simplicio, *Phys.*, 24, 13 (DK. 12A9). Cf. C. Ramnoux, “Mythe et philosophie chez Anaximandre”, *Laval Théol. et Philos.*, 14 (1958, 1960), 9-29; G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Philos.*, 110 ss.; O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1971, 65 ss.

¹⁵³ Hipólito, *Ref.*, I,6,7 (DK. 12A11); Aecio, II,20,1 ss.; G.S.Kirk y J.E.Raven, *op. cit.*, 136; Ch.H.Kahn, *op. cit.* 62.

¹⁵⁴ Ps.-Plutarco, *Stromata*, 2 (DK. A10); Hipólito, *Ref.* I,6,3 ((A11)). Cf. Ch.H. Kahn, *op. cit.*, 82 ss.; W.K.C. Guthrie, *A History...*, I, 99 ss.

¹⁵⁵ Cf. E.H. Bunbury, *A History of Ancient Geography*, Nueva York, 1959; P.Lévêque y P.Vidal-Naquet, *Clisthène...*, 78 ss.; O. Gigon, *Los orígenes...*, 65 ss.

Delfos —no obstante la duda aislada de Epiménides el Cretense¹⁵⁶— es considerado por los griegos como el centro del mundo, como el *omphalós*, el ombligo del mundo¹⁵⁷. ¿No se habían encontrado exactamente en ese lugar las dos águilas que Zeus había soltado desde los puntos opuestos de los confines del universo?¹⁵⁸ En el punto exacto de su encuentro se puso una piedra cónica coronada por dos águilas de oro; y sobre esta piedra se construyó el templo en el que la Sibila, con su boca delirante, dice palabras que atraviesan el tiempo en nombre de Apolo. Su palabra es la pauta del orden del universo: de ahí su verdad, aunque el hombre se equivoque al interpretarla, como le ocurrió a Cresos.

Omphalós significa “ombligo”, el cordón umbilical —el centro que une a los hombres con la Tierra-Madre¹⁵⁹—; así el trípode donde se instala la Sibila está situado encima de un orificio que comunica con las entrañas de la Tierra. A través de Delfos, el hombre está permanentemente unido a su origen. Esta noción de centro, de “cordón umbilical”, que caracteriza a Delfos, no es descartada por Anaximandro; al contrario, es perfectamente integrada en su concepción de las relaciones armónicas que regulan el universo. Es posible que se trate de un “atavismo religioso” (O. Gigon); pero lo cierto es que Delfos es asumido con el orden de la *phýsis* a través de la representación geográfica. No para anular su realidad histórica y religiosa, sino para ponerla en perspectiva según un nuevo significado de la necesidad: las águilas de Zeus son sustituidas por fuerzas cósmicas que se materializan en las líneas del paralelo y del meridiano que estructuran geométricamente el espacio terrestre. Ahí se encuentra el hombre, con unos nuevos ejes de necesidad que se prolongan en la justicia cósmica *katà tò khreôn*. El *omphalós* sigue siendo el centro, la parte centrada del universo, pero ahora como foco *físico*, como eje de las cosas que emergen a la existencia a partir del Apeiron. Las águilas de Zeus constituyen una “prueba” simbólica de la realidad de Delfos como ombligo del mundo; una imagen que obtiene su credibilidad en el interior de un orden constitutivo-explicativo del universo dominado por la voluntad de los dioses. Las líneas geométricas de Anaximandro constituyen una nueva imagen de la racionalidad que absorbe el vuelo de las águilas en fuerzas immanentes a las cosas. La cotidianidad sigue unos trazados diferentes, y los acontecimientos se configuran según unos nuevos significados¹⁶⁰.

¹⁵⁶ *Apud* Plutarco, *De defectu oraculorum*, I (409E): “Tierra y Cielo no tienen ombligo en su centro. Si hubiera uno, los dioses lo sabrían, no los hombres”.

¹⁵⁷ Estrabón, I,1,11. Cf. J.O. Thomson, *History of Ancient Geography*, Cambridge Univ. Press, 1948, 33 ss.; P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène...*, 80 ss.

¹⁵⁸ Cf. G. Roux, *Delphe...*, 17.

¹⁵⁹ Cf. P. Chantriane, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. III, París, Klincksieck, 1974, 800-801.

¹⁶⁰ Cf. M. Detienne, “En Grèce: géométrie, politique et société”, *Annales E.S.C.*, 1965, 425-441; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée...*, I, 171-206.

Desde el eclipse hasta Delfos, desde la predicción del fenómeno celeste por Tales hasta el mapa centrado de Anaximandro, el pensamiento de la *phýsis* hace un recorrido interpretativo entrelazándose con los signos divinos para absorberlos en un nuevo significado que, inevitablemente, fuerza la existencia de un nuevo espectador. Un hombre que se distancia mentalmente de Ciájares y Aliates, también de Ciro y Crespo, porque su mirada es solicitada por un orden diferente de las cosas. Este aspecto se precisa en las prolongaciones humanas del mapa de Anaximandro, que progresivamente, y con modificaciones sucesivas, tomará el nombre genérico de “mapa jónico”¹⁶¹.

Entre la caída de Sardes (546/5) y la destrucción de Mileto (494), la cotidianidad de las ciudades griegas de Asia Menor se desenvuelve en el cauce de una tensión profunda: por un lado estas ciudades están sometidas al control persa, que impone sus tiranos; por otro lado la agitación por sacudir el yugo extranjero es incesante, y los mismos tiranos que representan el poder persa ante sus conciudadanos son sacudidos por la ambigüedad de la situación que encarnan¹⁶². Entre el sometimiento y la rebelión, las posibilidades de acción desdibujan los parámetros tradicionales de referencia, y el espacio de los posibles se expande para un *éthos* contenido implícitamente en la nueva sabiduría de la *phýsis*. En esta situación de claros-oscuros de las señales, un personaje coyuntural, Aristágoras de Mileto, desempeña un papel decisivo en la integración —insensible, casi espontánea— de las perspectivas de la *phýsis* en los acontecimientos políticos¹⁶³. La intervención de Aristágoras influye en el proceso de cotidianización de las nuevas perspectivas filosóficas en el hombre griego, pero al mismo tiempo desencadena una reacción persa que conduce a la destrucción de Mileto¹⁶⁴.

En la tensión entre el poder persa, al cual representa, y las reivindicaciones de las ciudades griegas sometidas, especialmente Mileto, donde ejerce un poder absoluto, Aristágoras fluctúa en sus acciones con el único deseo, aparentemente, de conservar y acrecentar su poder. Un poder inestable, ya que se sitúa entre la voluntad del rey persa, de quien depende, y la capacidad de rebelión de los griegos, a quienes debe someter. Probablemente con la intención de cambiar el fundamento de su poder, y sin duda incitado por sus desavenencias con los persas frente a Naxos, así como por los consejos de su yerno Histiaeo —quien lo había precedido en la tiranía de Mileto y ahora, desde su prisión en Susa, lo anima a la rebelión—, Aristágoras procede a un

¹⁶¹ Cf. J.O. Thomson, *History...*; M.L. West, *Anc. Greek Philos. and the Or.*, 87 ss.; P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène...*, 78 ss.

¹⁶² Cf. A. Andrewes, *The greek Tyrants*, Londres, Hutchinson University Library, 1974; V. Ehrenberg, *From Solon...*

¹⁶³ Heródoto, V y VI. Cf. V. Ehrenberg, *From Solon...*, 123 ss.; A. Andrewes, *The Gr. Tyr.*, 124-127.

¹⁶⁴ Heródoto, V, 35 ss.

cambio de orientación en su acción donde se puede detectar la presencia determinante de las perspectivas de la *phýsis*.

Dos gestos enmarcan el horizonte de las nuevas preocupaciones de Aristágoras. En primer lugar —según la relación de Herodoto— “renunció en palabra a la tiranía y estableció en Mileto la *igualdad de derechos* para decidir a los milesios a asociarse de buen grado a su rebelión”¹⁶⁵. El término griego para “igualdad de derechos” es *isonomía*. Este vocablo delimita un modo de ser humanamente, un *éthos*, que, en la perspectiva de Aristágoras, puede decidir la voluntad de los milesios a asociarse a la rebelión que, por el momento, parece consistir en una empresa personal del tirano. Para Aristágoras, pues, la relación entre *isonomía* y voluntad común o empresa *comunitaria* parece evidente. En segundo lugar, y al mismo tiempo que se hace esta proclama de “igualdad de derechos” en Mileto, Aristágoras presiona para que la rebelión contra los persas se extienda a otras ciudades jónicas. Para ello revive el ideal de la Liga jónica con sede en el Panionion de Micala¹⁶⁶. Ambos aspectos son decisivos para la unificación momentánea de los jonios, que así obtienen una ventaja inicial sobre las sorprendidas fuerzas persas, y para el entrelazamiento de mentalidades que se realiza.

La *isonomía* aparece en la declaración de Aristágoras —siguiendo el testimonio (sin duda parcial) de Heródoto— como la bisagra en que se apoya su astucia política para conservar el poder cambiando su fundamento: en vez de obtenerlo de la condescendencia persa, intenta apoyarlo en el consentimiento de sus conciudadanos, quienes no dudarían en concederle un poder absoluto al reconocerlo como jefe idóneo para dirigir la lucha contra los persas. Es muy posible que ésta fuera la intención del tirano que nunca deseó dejar de serlo. De hecho, no obstante, su declaración de *isonomía* tiene un alcance más profundo, que desborda sus aspiraciones personales; ya que al obrar así, Aristágoras desencadena un proceso que tiene como consecuencia inmediata la limitación del poder que hasta el momento había encarnado. Con la proclamación de la *isonomía*, la igualdad (de todos) ante la ley, Mileto gira de un estado de tiranía impuesta (de uno de los suyos: el propio Aristágoras) y de sometimiento (al extranjero: los persas) a un horizonte de autodeterminación; y al mismo tiempo, sirviendo de eje de este giro, se plantea la sustitución del gobierno de uno solo por la responsabilidad comunitaria frente al poder (tal y como el propio Heródoto lo reconoce indirectamente al mencionar un consejo que cuestiona las decisiones de Aristágoras y se dispone a remplazarlo en el poder). Esta dinámica de deslizamiento del poder de lo personal a lo comunitario es la que, implícitamente y de manera involuntaria, está contenida en la relación establecida por Aristágoras entre la *isonomía* y la rebelión asumida como voluntad comunitaria.

¹⁶⁵ Heródoto, V, 37-38; Cf. P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène...*, 29.

¹⁶⁶ Heródoto, V, 109 y VI, 7.

La *isonomía* aparece como un modo-de-ser *ante* el poder, aunque Aristágoras la perciba y la canalice, en primer lugar, *contra* el poder persa y como un nuevo soporte del poder totalitario que hasta el momento había ejercido. Esta relación entre *éthos* y poder que establece la *isonomía* se sitúa en dos niveles complementarios. En primer lugar, se trata de una actitud comunitaria frente a quien detenta el poder en exclusividad y lo niega a los demás: en este caso los persas, pero también Aristágoras; de tal forma que éste, al proclamar la *isonomía*, no puede aparecer como tirano, sino como elegido, y consiguientemente renunciar, al menos legalmente, al poder absoluto. Es muy probable que la acción política de Aristágoras siguiera en este momento los anteriores cauces de la tiranía: concentrar el poder —de ahí las reservas de Herodoto—; pero su acción desemboca en un espacio donde el fundamento del poder le escapa al inscribirse en un orden legal que no depende de su voluntad personal. En segundo lugar, se trata de una actitud de la comunidad *ante* sí misma, al asumir globalmente el poder como un derecho y un deber que hace a cada ciudadano igual a su semejante. *Isonomía* es un nuevo orden de realidad humana sustentado por una distribución política del poder según la equidistancia de los ciudadanos, una nueva configuración de la identidad pública en función de la igualdad ante la ley. Este es el orden que Aristágoras, de manera involuntaria, proclama con la única finalidad inmediata de obtener que la lucha contra el invasor sea eficaz.

Es muy posible que Aristágoras —quien proclama la *isonomía* hacia el año 500— se inspirara en la reforma política de Clístenes en Atenas¹⁶⁷, aunque ya había precedentes de declaraciones semejantes en otras ciudades griegas. Hacia el año 518, en el momento de la caída de Polícrates, su sucesor Maiandros proclama la *isonomía* en Samos¹⁶⁸. Años después, a finales del siglo, Socles hace en Corinto el elogio de los regímenes *isokráticos* por oposición a los gobiernos tiránicos¹⁶⁹. Una nueva representación del poder —y a través de él de la realidad social— se extiende en Grecia. Una nueva mirada que no ha gestado el poder, sino su periferia. Y en estos momentos, la periferia está ocupada por el gran descontento socio-económico de los desheredados tradicionales de Grecia, pero también por un nuevo tipo de saber, de mirar y de presentar las cosas, que ha surgido en contrapunto al saber tradicional mítico y, de manera inevitable, distanciándose del poder que se entrelaza con ese saber ancestral. Esta confluencia de desajustes constituye un momento —un largo momento— crítico de especial importancia en el enfrentamiento del poder y del saber. Sabemos que Platón, mejor que nadie, retuvo perfectamente esta lección.

En esta dinámica, los reformadores, tanto el de Samos como los de Atenas o Mileto, operan tácticamente en el terreno político siguiendo unos parámetros de

¹⁶⁷ Cf. P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène...*, cap. II.

¹⁶⁸ Heródoto, III, 142.

¹⁶⁹ Heródoto, V, 92a.

pensamiento incubados en una teoría diferente de los modelos tradicionales para intentar resolver una situación social, económica y política de desgaste humano insostenible. Pero la solución propuesta (la *isonomía*) implica la disolución del poder que la impulsa. El poder entra en el engranaje de un juego de representaciones que lo modifica profundamente. Por eso Heródoto no duda en establecer un paralelismo entre la propuesta política de Tales y las reformas concretas de Clístenes en Atenas¹⁷⁰. Una relación “anacrónica” (como lo ha señalado más de un autor), pero que muestra la convergencia progresiva de mentalidades a través de una temporalidad humana. Así, cuando P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, con el apoyo de la historiografía moderna, intentan comprender los presupuestos teóricos que soportan las iniciativas políticas de Clístenes, y en general de ese vasto movimiento que culmina en la democracia griega, sus indicaciones se orientan hacia la teoría de la *phýsis*, especialmente hacia los planteamientos de Anaximandro y de Pitágoras.

Y parece lógico que así sea, que exista esa confluencia de la teoría de la *phýsis* y la cotidianidad —ese engarzamiento del horizonte práctico en los esquemas de una nueva representación de la naturaleza—, que el quehacer cotidiano se *naturalice* accediendo a una nueva perspectiva del orden de las cosas a través de diferentes reformadores, si tenemos en cuenta dos aspectos complementarios. *Isonomía* plasma políticamente un orden que prolonga y traspone en un nuevo espacio las antiguas reivindicaciones de justicia social. Ya desde Hesíodo, quien se enfrenta a la mala distribución de la justicia por los “reyes devoradores de presentes” —aunque podríamos remontar hasta la utopía de los Feacios en la *Odisea*, en cuanto sondeo imaginativo de una solución a la injusticia voraz de los señores aqueos¹⁷¹—, la *eunomía* se configura como una reivindicación de orden económico que se opone a la arbitrariedad de un poder absoluto. La *eunomía* es una reivindicación ante los procedimientos, la aspiración a una “buena ley”; de ninguna manera un cuestionamiento del poder; simplemente se pide a ese poder que sea justo. En este sentido, la *eunomía* se integra en los cauces del poder mítico, de la concepción genealógica del poder divino, así pudiera aparecer como una reivindicación exigente para los señores que, siguiendo el ejemplo de los dioses, identifican la justicia con su voluntad personal. El problema que surge insensiblemente a través de los enfrentamientos sociales del siglo VI es que parece imposible conseguir una “buena ley” sin modificar los fundamentos del poder que decide la norma y la aplica, sin el control comunitario de la voluntad personal.

La *isonomía* —tal y como lo indica Heródoto— significa fundativamente situar la *arkhê es tò méson*, emplazar el principio (del orden de la realidad política: el poder) en el centro. Esa es la fórmula contenida en la declaración de Maiandros: “Polícrates no tenía mi aprobación cuando reinaba en déspota sobre

¹⁷⁰ I, 170 ss.

¹⁷¹ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, primera y segunda partes.

hombres que eran sus iguales, y ninguno la tiene si obra de la misma manera. Polítrates ha tenido su destino; yo sitúo el poder en el centro (*egô dê es mésôn tèn arkhên titheis*) y proclamo para vosotros la *isonomía*¹⁷². La *isonomía* es la idea de *equidistancia* del poder. El eje que une ambos aspectos, que hace posible que la ley sea la misma para todos, es la noción de centro (*mesón*), en cuanto lugar de la necesidad, de la ley. En esta perspectiva, el poder, la aplicación de la necesidad para un grupo, es una relación colectiva, una equidistancia. En esta relación se anula el predominio del poder de una persona; al mismo tiempo que el centramiento del poder impide su transmisión genealógica. La “buena ley” aparece inseparable de la capacidad de la voluntad común de detentar el poder.

Esta idea de *isonomía*, que marca el nacimiento de la organización democrática de la *pólis*, se entrelaza con el pensamiento de los *físicos* de la época. Alcmeón de Crotona, autor decisivo en los círculos pitagóricos, se expresa con la fórmula de “armonía igualitaria” al definir la salud como “la *isonomía* de fuerzas” del cuerpo y la enfermedad como la monarquía (el poder absoluto) de una de esas fuerzas¹⁷³. Esta noción de equilibrio es el motor de profundas modificaciones en el espacio político, pero también de una nueva apreciación del cuerpo humano (que desde la medicina se extiende hasta las artes plásticas). Este nuevo sentido del orden, donde dominan ideas como la de centro, equidistancia, equilibrio, armonía..., precede a las declaraciones coyunturales de los líderes políticos y remonta claramente hasta la concepción cósmica de Anaximandro, aunque el verdadero iniciador de este profundo cambio en el pensamiento griego es su maestro Tales, ambos milesios como Aristágoras.

El orden mítico está fundamentado en el poder absoluto de *uno*, en la monarquía (*wanax y basileos*), tal y como está constituido el mundo persa, y como lo muestra la gran genealogía del poder en la *Teogonía* de Hesíodo a través de sus tres grandes etapas: Uranos, Kronos y Zeus. Con Anaximandro, la ruptura iniciada por Tales (aunque en este autor no estuviera aún purificada, como lo muestra su concepción de un principio único: el Agua) llega a su expresión máxima: la *basileía* —tal y como lo indica J.-P. Vernant¹⁷⁴— aparece como destructora del orden, como una enfermedad del cuerpo social. Esta es la concepción que asumirá Alcmeón en la medicina. Para Anaximandro, el orden es un equilibrio de fuerzas, una armonía de distancias que operan en función del centro, lugar de la necesidad. No se trata de estatismo, sino de una

¹⁷² Heródoto, III, 142. Cf. G. Vlastos, “Isomomía”, *Amer. Jour. of Phil.*, 74 (1953), 337-366.

¹⁷³ Fr. B4. G. Vlastos, “Isonomía Politike”, en *Isonomía. Studies zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, J. Mau y E.G. Schmitdt (eds.), Berlin, 1964; *Idem*, “Equality and Justice in Early Greek Cosmologies”, *Class. Philol.*, 42 (1947), 156-178 (= D.J. Furley y R.E. Allen (eds.), *Stud. in Pres. Philos.*, I, 56 ss.); P. Lain Entralgo, *La medicina hipocrática*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1970, 33 ss.

¹⁷⁴ *Les origines de la pensée grecque*, París, PUF, 1975, 123.

nueva concepción de las tensiones de la realidad: la *phýsis* es un equilibrio dinámico, un crecimiento inmanente de fuerzas proporcionales. Con Aristágoras, de alguna manera, y muy probablemente sin medir el alcance de su gesto, la filosofía se hace cotidiana en Mileto, en el mismo lugar en que se originó.

b. Un mapa como prueba del orden espacial

La influencia de Anaximandro, y a través de él del nuevo orden de la *phýsis*, en las vicisitudes políticas de Grecia se precisa en la prolongación geográfica de su teoría cósmica: un simple mapa. Ya existían precedentes de cartografía en los imperios orientales, urgidos por la necesidad de controlar los grandes espacios en que se extendían¹⁷⁵. No obstante, el gran aporte de Anaximandro, como ocurre con otros pensadores de la época cuando asimilan los datos facilitados por el saber oriental, es el de proporcionar “una representación de la tierra conforme con los principios de la razón”¹⁷⁶ —de una razón, habría que precisar: la que subyace a la representación del universo como un conjunto de fuerzas geométricas, impersonales, centradas en la Tierra—. Una representación que hoy reconocemos como errónea, pero que tuvo la osadía y la importancia de separarse de la representación mítica al proponer al pensamiento que siguiera las líneas de fuerza de la necesidad inmanente al equilibrio de las cosas. En esta representación, la superficie de la Tierra —ya se ha indicado— adquiere una fisonomía geométrica que visualiza la prolongación de las fuerzas cósmicas a través del paralelo Gibraltar-Rodas y del meridiano de Delfos; ambos ejes se cruzan en Delfos, “el ombligo del mundo”. En el esfuerzo por establecer una semejanza, un equilibrio, entre el orden cósmico y el orden geográfico, se ve claramente el imperio de un nuevo tipo de pensamiento que articula cada elemento según una necesidad que fija cualquier desequilibrio como injusticia contra la naturaleza misma de las cosas. La importancia de esta elaboración del pensamiento, donde claramente la teoría se impone sobre la insuficiencia o la incoherencia de los datos, es innegable, aunque los errores fueran rápidamente detectados por los mismos griegos, tal y como lo muestra el tono entre recriminatorio y condescendiente de Heródoto cuando contradice la racionalización jónica de la superficie de la Tierra con conocimientos empíricos de algunas dimensiones reales: por ejemplo, la diferencia de las dimensiones de Asia y Europa¹⁷⁷.

Es cierto que en este momento, quizás por contraposición al pensamiento mítico del que pretende distanciarse, la razón filosófica surge con unas aspiraciones de comprensión totalizante que la hace sucumbir en excesos de osadía hermenéutica —y éste será uno de los elementos claves en la crítica de

¹⁷⁵ Cf. J.O. Thomson, *History...*, 33 ss.

¹⁷⁶ P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène...*, 80 ss.; O. Gigon, *Los origenes...*, 93 ss.

¹⁷⁷ Heródoto, IV, 36.

Jenófanes—. Pero también parece cierto que los nuevos proyectos interpretativos del pensamiento nacidos como filosofía, independientemente de las teorías particulares de los autores e incluso de sus divergencias, ofrecen una coherencia fundativa a los datos que pretende ser “objetiva” e “impersonal” (otro de los puntos claves en la crítica de Jenófanes), que se impone progresivamente por su pertinencia interpretativa. Incluso el mismo Heródoto, aun cuando critica a sus precursores en cartografía por la imprecisión de los datos, utiliza los esquemas interpretativos y las nociones específicas de la escuela de Mileto¹⁷⁸. Esta penetración de las nuevas pautas del pensamiento en campos particulares de acción o de conocimiento se manifiesta de una manera especial en la prolongación política del mapa de Anaximandro, en el uso coyuntural de una nueva representación de la superficie de la Tierra en el espacio estratégico de las alianzas político-militares. El lenguaje de la *phýsis* y el lenguaje político, la representación geométrica y el interés de las alianzas, van a trenzarse alrededor de un mapa y, a través de él, de una concepción del orden.

Cuando Aristágoras proclama la *isonomía* y aspira a arrastrar a otras ciudades en su lucha contra los persas, uno de sus mayores esfuerzos está dedicado a obtener el poderoso apoyo de Esparta y de Atenas. En su visita a ambas ciudades, Aristágoras lleva un curioso instrumento que parece mostrar como prueba decisiva para convencer a sus interlocutores: “...una tablilla de bronce donde están grabados los contornos de la Tierra, todo el mar y todos los ríos”¹⁷⁹. Se trata de un mapa, probablemente hecho por Hecateo de Mileto con base en el modelo de Anaximandro¹⁸⁰. Aristágoras intenta convencer a espartanos y atenienses provocando su codicia y estimulando sus deseos de poder pan-helénico, pero sus palabras —un discurso persuasivo que sigue, ciertamente, los modelos e ideales heredados del mito— se apoyan en una representación de la superficie de la Tierra donde se proyecta una racionalidad cósmica que aparentemente debe reforzar sus argumentos. Las fronteras entre los diferentes razonamientos (como ocurre en las *Genealogías* de Hecateo) empiezan a diluirse por la misma necesidad de la vida cotidiana de sobreponerse a las tensiones de los principios.

Sabemos que, ante los argumentos de Aristágoras, las reacciones de Esparta y de Atenas son totalmente contrarias. Esparta se niega a intervenir, mientras que Atenas decide enviar veinte navíos para apoyar a los rebeldes jónicos. Ante esta diferencia frente al conflicto de Asia Menor, P. Lévêque y P. Vidal-Naquet constatan la divergencia en los horizontes políticos, en los compromisos humanos, en los espacios de pensamiento que ya en la época caracterizan a ambas ciudades, y formulan una pregunta decisiva para comprender este

¹⁷⁸ Cf. J.O. Thomson, *op. cit.*, 98 ss.; P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène...*, 81 ss.

¹⁷⁹ Heródoto, V, 49.

¹⁸⁰ Cf. F. Jacoby, en *R.E.*, s.v. *Hekataios*, 2700-2707; E.H. Bunbury, *A History of Ancient Geography*, Nueva York, 1959; P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène...*, cap. V.

momento de cambios en las pautas interpretativas de la realidad: “¿Es éste el único testimonio de ese ‘nuevo espíritu’ dócil a las sugerencias del pensamiento jónico, que se siente en lo sucesivo en Atenas?”¹⁸¹ En Esparta, Aristágoras debe convencer a Cleomenes; en Atenas se dirige a la Asamblea del pueblo, a “treinta mil ciudadanos” —según Herodoto¹⁸²—. Esparta mantiene un régimen oligárquico con Cleomenes a la cabeza; en Atenas se ha llevado a cabo una profunda reforma política que, impulsada por el ideal de *isonomía*, ha conducido al establecimiento de la democracia. La proximidad entre la “mentalidad” de Aristágoras, o al menos de sus palabras, que acaba de proclamar la *isonomía* en Mileto y que apoya su discurso en una racionalización geométrica que habla de simetrías y proporciones, y los atenienses, que están realizando en sus instituciones las aspiraciones de los milesios, es innegable: tanto Aristágoras como la Asamblea ateniense operan en un espacio representativo del orden de la realidad influido por las perspectivas de la *phýsis*.

De los diferentes y complejos aspectos que marcan el proceso reformador de Clístenes en Atenas, hay uno de especial importancia por ser el soporte de la configuración material de la actividad concreta de la vida democrática: la reorganización del territorio como base del orden del nuevo Estado. El espacio ateniense es rearticulado según una composición geométrica que converge en el ágora, *centro de la pólis*¹⁸³, lugar donde se dicta la ley, foco de la necesidad en el orden humano. Esta nueva representación del territorio como fundamento de la actividad comunitaria se concreta con la inscripción de los individuos en *dêmes*, tribus y *trytties* que canalizan la representación de los ciudadanos en la *Boulê* o Consejo de Estado¹⁸⁴. Con esta estructuración territorial, Clístenes crea un nuevo principio de pertenencia del individuo a la comunidad que se opone directamente a los linajes gentilicios predominantes hasta el momento como ejes ordenadores de la vida pública. La identidad del individuo es, a partir de este momento, *demótica*, según su inserción humana en un espacio de actividad (el *dêmos*) que se prolonga hacia el ágora, lugar donde converge la libertad de todos los ciudadanos para determinar la necesidad que debe guiarlos como totalidad. El nuevo principio de territorialidad es el fundamento de un orden legal llamado democracia¹⁸⁵.

Con Clístenes, la concepción del orden geométrico centrado en el lugar de la necesidad se extiende desde el espacio cósmico hasta la vida cívica. Entre el orden cósmico y el orden político se inscribe el mapa, a mitad de camino entre

¹⁸¹ *Op. cit.*, 83.

¹⁸² V, 97.

¹⁸³ Cf. P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clísthène...*, cap. I.

¹⁸⁴ Cf. U. Kahrstedt en *R.E.*, s.v. *Kleisthenes*, 2, col. 620-1; D.W. Bradden, “The Trittyes in Clísthene’s Reforms”, *Transc. Of the Amer. Philol. Assoc.*, 1955, 22 ss.; P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clísthène...*, cap. I.

¹⁸⁵ Cf. Aristóteles, *Constitución de Atenas*, XXI, 4.

la materialidad de los elementos y las vivencias de los individuos que se relacionan con esos elementos como territorio. Todo parece penetrado, hilvanado, por una nueva concepción del mundo y de su orden que se concentra y disemina alrededor de un término clave: *phýsis*, y de la palabra que la explica: *lógos*. Es en este sentido que se puede detectar una confluencia de mentalidades entre Aristágoras y la Asamblea ateniense. Probablemente la periferia de los acontecimientos sólo permitiera percibir directamente a los interlocutores el beneficio de unas alianzas militares, pero el diálogo parece inscribirse en un sustrato común que los envuelve y los hace, de alguna manera, semejantes: pertenecen a un mismo espacio epistémico. Un ámbito al que Esparta parece volver la espalda, aunque sea capaz de utilizar los recursos técnicos, los “datos”, en que se prolonga la teoría.

c. Un reloj y un tiempo cívico

Otro de los aportes técnicos atribuidos a Anaximandro es la construcción de un reloj de sol en Esparta¹⁸⁶ —una contribución práctica que lo sitúa, al igual que a su maestro, como un hombre de “invención ingeniosa”, pero encuadrada, a diferencia de los otros técnicos, en una teoría que representa la necesidad en el orden de la *phýsis*—. Esta construcción está íntimamente relacionada, como horizonte mental, con otras dos realizaciones que la tradición atribuye al filósofo. La primera, sobre la que se posee menos información, es la construcción de una esfera celeste¹⁸⁷, “una especie de modelo de los cielos”¹⁸⁸, probablemente semejante al mapa en que se reproduce la superficie de la Tierra. La segunda es la construcción del gnomon¹⁸⁹, una escuadra cuya principal calidad geométrica —tal y como lo indica Aristóteles¹⁹⁰— es la de hacer crecer el tamaño del cuadrado al que se añade sin alterar su forma.

Según Herodoto, el gnomon ya era utilizado en Babilonia como instrumento astronómico¹⁹¹. Este instrumento estaba compuesto por un estilo vertical y un círculo horizontal que permitía determinar el acimut y la posición del sol según la dirección y la altura proyectada por el brazo vertical sobre el círculo horizontal. De ahí que esta adaptación del gnomon pudiera ser el fundamento de los relojes de sol más elementales. Es muy probable que Anaximandro, de la misma manera que Tales, tuviera conocimiento de estas realizaciones técnicas de los babilonios; incluso es posible aceptar que Anaximandro las aplicara directamente, sin ninguna modificación material, en su construcción del reloj de sol en Esparta. No obstante esta similitud, existe una diferencia de

¹⁸⁶ Diógenes de Laercio, II, 1.

¹⁸⁷ Diógenes de Laercio, II, 2.

¹⁸⁸ W.K.C. Guthrie, *A Hist. of Greek Philos.*, I, 74.

¹⁸⁹ Diógenes de Laercio, II, 1.

¹⁹⁰ *Categorías*, 15a30.

¹⁹¹ II, 109 ss.

fundamento en la aplicación de la técnica, la misma que separa históricamente la posición de Tales frente al eclipse de la interpretación religiosa de los medos. El tiempo mítico —y el babilonio se inscribe en este horizonte— está determinado por una teoría religiosa que absorbe el significado de los datos cronológicos en una sucesión cíclica de acontecimientos determinada por el carácter divino de los cuerpos celestes. Un tiempo sagrado, un ritmo que expresa la voluntad de los dioses o la estratificación de sus genealogías¹⁹², y que por consiguiente deja al hombre en la incertidumbre del sentido de los acontecimientos¹⁹³. El tiempo de Anaximandro es *físico*, su reloj —probablemente a nivel material semejante al de los babilonios— refleja el movimiento de los astros según una necesidad inmanente a su materialidad y a su posición. Su reloj forma parte del equilibrio cósmico de las cosas *katà tò khreôn*. Así se inscribe en el mismo registro de representaciones que el mapa y que la (hipotética) esfera celeste. Desde ese momento se puede hablar de crono-logía, de un lógos del tiempo. A través de la esfera celeste, del mapa y del reloj circula un orden físico que envuelve al hombre en las dos coordenada más fundamentales de su cotidianidad: el espacio y el tiempo.

Es muy probable que los espartanos utilizaran maravillados ese extraordinario instrumento que marcaba el ritmo de sus contingencias, y que estuvieran profundamente reconocidos a la sabiduría del extranjero; sobre todo si tenemos en cuenta que, según la leyenda, durante su estancia en Esparta, Anaximandro predijo un terremoto y salvó la vida a miles de ciudadanos¹⁹⁴. Pero de la misma manera que Cleomenes permaneció insensible frente al lenguaje del mapa, los espartanos fueron indiferentes a la lógica que permite a Anaximandro pensar el tiempo en la materialización del orden de los astros en un espacio cotidiano. La teoría que sustenta un nuevo significado de la temporalidad humana les fue insignificante. La integración del espacio y del tiempo geométricos en la vida cotidiana se realiza en Atenas, con esa Asamblea del pueblo que al oír a Aristágoras decide enviar sus navíos para apoyar la rebelión de los griegos de Asia. Y parece lógico que así sea, que Atenas asuma la integración de las nuevas coordenadas de la vida cívica, si se tiene en cuenta que las reformas que instituyen la democracia consisten en establecer unos nuevos parámetros significativos que obedecen a una lógica diferente de la del mito. Esta lógica es la del *lógos*.

Al reorganizar el espacio político en función de un poder depositado en el centro, equidistante de todos los ciudadanos que componen la *pólis*, Clístenes se enfrenta también, inevitablemente, a la reorganización de la temporalidad de

¹⁹² Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée...*, I, 42 ss.

¹⁹³ Cf. G. Dumézil, "Temps et mythes", *Recherches philosophiques*, V (1935-1936), 235-251; P. Vidal-Naquet, "Temps des dieux..." *Rev. De l'hist. des relig.*, 157 (1966), 55 ss.

¹⁹⁴ Cicerón, *De divin.*, I, 50, 112; W.K.C. Guthrie, *A Hist. of Gr. Philos.*, I, 75; O. Gigon, *Los orígenes...*, 97.

esos individuos inscritos en un espacio geométrico. El espacio democrático garantiza una relación comunitaria con el poder que diluye en la imposibilidad política la hegemonía tradicional de las genealogías clánicas. Esta desarticulación territorial de un poder de origen divino sería ineficaz si la temporalidad de la *polis* siguiera girando alrededor de una concepción religiosa de los acontecimientos que haría omnipresente el fundamento de un poder que se desea anular. El calendario religioso (lunar) tradicional es remplazado por un calendario político —muy próximo del solar: 360 ó 366 días, según los diferentes autores¹⁹⁵—, conocido con el nombre de calendario prytánico, por regular la presencia sucesiva de los 50 representantes de cada tribu en “el hogar común” o *Prytaneion* para presidir las reuniones de la *Ekklésia* o Asamblea del pueblo¹⁹⁶. No existe información directa que permita pensar que el calendario político se debe a una reforma de Clístenes, pero no hay duda de que su concepción se relaciona íntimamente con la organización del espacio cívico alrededor de un centro u “hogar común” y con la alternancia de los representantes de cada tribu en ese “hogar común”. De ahí que haya mucho de cierto en la afirmación de P. Lévêque y P. Vidal-Naquet: “La organización del tiempo está calcada sobre la del espacio”¹⁹⁷. No obstante, la expresión parece excesiva. Que la presencia de las tribus en el *Prytaneion* se entrelace directamente con el nuevo calendario —y que por ello haya podido ser llamado “calendario prytánico”— es lógico en el interior de la coherencia de un ritmo de alternancias en la presidencia de la vida pública del que puede depender la estabilidad del poder-del-pueblo, de la democracia. Esto, sin embargo, no quiere decir que el orden temporal siguiera, como un calco, las pautas o necesidades del orden político, sino que la nueva regulación de las actividades, periodos y sesiones de la vida pública necesita un nuevo eje de referencia de su actividad; y este eje, una vez descartado el tradicional religioso, es el solar, que aparece, en contraste con el anterior, como “neutro”, laico, e inseparable del nuevo orden social sobre el que se incrusta como su medida. Es el tiempo de la *polis*, la cronología de las actividades fundamentales en una constitución que se repliega sobre su carácter específicamente humano.

Esta integración de un espacio y un tiempo “neutros”, laicos, políticos, en la vida democrática de Atenas opera en un orden de representaciones semejante al de la integración del espacio geométrico y del tiempo cronológico en el reloj de Anaximandro. La representación del espacio canaliza una nueva medida del tiempo. En el reloj, la construcción geométrica espacial materializa el tiempo en un orden cósmico. En la democracia, la estructuración geométrica del territorio determina la temporalidad de la vida política. No obstante esta confluencia cósmico-política que envuelve al hombre, es muy difícil afirmar

¹⁹⁵ Cf. B.D. Meritt, *The Athenian Year*, Berkeley, 1961.

¹⁹⁶ Cf. P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène...*, cap. I.

¹⁹⁷ *Op. cit.*, 23.

categoricamente que existe una influencia personal y directa de Anaximandro en las ideas directivas del orden democrático, como tampoco se puede decir escuetamente que los reformadores políticos calcan las teorías de la *phýsis* para orientar su acción. Lo que sí parece correcto reconocer en esta dinámica de “un nuevo espíritu” es que existe una mentalidad inédita que se extiende y hasta llega a imponerse como horizonte prospectivo de soluciones para los considerables problemas que atenazan a la sociedad. Una mentalidad alternativa cuyo epicentro detectamos en la línea de pensamiento inaugurada por Tales y prolongada, con modificaciones y ampliaciones, por su discípulo Anaximandro. Un espacio epistémico identificado rápidamente con un término que le sirve de armazón en su modo de pensar y de hacer presente ese pensamiento: el *lógos*. El *lógos*, tanto un modo de decir como de pensar en la presencia de ese decir, articula un orden en las representaciones que es más amplio que el de la *phýsis*, así puedan coincidir en sus fundamentos desde el momento en que aparece la filosofía. El *lógos* es un espacio técnico, social, histórico, económico, religioso...: un *ethos*, el de la *pólis*. Y rápidamente empezará a separarse de ese otro modo de pensar y de delimitar lo pensable al que tradicionalmente había sido yuxtapuesto: el *mythos*. El pensamiento de la *phýsis* inicia la dicotomía de dos términos que por el momento se utilizan con bastante indiferencia, como intercambiables semánticamente¹⁹⁸. La dicotomía se prolonga en ruptura entre dos modos-de-ser que llegan a ser considerados como irreconciliables —tal es el caso, en parte, de Heródoto y, especialmente, de Tucídides¹⁹⁹.

3. PITÁGORAS Y LOS ORÍGENES DE LA ANTROPOLOGÍA GRIEGA

En este momento de fluctuación de los signos, Pitágoras encarna, ante todo, una nueva manera de asumir la existencia. Pitágoras señala —como el señor de Delfos— una dirección para superar la incertidumbre de los significados en que una época de estridencias ha situado al hombre. Su teoría se propone como un remedio —un medicamento²⁰⁰— para superar los límites que recortan la vida humana reduciéndola a un deambulamiento de insatisfacción. ¿Podría ser satisfactoria la vida humana?

Para el pitagorismo el problema reside en la perspectiva con que se interroga la existencia para encontrarle un significado. Una cuestión, pues, de enfoque, y consiguientemente de proyección: el pitagorismo se impone la

¹⁹⁸ Cf. Hesíodo, *Erga*, 106; M. Detienne, *L'invention...*, 93 ss.

¹⁹⁹ Cf. M. Detienne, *op. cit.*, cap. III y IV.

²⁰⁰ Es en esta perspectiva que Jámblico define la purificación (identificada con la filosofía) como “una medicina que se ejerce con la música”. Ver I. Gobry, *Pythagore*, París, Seghers, 1973, 55.

necesidad de pensar la existencia humana para poder realizarla²⁰¹ En este sentido, el pitagorismo es, indisociablemente, hermenéutica y praxis, interpretación y acción. Por su mismo contexto histórico, la exigencia pitagórica prolonga la antigua incomodidad heroica frente al estrecho recinto de los hechos humanos, pero canalizándola hacia un horizonte donde confluyen unas aspiraciones de origen chamánico, una preocupación órfica y unas estructuras de análisis influida por la racionalidad de los *fsicos* milesios.

La inquietud que parece orientar la actitud vital de Pitágoras, la misma que atraviesa como una corriente de fondo toda la organización de la escuela, está claramente tematizada en la doble interrogación del pitagórico Hipodamas: “¿De dónde viene la humanidad y de dónde viene su maldad?”²⁰². Ahí queda enmarcado el nuevo eje prospectivo de la realidad que va a articular los significados en un orden específico y a determinar que la filosofía incluya en sus preocupaciones planteamientos extra-físicos. Más que una pregunta, la doble inquietud de Hipodamas expresa la síntesis de un programa interpretativo de la realidad. El saber se repliega sobre el hombre, lo toma como eje; pero lo ajusta, lo centra, desde la preocupación por su deficiencia ética. En el encadenamiento de estos dos aspectos se despliega la trama hermenéutica de toda la realidad. Así surge un nuevo espacio epistémico en Grecia: el hombre; puesto en perspectiva desde su más profunda indignancia: la fisura del mal que le impide ser satisfactoriamente. El problema, la perspectiva y consiguientemente la proyección, que determina al pitagorismo como escuela reside en saber cómo esa fisura es constitutiva del ser del hombre, cómo es posible la connaturalidad del hombre y del mal; y a partir de ese conocimiento proponer una práctica de vida, un camino, para realizar satisfactoriamente la existencia humana.

Considerando estos planteamientos globales y al mismo tiempo tan concretos, es difícil pensar una posición más radical y más íntima que el pitagorismo en una situación de crisis de los referentes. Así se podría comprender que, situando sus interrogantes más allá, o más acá, de antagonismos políticos y de rivalidades religiosas, Pitágoras llenara el vacío existencial en que la misma dinámica cultural había situado a los individuos, o que a su llegada a Crotona tuviera una acogida excepcional, siendo identificado con Apolo Hiperbóreo²⁰³. Pitágoras deja de ser muy pronto un

²⁰¹ Cf. I. Gobry, *op. cit.*, 39. Desafortunadamente el aspecto que, con frecuencia, retiene la atención es el “científico”, descuidando así la preocupación vital que anima la escuela, al menos en la primera y segunda generación (Brontinos, Petró, Hipasos, Alcmeón, Milón, Epicarmo, Theano, Perictioné, Fintys, Myía, Melissa, Aristeo, Filolaos, Arquitas, Aresas, Brysón, Eurytos, Lysis, Ocellos, Enipo, Zeleucos, Karondas, Clinias, Theages, Metopos, Cebes, Simias).

²⁰² *Apud* Jámblico, *Vita Pythagorica*, 82; Cf. E.R. Dodds, *The Greek...*, cap. V.

²⁰³ Nicómaco de Gerasa indica que, desde su llegada a Crotona, Pitágoras tuvo dos mil seguidores. Diógenes de Laercio, más prudente, restringe la cifra a trescientos. De todas formas, el personaje (el individuo en sus enseñanzas) debió ejercer una seducción considerable sobre la

individuo para ser considerado como el eje simbólico de un espacio de posibilidades: una confluencia de representaciones más que una persona²⁰⁴. Un hombre-dios, que se califica, ante todo, por los interrogantes que plantea al hombre para hacer surgir a través de ellos un horizonte de posibles, por la mirada en que sitúa a cada individuo frente a sí mismo. Pitágoras es un orden de reflejos de preguntas y esperanzas; y esta delimitación señala el origen filosófico del hombre como objeto.

La misma delimitación del problema —una interrogación que sondea las raíces del entrelazamiento del hombre y del mal— hace que el pitagorismo, *fundativamente*, tome consistencia teórica como un rastreo genealógico. No tanto una búsqueda de la génesis del hombre como una arqueo-logía de su limitación óptica, un desentrañamiento de la lógica de los principios que hacen del hombre un ser continuamente truncado por el mal. No se trata, pues, de hacer una historia natural (*física*) del hombre, sino de comprender la génesis de su ser (una ontogonía), y con ese saber impulsar la historia de cada individuo como una relación consigo mismo. En esta focalización del hombre a través de su deficiencia más radical, en esta preocupación por penetrar el abismo más inquietante del ser humano, en esta manera de hacer del mal un eje de interpretación de las cosas y una determinación práctica del mundo, se opera un giro decisivo en el ámbito de la filosofía. Un efecto de paralaje donde E. R. Dodds detecta el resultado de un pesimismo histórico y el origen del puritanismo griego²⁰⁵. El pitagorismo sería el gozne de ese cambio de espectáculo modificando al espectador.

La apreciación de E.R. Dodds es, en gran parte, cierta: los dioses empiezan a alejarse del universo. Y aunque la filosofía puede afirmar por boca de su fundador que “todo está lleno de dioses”, la penumbra en que se tejen los signos deja en la incertidumbre al hombre concreto. La afirmación filosófica no llega a rellenar el vacío que ella misma provoca. Nadie comprenderá mejor que Platón, con su concepción política de la liturgia en las *Leyes*²⁰⁶, esa distancia que puede surgir entre la comprensión teórica y la vivencia cotidiana, y que puede dejar al hombre concreto en la indigencia de un saber-hacer vital insatisfactorio. Pesimismo o confusión, lo cierto es que las inquietudes diarias, esas dolencias de sí mismo que afloran de la piel para convertirse en absolutos angustiantes, no encuentran como eco sino un saber (casi) inaccesible, como es la filosofía, o la convicción religiosa de que el hombre impotente depende

población. Cf. I. Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, París, 1926; H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo, 1965; J.A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, University of Toronto Press, 1968.

²⁰⁴ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 355 ss.

²⁰⁵ *The Gr. and the Irrat.*, cap. V.

²⁰⁶ Cf. J. Lorite Mena, *Pourquoi la Métaphysique? La voie de la sagesse selon Aristote*, Paris, Téqui, 1966, 272 ss.

totalmente de un poder divino arbitrario, tal y como ocurre con la deformación de las instituciones sagradas tradicionales.

Entre el orden general, abstracto, de la filosofía y la arbitrariedad inescrutable de los dioses, el individuo se siente despojado de referentes que guíen su vacío. Así Teognis, no obstante ser un representante nostálgico del antiguo régimen, se inscribe como protagonista en el centro de ese espacio de incertidumbres y empuja la inquietud hasta los límites de la angustia cuando afirma que el hombre puede buscar la virtud (la *aretè*), pero un *daimôn* lo engañará haciéndole obrar indignamente²⁰⁷. Entre la confianza incondicional de Hesíodo en un orden divino y el escepticismo de Teognis ha circulado la desarticulación de un saber mítico y la insatisfacción de un hacer cotidiano.

En la urgencia de la búsqueda, las opciones de respuesta parecen tener dos ejes predominantes. Se trataría de promover las tensiones de la intimidad humana al nivel de objeto del saber, de tal forma que la inquietud del individuo ante sus límites pueda ser comprendida en un orden cósmico; o de cotidianizar el nuevo saber de la *phýsis*, de reintroducir el orden en la incertidumbre del desasosiego humano. Pitágoras asume la posibilidad de la primera opción: la interioridad del individuo será el eje de preocupación del saber cósmico; aunque para soportar esta promoción epistemológica, la interioridad, el lenguaje y el simbolismo que a ella se refiere, deba rearticularse de un plano psicológico a un plano ontológico. Jenófanes asume la posibilidad de la segunda opción: el saber de la *phýsis* penetra en el espacio donde las inquietudes humanas se tejen comunitariamente: los banquetes, las fiestas religiosas, las competiciones atléticas... Una intimidad óptica y una intimidad social —de una forma u otra, el hombre, no tanto como idea referencial, sino como eje de articulación de las preocupaciones de una época, accede al nuevo espacio del saber designado como filosofía. Los sofistas y Sócrates serán los herederos legítimos de este nuevo espacio de preocupaciones y de sus antagonismos.

El pitagorismo emerge, pues, en un clima de inestabilidad de los referentes y se enuncia con un tono “pesimista” en el planteamiento de sus inquietudes. Pero la misma manera de radicalizar el problema para ofrecer una “forma de vida” como solución a la incertidumbre humana le permite presentarse como libertador, con un tono optimista que sólo se alcanza cuando existe el convecimiento de que por fin se ha comprendido la naturaleza humana y se obra en consecuencia. De ahí que el pitagorismo sea uno de los campos de cultivo privilegiados del puritanismo griego. Al situarse interrogativamente frente a la naturaleza humana a través del prisma del mal, la interpretación epistemológica está contaminada, irremediablemente, de una decisión ética, de una práctica moral de sí mismo. Así, las rivalidades sociales, las competencias económicas, las luchas políticas, las intransigencias religiosas..., que ocupan el

²⁰⁷ Teognis de Megara, 402 ss. Cf. E.R. Dodds, *The Gr. and the Irrat.*, cap. II.

primer plano de la acción cotidiana, son desplazadas al nivel óptico que las hace posibles: una lucha, intransigente, del hombre con el mal que lo penetra. El antagonismo público se canaliza como rigor interior; y cuando el rigor consiste en delimitar el mal y aislarlo, su expresión es “purificación”. La vida es una *kátharsis*, una “purgación”, una eliminación de lo que contamina y hace del hombre un ser deficiente en su vida. Una búsqueda interpretativa y una acción práctica que tienen como base de articulación la dicotomía de lo puro y de lo impuro²⁰⁸.

No se trata de justificar el pitagorismo frente a la delimitación de E. R. Dodds, sino de comprenderlo en la coherencia de la dinámica de un mundo interrogativo. Ya que si nos dejamos guiar por la aureola afectiva que determina el campo semántico de términos como “pesimismo” o “puritanismo” en nuestra mentalidad, podemos perder de vista algo tan fundamental para comprender el pitagorismo como lo es su carácter de respuesta vital a una situación de crisis, y así poder vislumbrar el fundamento de su influencia decisiva en Platón —lo cual quiere decir en el pensamiento occidental—. En esta tensión entre pesimismo (indigencia del hombre frente al mal) y optimismo (posibilidad de conocer el origen de esa deficiencia y superarla), en ese espacio que va desde el antagonismo público (como una manera de oponerse a expresiones circunstanciales del mal) hasta el rigor purificador (como procedimiento para separarse del mal), se articula el pitagorismo como una *forma de vida*, no como un saber, sino como un vivir sabiendo.

Constituirse como “escuela de vida” confiere al pitagorismo un carácter (en el sentido etimológico del término) específico: asumir la existencia es la obra del conocimiento. El “pesimismo” que le reconocemos inicialmente al pitagorismo en el planteamiento de la problemática sobre la que centra sus preocupaciones se acentúa y agrava —desde la perspectiva pitagórica— por la negligencia del hombre para comprender su límite más radical. Doble constatación, contenida interrogativamente en la inquietud de Hipodamas, que muestra el horizonte del problema y las posibilidades de superación: el hombre es incapaz de obrar correctamente, lo cual le hace vivir insatisfecho; pero además ignora de dónde proviene esa incapacidad. Mal e ignorancia se inscriben como términos correlativos y coactivos en la dinámica de las inquietudes pitagóricas. La ignorancia hace al hombre un prisionero de sus límites, convirtiéndolo en un ser resignado ante sus deficiencias. El conocimiento es la condición de posibilidad de la superación de los límites. De ahí la configuración fundativa de la filosofía pitagórica: anti-límite, medicamento, instrumento de purificación de la vida.

²⁰⁸ Cf. L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des grecs jusqu'à la fin du Ive s. av. J.C.*, Gap, Louis Jean, 1950; M. Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates*, París, Gallimard, 1972, 76 ss., 108 ss. y 229 ss.; W. Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, París, Flammarion, 1963.

Aquí podemos detectar los orígenes filosóficos de la íntima relación entre ignorancia y mal, entre conocimiento y bien, que hará fortuna a través de Sócrates y Platón, aunque el tema esté presente en Heráclito, Parménides y Aristóteles. Al hacer girar el conocimiento sobre el hombre —no como realidad *física*, sino como una relación consigo mismo—, el pitagorismo desplaza el eje del saber acaparado en Mileto por la *phýsis*. De la *phýsis* al hombre: una redistribución de las formas de saber y de los ejes de verdad. Esto no quiere decir que el pitagorismo no estudie la *phýsis* —al contrario, sus análisis son excepcionalmente profundos y originales—; pero su preocupación por la *phýsis* está determinada por sus grandes interrogaciones sobre el hombre. Así desbordan la *phýsis*, tanto porque el horizonte de su problemática no es estrictamente *físico* como porque ese horizonte había escapado a los planteamientos hechos hasta el momento en el ámbito de la *phýsis*. Del hombre a la *phýsis*, podría ser la expresión adecuada si se deseara precisar el recorrido en que se procesa el conocimiento pitagórico.

a. Una teoría en una vida

La dirección de este desbordamiento de la *phýsis* está indicada en la manera como el propio Pitágoras, según la leyenda, sitúa —pone en perspectiva y proyecta— su existencia. Antes de ser el individuo concreto designado con el nombre de Pitágoras, su identidad habría revestido las formas, los simples cuerpos, de Apolo Hiperbóreo, de Etalides, de Euforbo, de Hermotimo, de Pyrrhos...²⁰⁹ La identidad del individuo supera los límites de su realidad *física*, desencaja los parámetros espacio-temporales que dan concreción a cada individuo, excede las barreras del nombre personal. Cada individuo está imbuido de una dimensión que lo sitúa antes y lejos de sí mismo. La identidad se estira, se alarga, y proyecta al individuo fuera de lo que sus límites le permitirían pensar que es. Es más, en la manera como la leyenda atribuye a Pitágoras el relato de su propia existencia, se puede pensar que la verdadera identidad trasciende al individuo, que cada uno sólo es un momento, una pausa *física*, donde se expresa una realidad más fundamental, más duradera, más coherente y decisiva. Lo real se prolonga hacia lo invisible, hasta encontrar allí el fundamento de los significados y la posibilidad de permanecer a través de los cambios; y lo *físico*, la corporeidad concreta, visible y limitada, es circunscrita por referencia a esa nueva realidad de reciente emergencia pero que desde ahora define a la materia como el espacio del fenómeno —no una apariencia, pero sí el ámbito del parecer, y que consiguientemente también puede velar, ocultar, encerrar, como una tumba o una simple prisión²¹⁰.

²⁰⁹ Cf. Aristóteles, *Fr.* 191 (V. Rose, *Arist. Frag.*, 3^o edic.: W.D. Ross, *Arist. Frag. Peri tón Phytagoreiôn*, *Fr.* 1 y 2); Apolonio, *Hist. Mirab.*, (6) (DK. 14.7); Diógenes de Laercio, VIII,4 (Heraclides, *Fr.* 89); Porfirio, *V.P.*, 26; I. Lévy, *Recherches...*, *passim*.

²¹⁰ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 357 ss.

Se puede pensar que el relato atribuido a Pitágoras sobre la alteridad de su propia identidad, o sobre el conocimiento de la existencia de su identidad antes y lejos de su realidad *física*, constituye el residuo de los “cuentos piadosos” mantenidos en el fervor de la escuela por el Maestro, por Él (*autò*), como era designado para evitar la mención de su nombre²¹¹. Es muy probable. Pero el relato —la configuración del símbolo que determina la organización de la escuela, que dà significado a la “vida pitagórica”— está construido siguiendo unos contornos precisos que fundamentan la teoría pitagórica. El discurso se apoya en la distinción y la integración de lo visible y de lo invisible, de lo limitado y de lo ilimitado, de la *phýsis* y de una dinámica supra-temporal y supra-espacial. El “cuento” se despliega en la contraposición y, al mismo tiempo, la confluencia suplementaria de dos niveles de existencia, para mostrar que esos desniveles, esas diferencias, se tejen como unidad en un recinto determinado: Pitágoras, y por extensión —ya que éste es el alcance del cuento, su generalización en teoría— cada individuo. Por eso E.R. Dodds, siguiendo de cerca las indicaciones de U. von Wilamowitz, tiene razón al considerar los “cuentos” sobre las pre-existencias de Pitágoras como el núcleo de donde surgirá una elaboración teórica²¹². Pitágoras es el arquetipo que se convierte en posibilidad de interpretación universal del hombre. La experiencia vivida por el modelo se constituye en eje hermenéutico de cualquier vida humana. Pitágoras es una posibilidad de mirarse humanamente, y desde ese acto reflejo aproximarse al mundo.

Esta hermenéutica, ese acto reflejo, tiene un nombre preciso: *metempsychosis*, aunque como bien lo indica una antigua tradición el nombre correcto sería *metensomatosis*²¹³. Bajo este nombre se opera una re-distribución de los significados que se refieren directamente a la vida humana, al hombre; y en segundo lugar, por la misma configuración de un nuevo sujeto, de un nuevo espectador, de los significados que se refieren al espectáculo, al mundo donde se integra y opera el individuo. La novedad y la resistencia ante esta nueva perspectiva aparecen claramente en la reacción de Jenófanes: su extrañeza y su ironía expresan un gran desconcierto ante una nueva visión del hombre²¹⁴. Y es lógico. La teoría de la metensomatosis encierra una propuesta radical para el hombre: aceptar lo invisible, lo ilimitado, la dinámica precedente de su propia

²¹¹ Tal y como lo indica Porfirio (*V.P.*, 28), por veneración a su Maestro, los pitagóricos no lo nombraban; su nombre era considerado con tanto respeto como el de un dios (Jámblico, *V.P.*, 255). Ver Theleff, *op. cit.*

²¹² *Op. cit.*, cap. V, n. 58.

²¹³ Siguiendo las indicaciones de Olimpodoro, I. Gobry propone acertadamente utilizar el término *metensomatosis*, “ya que no es el cuerpo el que recibe una nueva alma, sino el alma la que reviste un nuevo cuerpo” (*Pythagore*, 56-57). Ver W. Burkert, *Eishait und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Plato*, Erlanger Beiträge, X, Nurenberg, 1962, 98 ss. y 110 ss.

²¹⁴ Jenófanes, fr. 7 (Diógenes de laercio, VIII, 36).

identidad —aceptar ser anterior a sí mismo, fuera de sí—, y desde ahí, desde esa precedencia y esa exterioridad, proyectarse como realidad, hacer realidad el mundo.

El problema que surge a partir de ese momento es tan radical como la misma propuesta con que se pone en perspectiva la existencia: ¿cómo recuperar, cómo recoger —recolectar en la aparente dispersión— esa existencia anterior a la propia existencia para conseguir la unidad del ser? Recuperar, recopilar, unificar... la precedencia, asumir el propio pasado en otros para poder ser plenamente, satisfactoriamente, en el presente. La propuesta es desconcertante. Una exigencia que sitúa al individuo frente a un procedimiento inevitable: para vivir debe recordar, si no se ignorará, se dispersará en la fluctuación de los signos de su presencia *física*. La memoria se impone como la facultad que permite el ingreso en la vida, a una vida invisible, anterior, pero que habita lo visible desde el interior. Es el sentido originante de la reminiscencia: re-conocerse para poder ser²¹⁵. El hombre se vuelve hacia sí mismo haciendo la travesía de su pasado, recuperándose en onto-génesis. Frente a la perspectiva de los *físicos* de Mileto, el pitagorismo irrumpe como una nueva forma de saber y de significar ese saber. Hay una nueva distribución de los signos que se realiza siguiendo una dicotomía básica y al mismo tiempo novedosa: interior/exterior. No un interior hecho de impulsos y emociones, o que se prolonga como una sombra después de la muerte²¹⁶, sino como una constante de realidad que atraviesa el punteado ocasional de cada vida individual. No un exterior en el cual confluyen los significados sociales o que acapara la perfección de las formas, sino como un receptáculo momentáneo de una vida que lo trasciende. No se trata, pues, únicamente de un desplazamiento de los significados, el esfuerzo consiste en instaurarlos. Es muy probable —así lo hemos abordado en otra ocasión²¹⁷— que esta concepción de la dualidad en el hombre tenga un origen chamánico, y que desde las regiones que bordean el Mar Negro penetrara en Grecia con los contactos comerciales establecidos a través de las colonias. La afinidad de temas y actitudes induce a establecer esta relación; hasta tal punto que E.R. Dodds no duda en afirmar que Pitágoras es “el más grande de los chamanes griegos”²¹⁸; sobre todo si tenemos en cuenta que una de las existencias que preceden al individuo Pitágoras habría sido Hermito de Clazómenas, personaje que manifiesta de manera inequívoca rasgos determinantes de la experiencia chamánica²¹⁹, además de la íntima relación establecida por la escuela entre el orfismo y el pitagorismo.

²¹⁵ Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée...*, I, 109 ss.

²¹⁶ Cf. E. Rohde, *Psyche*.

²¹⁷ *Du mythe...*, Quinta parte. Cf. E.R. Dodds, *The Gr. and the Irrat.*, cap. V.

²¹⁸ *Loc. cit.*

²¹⁹ Plinio, *Hist. Nat.*, VII, 174 (trad. J. Beaujeu, Belles Lettres); E. Rohde, *Psyche*, 341, que sirve de base a M. Eliade en *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1974, 306.

No obstante la importancia de la influencia órfica en Pitágoras, éste no es el punto que nos interesa por el momento. El aspecto que retiene nuestra atención es la preocupación que se desprende, “lógicamente”, de una perspectiva dualista que, de alguna manera, ya está presente en el régimen de vida practicado por los chamanes²²⁰. Desde el momento en que se inscribe la dualidad en el hombre, al aceptar la coexistencia de dos niveles asimétricos como componentes determinantes de la realidad humana, el problema que se plantea, inmediatamente, es el de su equilibrio, el de su convivencia. Este es el sentido del término griego *armonía*: ajustamiento, encajamiento, integración de dos, o más, partes: maderas, piedras, huesos, números, caracteres, sonidos... La armonía surge como problema cuando existe la evidencia del desequilibrio, del desajuste, de la fractura. En un primer momento se constata la diferencia entre las partes; en un segundo momento se impone la búsqueda de su articulación. Esta búsqueda se despliega en dos espacios complementarios. En primer lugar a nivel teórico, o epistémico: ¿cómo comprender la totalidad en la dinámica diferencial de lo visible y de lo invisible, de lo limitado y de lo ilimitado, de lo material y de lo espiritual? En segundo lugar a nivel práctico, o ético: ¿cómo obrar para realizar la integración de lo desajustado?

Ahora bien, los aspectos resaltados hasta el momento no parecen tener una relación directa con las inquietudes pitagóricas tematizadas en la doble interrogación de Hipodamas: “¿de dónde viene la humanidad y de dónde viene su maldad?” El horizonte de Pitágoras parece limitarse a una dinámica individual: una búsqueda personal, una recuperación de sí mismo en el pasado para saber realizar el presente; una empresa vital que, en definitiva, es posible porque es personal. ¿Cómo se opera la transición de una búsqueda personal a una preocupación universal, cómo se transforma la reconstrucción del “yo” en una arqueo-logía de la humanidad? En esta prolongación de la identidad en existencias anteriores, presentada en el relato de Pitágoras, se puede detectar un desajuste entre el pasado y el presente, un olvido de sí mismo. Cierto. Pero, ¿cómo se precisa esa a-simetría, esa diferencia consigo mismo, bajo el prisma del mal —cómo el olvido revela el ocultamiento de una fisura óptica en el hombre, una deficiencia radical en la humanidad? El entrelazamiento de la perspectiva personal contenida en el recuento que Pitágoras, según la leyenda, hace de su propia vida y la preocupación universal de Hipodamas —el deslizamiento de lo particular a la totalidad, el anudamiento de la diferencia y del mal— se da, de hecho, porque el desajuste de lo invisible y de lo visible, de lo interior y de lo exterior, del recuerdo y del olvido, del alma y del cuerpo, es percibido como una a-simetría más radical y, de alguna manera, más abismal: lo puro y lo impuro. Es por estas categorías que la dicotomía aparentemente personal e intrasferible que anida en cada individuo (alma/cuerpo,

²²⁰ Cf. M. Eliade, *op. cit.*, y las objeciones de M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, París, Belles Lettres, 1963.

invisible/visible...) se prolonga en una bipolaridad óptica, constitutiva del ser mismo del hecho de ser hombre, que fundamenta y explica todos los desequilibrios.

b. Puro e impuro

Tal y como lo indica I. Gobry, “en el pitagorismo primitivo, el cuerpo es considerado mucho más como un anfitrión pasajero del alma, digno por ello de cuidado y atenciones, que como una naturaleza maldita”²²¹. En este sentido, es más que probable que Pitágoras recogiera aspectos fundamentales de la corriente chamánica que en el siglo VI penetra en Grecia: el cuerpo pierde su aureola de privilegios propios de una tradición guerrera, “física”, pero no es (aún) considerado como una naturaleza negativa. Su misma condición de receptáculo de una realidad espiritual exige que se le cuide, se le controle y se le perfeccione para obtener una colaboración liberadora con la interioridad invisible que lo anima. El cuerpo emerge como un factor de resistencia, pero no aún como el residuo sospechoso de una inercia maligna que se opone al espíritu; y es en el esfuerzo por transformar la resistencia en colaboración que surge una serie de tácticas compensatorias, domesticadoras, para canalizar su energía y su actividad. De ahí la importancia de una acción detallada sobre el cuerpo: ejercicios físicos, respiratorios, relajantes, una disciplina alimenticia..., una preocupación “médica” que acompaña a esta corriente, no obstante reconocer como eje principal de su actividad la liberación de la interioridad²²². La capacidad de controlar el cuerpo, de dominar sus impulsos, de curar —de ahí que una de las facetas de mayor influencia pública del chamán sea su calidad de curandero—, parecen constituir la condición de posibilidad del estado chamánico. Abarís, Epiménides o Hermitimo, representantes privilegiados del chamanismo griego, son purificadores, curadores de *miasmas* que contaminan las ciudades. Así, W. Burkert ha podido establecer una íntima analogía entre el chamán y el *theios anèr*; ambos se inscriben en el mismo espacio interpretativo, y desde ahí operan públicamente con símbolos semejantes²²³. En esta corriente el cuerpo no es condenado, tampoco despreciado, pero ya es relativizado; su valor es una función de servicio a la dimensión espiritual que absorbe las esperanzas humanas. En esta concepción “mitigada” de la dualidad, incide un elemento que I. Gobry precisa de manera escueta: “el cuerpo conserva un aspecto trágico a causa de la herencia órfica recogida por los pitagóricos”²²⁴.

²²¹ *Pythagore*, 56.

²²² Cf. E.R. Dodds, *The Gr. and the Irrat.*, cap. V; M. Eliade, *op. cit.*

²²³ *Weisheit und Wissenschaft...*, 124; *Idem*, “Zum griechischen Shamanismus”, *Rh. Mus.*, 105 (1962), 36-55.

²²⁴ *Loc. cit.* Cf. W.K.C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el “movimiento órfico”*, Buenos Aires, Eudeba, 1970, cap. VII.

Orfeo es un personaje (tracio, probablemente) con claras raíces chamánicas²²⁵, pero que precisa y articula las exigencias planteadas por esta corriente en una dirección más radical y específicamente griega²²⁶. Es así cómo con el orfismo surge una reforma religiosa cuyo eje será la elaboración de un mito sobre los sufrimientos y muerte de Dionisio. En este contexto reformador aparece esa dimensión trágica de la corporeidad (no de la “carne”, que será una modalidad cristiana²²⁷) que incide en la dualidad chamánica, dándole al cuerpo una pesadez de naturaleza maldita que lo envuelve de una sospecha y de un temor de muerte. En el mito órfico se teje una antropogénesis basada en el conflicto, en el crimen, que determina una ética de culpabilidad. Esta “desviación” órfica del chamanismo ha podido ser decisiva —si no directamente por el tema mítico, al menos por el nuevo espacio interpretativo que se configura— en la orientación teórica de Pitágoras para explicar la deficiencia humana²²⁸. No en vano la leyenda anuda el nombre de Orfeo y el de Pitágoras, hasta afirmar, por medio de Ión de Quío —próximo a la primera generación de la escuela²²⁹—, que Pitágoras escribió poemas con el nombre de Orfeo²³⁰.

El mito de la muerte de Dionisio —Zagreos, en la tradición órfica— es tan terrible que provocó la muerte de su fabulador. Tal y como lo indica Pausanias, en ese mito Orfeo “enseñó a los hombres cosas antes desconocidas”²³¹: la muerte de un dios (así se pueda aceptar que el relato recoge elementos cretenses de los “sufrimientos del dios”²³²). La versión del mito, probablemente debida a la recopilación de Onomácritos²³³, puede ser resumida como sigue:

El dios-niño jugaba cuando los Hijos de la Tierra (identificados con los Titanes²³⁴), enmascarados, se le aproximaron y lo sedujeron con juguetes. Cuando Dionisio estaba distraído en el juego, lo golpearon y despedazaron. Sus pedazos fueron cocidos en un caldero, ensartados en un pincho y asados. Una

²²⁵ M. Eliade, *op. cit.*, 308; E.R. Dodds, *loc. cit.*

²²⁶ Cf. A. Boulanger, “Sur les origines de l’orphisme”, *Communic. au Congrès Internat. Des religions*, París, 1925; W.K.C. Guthrie, *Orfeo...*; I.M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley, 1941; F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung. Athene in vorhellenistischer Zeit*, Nueva York, Berlín, 1974.

²²⁷ Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 2: *L’usage des plaisirs*; vol. 3: *Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984; J.-L. Flandrin, *Un temps pour embrasser*, París, Seuil, 1983.

²²⁸ Cf. E.R. Dodds, *loc. cit.*; J.A. Phlip, *Pythagoras...*, cap. 9.

²²⁹ Nacido, como lo indica W.K.C. Guthrie, “un poco después de la muerte de Pitágoras” (*A History...*, I, 185). Hijo de Ortomenos, apodado Xuthus, muy probablemente pitagórico de la primera generación (M. Timparano-Cardini, *Pitagorici. Test. e Frammenti*, Florencia, La Nuova Italia, 1964). Ver A. von Blumenthal, *Ion von Chios*, Stuttgart, Berlín, 1939.

²³⁰ Diógenes de Laercio, VIII, 8; DK., *Ion*, fr. 2; I.M. Linforth, *The Arts...*

²³¹ Cf. W.K.C. Guthrie, *Orfeo...*, 34.

²³² Cf. W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, 114 ss.

²³³ Cf. W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, 84 ss.; H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, París, Payot, 1970, 378 ss.; M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, París, Gallimard, 1977 [Taurus]; J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 475 ss.

²³⁴ Cf. M. Detienne, *Dionysos...*, 184 ss., 212, n.68.

vez terminada esta preparación, los Hijos de la Tierra se comieron los pedazos. Sólo el corazón fue salvado del sacrificio; y de él, con el concurso de las divinidades femeninas, renacerá el dios. Zeus, enojado por el crimen, golpeó con el rayo a los culpables reduciéndolos a cenizas. De estos restos nacieron los hombres, en quienes conviven una parte terrena (titánica) y una parte divina (dionisiaca) en continua oposición.

De los elementos, múltiples y decisivos, que se entrelazan y despliegan en el mito —en una reinterpretación radical de la tradición religiosa, y consiguientemente cultural, de los griegos²³⁵—, la dimensión que retiene nuestra atención es el eje que integra el dinamismo de los diferentes espacios que componen el mito (rituales, culinarios, antropológicos, sociales, históricos...), y que, al mismo tiempo, parece constituir el puente entre el orfismo y el pitagorismo. Este aspecto es el establecimiento de unas bases (míticas, luego inspiradas, pronunciadas por un “maestro de verdad”) para una nueva interpretación del hombre. El hombre es situado en un espacio significativo desde un origen que lo antecede: el crimen de los Hijos de la Tierra. Un crimen que tiene una particularidad: el criminal incorpora a la víctima, la asimila; de tal forma que la tensión entre criminal y víctima no desaparece con el crimen, sino que aumenta al reducirse totalmente la distancia. El crimen conduce a una nueva unidad, donde, no obstante, se mantiene la diferencia y la tensión entre las partes. Esta nueva unidad es el hombre: un criminal que contiene a su víctima, una terrosidad que ha digerido una divinidad. El ser humano no es sólo dualidad (como en el chamanismo), es una bipolaridad entre la tierra y el cielo. De ahí la diferencia radical con el charmanismo: la distancia que separa a los dos polos es el espacio de la discordia, la posibilidad del crimen, el juego del mal y de sus máscaras.

Así circunscrito el espacio fundativo de la realidad humana, el proyecto más importante que se desprende para el hombre es la transformación de ese espacio de discordia en ámbito de reconciliación, la recomposición de esas relaciones de muerte en conjunción de vida. Este es el sentido radical, onto-lógico, de la purificación: un trabajo sobre la parte titánica para que surja la parte divina, una labor para descartar la muerte y hacer surgir la vida. La purificación es una acción ritual para que el individuo supere en sí mismo la situación criminal que dio origen al hombre como especie; una manera (la única) de recuperar personalmente el origen para limpiar el crimen que lo determinó como división y pugna. Mientras el hombre no asuma este trabajo sobre sí mismo vivirá en la dispersión de los signos. Así, la preocupación por la armonía se conjuga con la necesidad de purificación. No como igualdad de las partes, sino como el horizonte de conquista de una justa proporción: la prioridad de la parte divina sobre la parte terrenal. Este horizonte de conquista determina un modo de vida.

²³⁵ Cf. W. Jaeger, *Paideia*.

Ante este nuevo espacio hermenéutico que surge en Grecia concentrado en un mito, la pregunta más espontánea podría ser: ¿Por qué los Hijos de la Tierra asesinan y, además, se comen a Dionisio? Nuestra búsqueda de razones podría hacernos olvidar la función de la lógica mítica y hacemos invertir el orden de su racionalidad: el mito no se explica, sirve de fundamento de explicación²³⁶. El mito no trata de explicar los Titanes, sino el hombre. Los Titanes son significativos porque dan significado al hombre; a través de ellos, el hombre emerge en una perspectiva. Así, el horizonte interrogativo frente al cual surge el mito como respuesta podría ser semejante al tematizado por Hipodamas: “¿De dónde viene la humanidad y de dónde viene su maldad?” El mito entrelaza las dos dimensiones que en la interrogación pitagórica aparecen en un orden sucesivo: el mal es la génesis del hombre. El mito no sólo responde a una inquietud; en su modo de responder ya están contenidos los parámetros de solución a la angustia que produce la pregunta.

El tema mítico, sin embargo, no está presente en las explicaciones pitagóricas. Su ausencia es significativa. Y a través de este “silencio elocuente” quizás podamos comprender la diferencia de niveles entre el orfismo y el pitagorismo, no obstante la afinidad de los fundamentos hermenéuticos. Pitágoras marca la transición del mito a la filosofía de una preocupación “antropológica”. El orfismo es una corriente religiosa; así, el mito es autosuficiente. El pitagorismo surge como una escuela de sabiduría, que acepta la verdad del mito como necesaria, pero insuficiente para comprender al hombre y al mundo. No hay ruptura; pero sí existe una clara diferencia de niveles en el modo y el ámbito de explicación, aunque el núcleo que soporta la teoría pitagórica se encuentre en el orfismo. Por eso el mito desaparece en el pitagorismo; no tanto en su intuición fundamental de la onto-génesis del hombre como en su estructura exterior de relato, de instrumento explicativo. En este sentido, el pitagorismo se constituye, fundativamente, a partir del mito, apoyándose en un “dato” que sólo puede ser sondeado por un tipo de pensamiento y de palabra de creencia, por una inspiración que excede los límites experienciales del hombre. Pero una vez aceptado ese soporte, el pitagorismo abandona el procedimiento expositivo del mito, deja de recurrir a la creencia, y se acoge a las exigencias comprensivas y explicativas inauguradas con el estudio de la *phýsis* en Mileto. En el pitagorismo, el mito es la *condición de posibilidad* de la explicación del hombre, y desde el hombre del mundo; el punto de apoyo necesario para una perspectiva, o más exactamente: para *la* perspectiva, puesto que arraiga en el ser del hombre; pero no es el modo de explicación de la realidad.

Las palabras de la diosa a Parménides resuenan como un eco histórico, muy próximo, de esta actitud pitagórica: “...discierne con el *lógos* el argumento

²³⁶ Cf. M. Detienne (ed.), *El mito. Guida storica e critica*, Roma, Bari, Laterza, 1982; *Idem, La naissance...*, *passim*.

controvertido enunciado en mi decir” (fr. VII, 5-6). Un decir que la misma diosa determina categóricamente como *mythos* (frs. II, 1 y VIII, 1)²³⁷. Una trampa, o una necesidad, de seducción: en la medida en que el *lógos* es confrontado con una dimensión que le excede ya no podrá replegarse sobre esos límites que fractura para ser exterior a él mismo²³⁸. Pitágoras acepta la fractura para acceder a la totalidad; es el punto de partida de una actitud que se prolonga en Parménides, se sincretiza en Empédocles y alcanza su máxima expresión en Platón: el pensamiento no puede renunciar a lo inexpresable, a lo irrazonable, no puede limitarse a lo experiencial, ya que es en ese espacio exterior a la circunscripción del *lógos* donde el hombre puede encontrar el soporte de su discurso, la posibilidad de que la experiencia y la razón tengan un sentido vital. Esta exigencia no implica, sin embargo, renunciar al *lógos*; al contrario, con ella se impone al *lógos* un espacio de posibilidades que de otra forma le sería inaccesible. Con esta seducción ejercida desde un espacio mítico, desde un espacio de verdad, la filosofía, sin abandonar el estudio de la *phýsis*, se prolonga en un horizonte extra-físico que le impone una perspectiva sobre el mundo. Así surge otro eje de sabiduría en Grecia, paralelo al milesio, pero desarticulando los esquemas de referencia por donde había transitado la filosofía hasta el momento: el hombre.

4. JENÓFANES: ENTRE EL DEAMBULAMIENTO Y EL PEREGRINAJE

M. Foucault atestigua —casi en un tono de confidencia personal—: “El viaje rejuvenece las cosas y envejece la relación consigo mismo”²³⁹. Quizás sea en esta tensión donde se practica el saber de Jenófanes, de esos 67 años de errancia por tierras de la Hélade²⁴⁰. Jenófanes envejece rejuveneciendo las cosas²⁴¹: una trayectoria invertida, la simple constatación de gastarse sin agotar la sorpresa ante las cosas. Se trata del recorrido de una mirada que se desplaza tomando como apoyo una exigencia inusitada: buscar la verdad en la diferencia. La contradicción amenaza; ya que la diferencia: margen, exterioridad, residuo..., jamás podrá ser circunscrita, proliferará en los bordes de cualquier límite, nunca producirá la verdad. Y sin embargo, si oímos a Jenófanes, la diferencia tiene verdad. Su búsqueda —asistir al rejuvenecimiento

²³⁷ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, Octava parte.

²³⁸ Cf. J. Lorite Mena, *El Parménides...*, I.

²³⁹ *Hist. de la sex.*, vol. 2: *L'usage...*, 17.

²⁴⁰ Fr. 8. Diógenes de Laercio, IX, 18 (DK, 21A1).

²⁴¹ Ver la hipótesis de O. Gigon sobre la evolución del pensamiento de Jenófanes: *Los orígenes...*, 175 ss. y las indicaciones de C.M. Bowra, “Xenophanes and the Olympic Games”, en *Problems in Greek Poetry*, Oxford Univ. Press, 1953, 15-37.

de las cosas presenciando sus diferencias— llena de sentido la vida de Jenófanes. Así su espacio vital es el viaje, o más indigentemente: el camino. No el segmento que se recorta entre dos extremos, aquí el camino es relativizado, sino la franja de terreno transitable que une las ciudades, las atraviesa, y sigue deslizándose y prolongándose hasta que haya hombres; aquí los extremos son relativizados: el camino permite pararse, pero obliga a no detenerse. El encaminamiento difiere el encuentro.

El propio Jenófanes, si seguimos su testimonio en el fr. 8, nos indica el pesado bagaje que acumula en su recorrido: las inquietudes de su pensamiento. Un deambulamiento azaroso, si sólo retenemos el punteado de los términos de cada desplazamiento (Zanclo —actual Mesina—, Catania, Elea, Siracusa, Paros, Malta, Lípari...²⁴²); pero una manera de acercarse a sí mismo consultando las diferencias, si nos atenemos a ese proyecto, formulado por el propio Jenófanes, de dejarse sacudir por el desasosiego de un pensamiento que no se acaba²⁴³. *Phrontís* es el término utilizado en el fr. 8: preocupación, inquietud, desvelo... Al final de su vida, Jenófanes nos dice que su preocupación, su desvelo, ha sido su pensamiento; un pensamiento que ha renovado las cosas encaneciendo la relación consigo mismo. A Jenófanes le preocupa su pensamiento.

La leyenda nos muestra a un Tales tan preocupado por los fenómenos celestes que no ve un agujero bajo sus pies y se cae²⁴⁴. La leyenda, en otro recorrido, también nos habla de un Pitágoras tan desvelado por recuperar sus vidas anteriores que se despoja del interés por los bienes materiales²⁴⁵. La leyenda circunscribe a un Jenófanes tan inquietado por un pensamiento de diferencias que su vida parece una errancia, cuando de hecho es un peregrino del inacabamiento del pensar. A través del trazado de vero-similitudes, las leyendas que giran alrededor de estos tres filósofos nos transmiten tres formas de ascetismo del pensamiento²⁴⁶, tres ejercicios de sí mismo a través de los desvelos. Cada uno de estos horizontes corresponde a un estilo de existencia en el saber. El estilo de Jenófanes es ser inacabado, como si el reposo —esa protección que da el saber totalizante—le fuera imposible. Y frente a esta manera de recorrer el mundo, frente a esta vigilancia de sí mismo ante las diferencias que hacen inevitable el inacabamiento, la *phýsis* de Tales o el alma de Pitágoras aparecen como dos espacios donde se puede encontrar el reposo, como si de alguna manera ya se supiera lo que se puede encontrar.

Tales tiene como eje de inquietud el conocimiento del orden inmanente de las cosas; y la respuesta en la que se despliega su pensamiento es la

²⁴² Cf. W.K.C. Guthrie, *A History...*, I, 363; M. Marcovich, "Was Xenophanes in Paros (Greece), Pharos (Dalmatia) or Pharos (Egypt)?" , *Class. Philol.*, 1959, 121 ss.

²⁴³ Fr. 18.

²⁴⁴ Platón, *Teeteto*, 174a. Cf. G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Philos.*, 78.

²⁴⁵ Ya lo hemos indicado en este trabajo: cap. II, 3a: "Una teoría en una vida".

²⁴⁶ Expresión tomada de M. Foucault, *Hist. sex.*, vol. 2, 15.

constitución de la *phýsis* como objeto. El saber existe en la *phýsis*. Se podría pensar que la filosofía nace con un “objeto”, pero sin “sujeto”. Ciertamente, la objeción es fácil: esta tensión, o complementariedad, bipolar es anacrónica; la emergencia del *cogito* (arrastrando, como un momento distinto, su existencia), la emergencia del sujeto como condición de posibilidad de las representaciones, como una transcendencia del mundo —y que por esta misma transcendencia puede *dudar* del mundo—, es un proceso moderno²⁴⁷. Es más, y no obstante esta demarcación cronológica, se podría argumentar que, implícitamente, sí existe un “sujeto” en Tales: el que piensa la *phýsis* y la articula en un discurso, el que la hace pública. Y se podría precisar aun que ese “sujeto” es el *lógos*, cuya constitución como espacio diferencial del *mythos* es contemporánea de la delimitación de la *phýsis* como “objeto” del saber.

Habría que tener en cuenta, sin embargo, que el *lógos* no es un “sujeto”, sino el espacio de existencia de los sujetos, una realidad de comunicación y un orden del pensar inter-“sujetos”. El “sujeto” griego es más un procesamiento en el *lógos* que una precedencia de las representaciones; por eso no es aislable. De hecho, el *lógos* se situaría más del lado del “objeto” que del “sujeto”; de ahí la posibilidad que tiene Heráclito de relacionar la ley, lo común, el pensamiento y la *phýsis* en el *lógos*²⁴⁸. No existe explicitación del “sujeto”; y cuando se hace se desliza hacia el “objeto”. El pensamiento de los primeros filósofos griegos no se piensa, y cuando reflexiona se encuentra como *lógos*²⁴⁹. Incluso en Aristóteles, después de la crítica platónica del conocimiento, cuando el pensamiento se piensa a sí mismo es una realidad tan perfecta que no puede pensar su exterioridad, no es “sujeto”. De ahí que la verdad no resida tanto en una exactitud de la representación, en una adecuación entre dos polos tajantemente diferenciados, como en un hacerse presente en la *phýsis* haciéndola presente en un decir. La verdad es el ser de las cosas, quizás porque la relación del filósofo con la verdad no llegó a diferenciarse totalmente de la relación religiosa del hombre con la palabra realizante de la divinidad (o sus representantes: el adivino, el poeta o el rey legislador)²⁵⁰. El *Poema* de Parménides sería el condensado más profundo —y por ello mismo el más determinante históricamente— de esta ambigüedad entre verdad filosófica y verdad religiosa. Con Pitágoras la interioridad toma consistencia, una densidad en el mundo y frente al mundo, así sea como horizonte de búsqueda. El alma tiene una realidad (ignorada o no) que condiciona su proyección hermenéutica. Se podría pensar que con Pitágoras estamos ante una concepción del “sujeto”. Y es, en parte, cierto; pero un sujeto griego. No la condición de posibilidad del

²⁴⁷ Cf. J. Lorite Mena, “Objetividad...”, 3-32.

²⁴⁸ Cf. C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, París, Belles Lettres, 1968.

²⁴⁹ Cf. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Niemeyer, 1954.

²⁵⁰ Cf. M. Deleuze, *Les maîtres... passim*.

conocimiento, sino un posicionamiento óptico. Una perspectiva semejante — aunque en una delimitación diametralmente opuesta— a la contenida en la afirmación de Aristóteles: “El hombre es por naturaleza (*phýsis*) un animal político”²⁵¹. Una configuración existencial que hace que el “sujeto” se sitúe del lado del “objeto”, se entremezcle con la realidad y ahí adquiera su significado.

De ahí que el hombre sea real *en el lógos* para Heráclito: en cuanto experiencia de integración en el orden divino donde “todo es uno”. O que exista como *thymós* para Parménides: despojándose de su humanidad para integrarse en una palabra divina que envuelve el todo. O que en Platón el hombre sea un estado de purificación del alma para recuperar su identidad con lo que existe realmente, las Ideas. O que para Aristóteles, sistematizador de un *organon* (llamado posteriormente “lógica”) del pensamiento, el hombre no sea sujeto, sino “animal político”, “animal bípedo”, “animal razonable”... El hombre se dispersa y concentra en cada espacio de realidad como un ejercicio de existencia. En Grecia el hombre no se precede a sí mismo. Y no por hablar del alma en Pitágoras, o en los pitagóricos, o incluso en Platón, existe el “sujeto” como significado; el campo semántico del alma es el de una constitución: una re-construcción existencial, una realización que emerge en la medida en que la memoria la “objetiva”. El alma pitagórica no es un presupuesto epistemológico, un espacio de intencionalidad, es el ámbito de confluencia de una acción del conocimiento y de una actividad ética. Es en esta línea de realización objetivante del “sujeto” que en Sócrates el descubrimiento del hombre interior es inseparable del conocimiento de nociones universales²⁵². El término del recorrido tiene un horizonte preciso: “Conócete a ti mismo”; un espacio de realización. Por eso cuando el griego dice *hypokeímenon* (que traducimos por “sujeto”), se está refiriendo a lo que se sitúa ante los ojos, a lo que se propone, a lo-que-yace-como-presencia-ahí. No obstante las diferencias de perspectivas entre los filósofos, se puede detectar una constante que envuelve sus procedimientos críticos y sistemáticos: parecería que en el pensamiento griego, el hombre, para existir, se está negando la posibilidad de ser “sujeto”; sólo adquiere realidad como residuo de un entramado discursivo —o como ciudadano en la *polis*, que es su verdadera realidad, su existencia en el lógos público. La “subjetividad” y la “objetividad” constituyen una sólida unidad donde quedan absorbidas sus posibles diferencias bipolares.

Esta unidad es el espacio problematizado por Jenófanes. Ya que, quizá, por esa ausencia de “sujeto”, o al menos por el hecho de que el hombre aparece como resultado de una constitución (epistémica, ética, política, artística, religiosa...), donde se anula la posibilidad de considerarlo como factor constituyente de realidad, la dimensión “objetiva” se inmensifica, abquiere el carácter de absoluto incuestionable que no deja resquicio para la diferencia. Y

²⁵¹ *Política*, I, 2, 1253a2-3.

²⁵² Cf. O. Gigon, *Sokrates, sein Bild in Dichtung un Geschichte*, Berna, A. Francke, 1947.

cuando ésta existe se contamina de la pretensión del discurso que critica: se postula como teoría autosuficiente, niega el espacio diferencial desde el cual ella misma fue posible. En esta situación, el pensamiento preocupa. No porque llegue a pensarse como sujeto, sino porque toma conciencia de la distancia que le separa de las cosas, porque se percibe en la experiencia de que para recorrer esa distancia se constituye en productor de diferencias y, al mismo tiempo, es fabulador de absolutos que niegan esa distancia, la posibilidad de esas diferencias. Este parece ser el *éthos* de Jenófanes: el hombre se asoma a su capacidad de constituir la realidad (o la irrealidad) y sospecha que esa realidad a la que se refiere no es un dato absoluto, que él mismo se encuentra allí donde se creía ausente. El fr. 16 sintetiza esta preocupación: “Los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros; y los tracios que tienen ojos azules y pelo rubio”.

El hombre tiene la capacidad de introducir la variabilidad en los referentes considerados como incuestionables. No una variabilidad exterior, marginal, a los absolutos. La variabilidad es el cuerpo que da solidez a los absolutos. Los referentes se multiplican, se desdoblán en ecos interminables; cada uno de ellos siendo, no obstante, considerado como lo real, como referente “objetivo” invariable. “Los mortales *dokéousi...*” (fr. 14). Los mortales *opinan...*, pero hacen de ese esfuerzo comprensivo un absoluto de referencia. “...Si los bueyes, los caballos o los leones tuvieran manos y fueran capaces de pintar con ellas y de hacer obras como los hombres, los caballos dibujarían imágenes de los dioses semejantes a las de los caballos, y los bueyes a las de los bueyes, y harían sus cuerpos tal como cada uno tiene el suyo” (fr. 15)²⁵³. El absoluto se contamina de posibles (etíopes, tracios...griegos), y estalla por reducción al absurdo (*si* los bueyes, los caballos o los leones...) En esta fisura que penetra cualquier absoluto, que hace que cada absoluto pueda ser diferente de sí mismo, Jenófanes construye su *éthos*, su estancia vital. No tanto como “sujeto” epistemológico (aunque este aspecto también está presente, como veremos), sino, ante todo, como individuo que decide asumir su existencia entre los absolutos que cada grupo presenta como referentes incuestionables y el carácter relativo de cada uno de ellos en relación con los demás.

Un *éthos* en la inestabilidad, confrontado a la sospecha de que cualquier referente definitivo está ocultando unos posibles que lo convertirían en provisional. Una experiencia interior de la viandancia entre lo pensable y lo impensable, que se manifiesta exteriormente en un recorrido azaroso por tierras de la Hélade. El viaje de Jenófanes, ese desplazamiento de un individuo por ámbitos geográficos aparentemente inconexos, es el testimonio material de una manera de posesionarse de la existencia, de una forma de entramar las cosas alrededor de la probabilidad. El eje de este *éthos*, el sentido que da consistencia de realidad al deambulamiento de Jenófanes, está formulado en el fr. 18: “Pues

²⁵³ Cf. W. Jaeger, *The Theology...*, Oxford University Press, 1968, 38 ss.

los dioses no revelaron a los hombres todas las cosas desde el comienzo, sino que éstos, buscando, con el tiempo descubren lo mejor”.

Esa búsqueda figura en el texto griego con el término *zêtountes*. Así se circunscribe un nuevo recinto de realización humana. El hombre es *zêtêtikós*, ser en búsqueda, existencia en cuestionamiento —pero una búsqueda y un cuestionamiento donde la revelación está ausente, donde el hombre se determina como simple mortal y sin aspirar a dejar de serlo. Y no obstante ese lastre, o quizás por no poder superar esa condición humana que se hilvana con la muerte, el hombre es un ser inacabable en su saber, una existencia que se estira sin termino con el tiempo que la soporta. *Zêtêtikós* es el termino medio de una tensión: porque el hombre es mortal, porque no puede superar el tiempo y acceder a la totalidad, el tiempo mide sus realizaciones, las hace pasajeras y las contorsiona con la presión de otros posibles. *Zêtêtikós* es proyección —no en la eternidad, sino en un tiempo interminable—, tanteo hacia un horizonte que se renueva continuamente con la misma vecindad interrogativa del hombre. “Lo mejor” (*ameînôn*) no es un término definitivo, sino una línea que se desplaza inagotablemente con el entrelazamiento de lo pensable y de lo impensable. “Lo mejor” es el horizonte de un tiempo humano.

Jenófanes —con ayuda del tiempo: 67 años de viandancia— busca “lo mejor”. Pero sabe, al final de su vida, que todo lo que ha podido compartir con los hombres son vero-similitudes, opiniones semejantes a la verdad (frs. 34 y 35)²⁵⁴. La verdad se le ha desplazado, continuamente, con la simple frecuentación de la opinión de otros mortales que también buscan “lo mejor”. Jenófanes es un teórico, en el sentido etimológico del término: un peregrino que se realiza en la belleza del espectáculo²⁵⁵ —el espectáculo de la búsqueda de los hombres en un mundo del que se alejan los dioses.

a. Lo absoluto en las contingencias

Jenófanes es expulsado de su ciudad natal, Colofón, a la edad de 25 años. Esto ocurre en el año 546/5, fecha de la caída de Sardes, cuando se inicia la ocupación militar persa de los territorios griegos de Asia Menor²⁵⁶. De alguna manera, Jenófanes debe ofrecer una resistencia significativa a los invasores para que sea condenado al exilio —como otros muchos griegos cuyos nombres han escapado a la historia. La errancia que Jenófanes inicia desde el momento en que es privado de *patria* es la expresión personal de la diáspora a que son

²⁵⁴ Cf. A. Rivier, “Sur les fragments 34 et 35 de Xénophane”, *Rev. De Philosophie*, XXX (1956), 37-61.

²⁵⁵ Cf. H. Koller, “Theoros und Teoria”, *Glotta*, 36 (1958), 273-286; A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, Vrin, 1967.

²⁵⁶ Cf. V. Ehrenberg, *From Solon...*, 110 ss.; H. Fränkel, “Xenophanesstudien, I, II”, *Hermes*, 60 (1925), 176 ss.

sometidos los griegos de Jonia ante las imposiciones del imperio oriental. Los griegos buscan un espacio donde puedan asegurar la fidelidad a su *éthos*: un repliegue sobre sí mismos, aunque para encontrarse tengan que someterse al recorrido azaroso de la expatriación. Bajo las presiones del invasor, que hacen que la fidelidad a un *éthos* se convierta en una exigencia vital de refugio para escapar a la incertidumbre, la actitud de búsqueda de Jenófanes parece adquirir un perfil más preciso y sus críticas una consistencia donde quedaría absorbida gran parte de su marginalidad: un hombre entre los hombres.

No obstante, parecería que aun compartiendo el mismo horizonte de inquietudes de sus contemporáneos, esa fluctuación de los referentes es un pretexto para que Jenófanes acceda a unos cuestionamientos que radicalizan las exigencias humanas. Donde sólo parece existir un conflicto de espacios humanos (griegos/persas), Jenófanes hace surgir una crisis immanente a cualquier espacio humano; cuando el problema parece resolverse con un desplazamiento material de los individuos, Jenófanes hostiga para solicitar una redistribución comprensiva de los referentes. En la materialidad de los acontecimientos que viven sus contemporáneos, Jenófanes parece luchar con los significados. Dos niveles de presencia en las cosas que, sin embargo, se anudan en las mismas vivencias cotidianas, en la contingencia de los encuentros: banquetes, ritos religiosos, competiciones atléticas... Ese es el espacio que va a frecuentar Jenófanes para que haya la posibilidad de diálogo. “En invierno, cerca del fuego, echado en un blando lecho, satisfecho, mientras se bebe vino dulce y se come garbanzos, conviene decir estas cosas: ¿de qué raza, entre los hombres, eres?, ¿cuántos años tienes, noble varón?, ¿qué edad tenías cuando nos invadía el medo?” (fr. 22).

El enfrentamiento entre griegos (al menos los que terminan en el exilio) y persas parece desenvolverse según un esquema de oposiciones (militares, políticas, económicas...) que gira alrededor de la imposibilidad o posibilidad de ejercer el poder. La dicotomía oprimidos/opresores constituye el eje vital alrededor del cual se distribuyen tácticamente las relaciones entre dos pueblos. El esquema es simple y eficaz. Jenófanes, no obstante integrarse en la tensión de estas divisiones constantemente ratificadas por la presencia física del poder (de ahí su expulsión de la ciudad), instiga la inteligencia para que el perímetro de las referencias adquiera unas dimensiones más amplias y profundas, para que los significados no se limiten a los bordes de los antagonismos declarados. De ahí su acusación —que desarticula la limpidez de las divisiones y desplaza la línea divisoria del poder hacia un espacio ético—: los colofonienses, que “habían aprendido de los lidios modales afeminados e inútiles mientras vivían sin la odiosa tiranía [meda], iban al ágora con mantos de púrpura, en número no menor a mil, jactanciosos, adornados con cuidadosos peinados, impregnados de perfumes y de exquisitos ungüentos”(fr. 3)²⁵⁷. Antes de la odiosa tiranía de las

²⁵⁷ Cf. C. Bowra, “Xenophanes, fr. 3”, *Class. Quarterly*, 1941, 119-126.

armas del miedo, los habitantes de Colofón ya estaban sometidos a la tiranía de su propio desconocimiento por imitación de otros, los lidios. En la imitación, el ciudadano de Colofón aparece dejando de ser. Un alejamiento de sí mismo donde la opresión se oculta bajo un aparente consentimiento. ¿Se puede consentir cuando se ignora lo que se compromete? El *éthos* no sólo peligra en la delimitación impuesta por la violencia de las armas; también se puede perder en el esfuerzo por aparecer como otro. La opresión persa utiliza medios diferentes, pero niega la misma realidad que el colofoniense ya había ocultado con su imitación de los modales lidios, con su deseo de ser como otro.

Ante esa crítica, parecería que Jenófanes reivindica una fidelidad incuestionable a los maestros de verdad en Grecia, que su ideal humano está claramente configurado según unos parámetros establecidos en la *paideia* tradicional griega. Y sin embargo: “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto en el hombre es vergüenza y oprobio: robo, adulterio y engaño mutuo” (fr. 11). El mismo tono, como un eco que coincidiría incluso en las palabras, se encuentra en el fr. 12. Los maestros de la verdad ofrecen una imagen de lo sagrado —última instancia de referencia— que avergüenza al hombre sensato. La imitación de estos modelos conduciría a una degradación social mucho más grave que la ridícula imitación de los comportamientos lidios. Y no obstante: “...desde el principio, todos han aprendido de Homero” (fr. 10)²⁵⁸. El *éthos* griego tiene como soporte sagrado, como *arkhê*, relatos contrarios a las mismas leyes que el hombre se ha otorgado buscando “lo mejor”. ¿Hasta dónde quiere introducir Jenófanes la sospecha? Quizás sólo pretenda que al hombre le preocupen sus pensamientos.

El hombre griego reacciona enérgicamente ante el enemigo exterior y defiende la posibilidad de tener una identidad propia con los mayores sacrificios. Cree poseerse, cuando de hecho ignora que está sometido a una tiranía interior que lo aleja de sí mismo, que su libertad está, desde un principio, sometida a respetar unas divinidades contrarias a sus mínimas exigencias de dignidad. La crisis de los griegos ante las imposiciones de un poderoso adversario provoca un repliegue sobre sí mismos. Ese movimiento de repliegue es el que Jenófanes quisiera interrumpir, un momento, por medio de preguntas, críticas, ironías..., para introducir el pensamiento, para que el hombre griego, en su precipitación, comprenda que al alejarse de los invasores no se acerca a sí mismo, que huyendo de una alteridad impuesta se está entregando a la negación de sus propias posibilidades. Nefasta es, sin duda, la imitación de los lidios —pero perceptible en la misma exhibición de su ridiculez—. ¿Cómo calificar la imitación de modelos propuestos por Homero y Hesíodo, cuando además se aceptan como “naturales”, como los únicos espacios donde es pensable el ser griego? “Dejemos de lado las luchas de los

²⁵⁸ Cf. W.K.C. Guthrie, *A History...*, I, 371; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Univ. of California Press, 1973, VI.

Titanes y los Gigantes, las aventuras de los Centauros, invenciones de nuestros antepasados” (fr. 1).

La ambigüedad de los griegos parece la ocasión propicia para que Jenófanes ahonde en la incertidumbre. Quizás porque sólo en la estridencia de las dudas pueda el hombre convertirse en *zêtêtikós*, desvelarse por la realidad. Ni persa ni lidio, ni tradicionalmente griego, Jenófanes parece crear y ocupar un espacio inexistente hasta el momento en Grecia: el del maestro de la sospecha. Y su sospecha se ramifica hasta agrietar esos modelos concretos que acaparan la atención de la vida cotidiana, esos individuos sobre los que la *pólis* vuelca sus honores, “alimentándolos con el erario público”, concediéndoles “un visible lugar de privilegio en las reuniones”: “...No es la presencia de un buen pugilista ni de un hombre capaz de triunfar en el pentatlo o en la lucha o con la velocidad de los pies (...) lo que hará que la *pólis* tenga un mejor orden (*eunomia*). Escaso es el beneficio que la *pólis* obtendría con la victoria de uno de sus miembros en las riberas del Pisa. Estas cosas no enriquecen las arcas de la *pólis*” (fr. 2)²⁵⁹.

Jenófanes se enfrenta a las evidencias más espontáneas y generalizadas haciendo circular su duda desde la enseñanza de Homero y Hesíodo hasta los aplausos del pueblo en las fiestas. Nada parece escapar a su incomodidad ante los surcos en que se traza el *éthos* griego: ni lo sagrado ni lo banal, ni la reverencia de un pueblo por sus dioses, ni el entusiasmo del público por sus ídolos, ni el compromiso de un hombre con un perfume. Ya que el hombre apuntala sus ideales en la pomposidad con que rodea sus tradiciones, pero compromete su pensamiento en los gestos más contingentes. De lo absoluto a lo contingente sólo hay la distancia de las formulaciones. Pero la sospecha es insostenible cuando debe alimentarse de sus propios recursos. Por eso Jenófanes, frente a ese saber imperativo que se trenza entre dioses épicos y triunfadores olímpicos, propone, en contrafuerte, otro saber, otra opción vital que envuelva dioses y gestos humanos para ordenar la *pólis*: “Nuestra sabiduría (*sophiê*) es mejor (*ameinôn*) que el vigor de los hombres o de los caballos”. Pero la costumbre impide juzgar correctamente, porque “no es justo preferir el vigor físico a la noble sabiduría (*agathês sophiês*)” (fr. 2). Frente a la costumbre, a un modo de comportamiento que se impone con los imperativos de la ley (*nomizetai*)²⁶⁰, frente a un ordenamiento social que parece proteger al individuo de la amenaza de la arbitrariedad, Jenófanes propone la sabiduría. La *aretê*, la realización humana, se desplaza de horizonte para arrastrar con ella el orden político. Su propuesta le permite problematizar la costumbre tomando como eje de referencia la distinción entre lo justo y lo injusto para anudarlos

²⁵⁹ Para W.K.C. Guthrie esta actitud es semejante a la de Solón o Teognis (*A History...*, I, 364). Ver C.M. Bowra, “Xenophanes and the Olympic...”, *Problems...*, 15-37.

²⁶⁰ Cf. J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, París, Belles Lettres, 1971, especialmente cap. I; E. Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, París, Klincksieck, 1949.

alrededor de un árbitro inapelable: la *eunomia*, el bien-estar de la *pólis*. Por esta incidencia práctica, inmediata, de su *sophía*²⁶¹, Jenófanes puede avanzar su propuesta con un tono de reivindicación que implica una redistribución de los valores sociales: si un ciudadano “venciera con sus caballos, obtendría todas esas recompensas, aunque no las merezca como yo” (fr. 2).

Que Jenófanes frecuente los banquetes, las fiestas religiosas o las competiciones deportivas, puede deberse a la necesidad económica —ya sea porque pertenecía a una familia sin recursos económicos o como consecuencia del exilio y de la confiscación de sus bienes²⁶²—. Jenófanes hace pagar su presencia. Pero con esa necesidad se entrelaza la decisión de hacer el saber. Con los olores, los colores, las danzas, los ritos, los aplausos... el hombre está haciendo un saber. Ese es el espacio que privilegia Jenófanes, para que la sabiduría hostigue lo cotidiano y los gestos anodinos contaminen el conocimiento de realidades. Por eso a Jenófanes le preocupa el pensamiento. Y puede ironizar sobre Simónides de Ceos, tratarlo de avaro (fr. 21). Con Simónides la poesía se convierte en un oficio lucrativo²⁶³; con Jenófanes es la ocasión de un encuentro para penetrar en lo que el hombre sabe y en lo que el hombre no es. Ni competidor en un concurso poético ni dependiente del gusto de un público, Jenófanes utiliza las técnicas tradicionales del arte para desarrollar su *paidéia* de la sospecha: una *synousia* negativa socrática prematura²⁶⁴.

b. Pluralidad de la palabra

¿Se podría recoger la multiplicidad de las cosas en un discurso único? ¿Puede ser totalizante un discurso? Jenófanes rompe con la linealidad de los estilos y con sus rígidas fronteras. La palabra circula de un estilo a otro, como si la pretensión de Jenófanes no fuera hablar de las cosas, sino crear relaciones de los hombres y las cosas en las palabras. La palabra adquiere una movilidad incómoda para soportar la *paidéia* que contiene, como si la misma palabra sospechara de su capacidad de paralizar el pensamiento, de envejecer las cosas en los contornos de sus límites.

La tradición afirma que Jenófanes escribió poemas: uno a la fundación de Colofón, otro a la fundación de Elea (hacia el año 540)²⁶⁵. También escribió elegías, pequeños poemas tal y como ya había hecho Mimnermo, otro maestro

²⁶¹ Cf. W. Jaeger, *The Theology...*, 213; M. Detienne, *L'invention...*, 125 ss.

²⁶² Cf. J. Burnet, *Early Gr. Philos.*, 40; O. Gigon, *Los orígenes...*, 171.

²⁶³ Cf. M. Detienne, “Simonide de Céos ou la sécularisation de la poésie”, *Rev. Études Gr.*, 1965, 405-419; *Idem*, *Les maîtres...*, 106 ss.

²⁶⁴ Cf. Y. Brès, *La psychologie de Platon*, París, PUF, 1973.

²⁶⁵ Diógenes de Laercio, IX, 8 ss. Ver las reservas de J. Burnet (*op. cit.*, 166) al poema dedicado a la fundación de Colofón; G.S. Kirk y J.E. Raven, *op. cit.*, 166-7; H. Fränkel, “Xenophanesstudien...”, 175 ss.; O. Gigon, *op. cit.*, 174.

de los placeres de la vida²⁶⁶, y yambos (fr. 14, por ejemplo). Pero los escritos a los que con más insistencia se refiere la tradición son sus producciones satíricas o parodias, llamadas *Silloi*²⁶⁷. También existe una tradición que remonta a Estobeo que le atribuye un libro sobre la *phýsis* (*Peri phýseôs*), aunque se puede pensar que se trata de una clasificación genérica para referirse al conjunto de su producción, tal y como era costumbre entre los gramáticos helenistas²⁶⁸. Su producción parece haber sido abundante, penetrando en los más diversos espacios, variando según las situaciones y la misma evolución de la edad del autor. Un rapsoda que combina en sus recitales los poemas tradicionales, probablemente homéricos, con los de su propia producción, hasta hacer progresivamente de su experiencia personal el centro de su enseñanza. A través de la diversidad de sus escritos parecería que el gran esfuerzo de Jenófanes es educar a sus oyentes en el esfuerzo del pensamiento. Es en este sentido que con Jenófanes emerge el sujeto griego, en su esfuerzo porque el hombre se descubra más en el horizonte de sus preguntas que en su capacidad para repetir la tradición. Jenófanes da una cita al sujeto griego: la posibilidad de emerger en el desaprendizaje. La pluralidad de su discurso corresponde a esta exigencia de encuentro —como si sospechara que cualquier palabra única encierra la pretensión de ser totalizante, auto-suficiente, y evita la cita con las diferencias.

²⁶⁶ Cf. W. Jaeger, *Paideia*, 130 ss. y 140; *The Theology...*, 209.

²⁶⁷ Cf. C.M. Bowra, "Xenophanes on Songs and Feasts", *Problems...*, 1-14; W. Jaeger, *The Theology...*, 209; W.K.C. Guthrie, *A History...*, I, 366.

²⁶⁸ Cf. K. Deichgräber, "Xenophanes *Peri Phýseôs*", *Rh. Mus.*, 87 (1938), 1-31; W. Jaeger, *The Theology...*, 210; G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Phil.*, 166.

III. LA PREOCUPACIÓN DEL PENSAMIENTO

...un ejercicio filosófico: su reto era saber
en qué medida el trabajo de pensar su propia historia
puede liberar al pensamiento de lo que piensa
silenciosamente y permitirle pensar diferentemente.
M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 2, p. 15.

1. EL RIESGO DE LA EXTERIORIDAD

¿Qué tiene de desconcertante el pensamiento de Jenófanes para que en el momento de circunscribir su procedimiento se utilicen expresiones que corresponden a campos del saber intuitos en el siglo XVIII y delimitados a lo largo de los siglos XIX y XX? R. Pesttazzoni habla de “etnología comparada”; W.K.C. Guthrie de “antropología social”; P.-M. Schuhl de “probabilismo”, expresión recuperada por G.S. Kirk y J.E. Raven; R. Mondolfo de “relativismo gnoseológico”²⁶⁹. Parecería que su actividad tiene algo de anacrónico —o al menos es el efecto que se proyecta al prestarle un saber que no toma consistencia epistémica hasta muchos siglos después. Etnología comparada, antropología social, probabilismo..., en cada expresión hay un esfuerzo del historiador que la propone para arrancar a Jenófanes de su tiempo. Quizás porque Jenófanes tiene algo de anacrónico cuando el tiempo se recorta siguiendo la continuidad de las ideas, las largas duraciones de la historia global —y durante muchos decenios ésta ha sido la tentación (“el vicio”, afirman J.-P. Aron y R. Kempf) de los historiadores, especialmente de los historiadores de la filosofía, entendida ésta como linealidad de las ideas²⁷⁰. Es muy posible que estas expresiones sean obligadas para mostrar con vocablos adecuados a nuestra mentalidad la nueva relación que Jenófanes establece con las cosas; pero sin que ello implique una esperanza de sustraer a Jenófanes de la dinámica de un espacio mental, de destemporalizar su pensamiento convirtiéndolo en un caso a-tópico de la filosofía de su época. Tal como lo indica M. Heidegger,

²⁶⁹ R. Pesttazzoni, *La religión dans la Grèce antique*, París, Payot, 1953, 137; W.K.C. Guthrie, *A History...*, I, 373; P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, PUF, 1940, 273-4; G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Philos.*, 180; R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán, 1955, Segunda parte, cap. III.

²⁷⁰ J.P. Aron y R. Kempf, *Le pénis et la démoralisation d'Occident*, París, Gallimard, 1978, 11. Ver la Introducción de M. Foucault a su *Arqueología del saber*.

“nadie puede saltar por encima de su sombra”²⁷¹; se trata de ver desde qué juego de luces se proyecta el sombreado.

Si no consideramos la (aparente) mecánica de las ideas como si se tratara de una necesidad lineal, y nos detenemos en las fisuras, en los desniveles, en los cruces del saber, Jenófanes se inscribe en la sincronía de un profundo proceso de reajuste del pensamiento griego sobre sus posibilidades de pensar. Un momento en el que el pensamiento asume el riesgo de pensar “lo otro” en el mismo espacio de su coherencia. Un momento en el que el pensamiento acosa su necesidad de referentes estables con la posibilidad de pensar diferentemente. ¿Qué representa, en definitiva, la atribución a Jenófanes de una “etnología comparada”, de una “antropología social”, de un “probabilismo”..., sino la circunscripción de un horizonte en el que se fisura el logo-centrismo que se camufla como inercia del pensamiento a postular ideas autosuficientes y teorías totalizantes?

Al introducir la alteridad como posibilidad, el pensamiento se impone un lastre que parece impedirle proseguir su inercia hacia la totalidad. El pensamiento vacila, se curva cargado de incertidumbre y se precisa en “la decisión de interpretar”²⁷². Jenófanes forma parte de una generación imprecisa, en encrucijada, que toma distancia de la tradición de verdad representada por el mito, que aspira a ser exterior al discurso de realidad de los referentes ancestrales. Esta marginación es promovida y apoyada por la filosofía, que sin referirse directamente al mito va a crear un espacio desde el cual es posible interpretarlo, tomar una distancia que permite pasar del comentario interior (Hesíodo) al discernimiento exterior²⁷³. Tales, Anaximandro, Anaxímenes y Pitágoras contribuyen decisivamente a delimitar, indirectamente, las fronteras de credibilidad de la “ficción mítica”. La interpretación está sustentada por la diferencia que el mismo pensamiento crea y postula entre el discurso mítico y el discurso filosófico. Jenófanes se inscribe en este amplio proceso, cuando los cambios técnicos, las reformas políticas y las innovaciones artísticas acentúan la distancia y la vacilación entre los espacios interpretativos. Pero esta dinámica se prolonga, se radicaliza, sucumbe a su propio juego de exterioridad: ya no se trata únicamente de discernir los límites de la verdad del mito, articulándola en un discurso de exclusión, sino que, en un segundo momento, surge la necesidad de interpretar la manera misma que tiene el pensamiento de postular la verdad y de excluir otras formas de pensamiento. La filosofía hace posible una exterioridad en relación con el mito, una alteridad de espacios de pensamiento cuya distancia es recorrida como interpretación. Pero al aceptar, o imponerse, esta posibilidad de ser exterior a sí mismo, el pensamiento cae en la trampa de la misma dinámica que propone: producirse continuamente como

²⁷¹ *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, 1956, 200.

²⁷² M. Detienne, *L'invention...*, 131.

²⁷³ M. Detienne, *op. cit.*, 124 ss.

exterior a sí mismo; “la decisión de interpretar” se convierte para el pensamiento en la condición de posibilidad de su propia existencia. La exterioridad ya no existe sólo como posibilidad frente al mito; desde el momento en que esta exterioridad inicial (mito/filosofía, específica de la cultura griega) es asumida, desde el momento en que el pensamiento se descubre en la posibilidad de la diferencia, el pensamiento debe aceptarse como exterioridad inagotable. Desde ese momento, *lo otro* amenaza continuamente el pensamiento; el problema reside en asumir esa amenaza como riesgo. Cualquier verdad ignorada o silenciada amenaza la coherencia del pensamiento desde un exterior que permite la interpretación alterante, más aún: la variabilidad irreductible de la realidad. Los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros; los tracios dicen que sus dioses son rubios y de ojos azules... Pero *si* los bueyes, los caballos o los leones pudieran decir, sus dioses serían... La exterioridad es conducida hasta el límite del absurdo; y ahí toma consistencia una fisura radical: no los límites de la ficción mítica —juzgada desde el decir filosófico—, sino los límites mismos del pensamiento (y del decir) juzgados desde el espacio diferencial de sus propios posibles.

En este espacio crítico, en esta radicalización de la “decisión de interpretar”, Jenófanes aparece en solitario, es “anacrónico”, en la medida en que rompe con el tiempo marcado por el ritmo de un pensamiento que no se deja amenazar por lo otro. Es cierto que sus ataques directos son “contra las historias de la tribu”: los relatos de Homero y Hesíodo, las fabulaciones inventadas sobre titanes y gigantes...Y en cierta medida, al ser el primer filósofo que se pronuncia explícitamente contra los relatos antiguos, marca un cambio de actitud en esa relación interpretativa que se transforma en un proceso de exclusión del mito²⁷⁴. Pero su hipótesis (*si* los bueyes, los caballos o los leones...) afecta las posibilidades mismas de cualquier tipo de pensamiento, mítico o filosófico; la verdad ignorada o silenciada hace a la filosofía cómplice del mito. No en la formulación de las verdades o en el soporte de sus evidencias, sino en el proceso para establecerlas en cuanto espacios de conocimiento que sucumben a la tentación de postular absolutos ocultando las diferencias, replegándose sobre una coherencia que sólo puede ser autosuficiente si ignora la amenaza de su exterioridad. No se trataría, sin embargo, de una defensa de la incoherencia del pensamiento; más bien sería cuestión de aceptar —a partir de la larga práctica vital que se anuda en el deambulamiento de Jenófanes— que el pensamiento es continuamente inacabado. La filosofía, en el simple hecho de su emergencia, permite discernir las aspiraciones de realidad del discurso mítico, introducir, por primera vez, la sospecha que contamina el mito de irrealidad. Ahora, con Jenófanes, se trata, al mismo tiempo, de que la filosofía permita el trabajo crítico sobre su propio espacio de pensamiento, no tanto para discernir sus límites como para aceptar una exterioridad inagotable, para que se asuma como

²⁷⁴ M. Detienne, *loc. cit.*

ilimitada, para que nunca desaparezca el riesgo de *lo otro*. *Lo otro* es la fractura de la coherencia del pensamiento, de su circularidad. Sólo un pensamiento que pudiera coincidir con la realidad —y para ello debería situarse fuera del espacio y del tiempo: no ser circunstancial— podría asumir todas las diferencias, anularía la distancia donde surge la interpretación, y poseería la verdad. Pero el pensamiento humano, espacial y temporal —que ni siquiera puede contar con la esperanza de una revelación divina que le muestre todas las cosas (fr. 18)—, no puede pretender poseer la verdad sino sucumbiendo al simulacro de negarse a sí mismo la posibilidad de pensar diferentemente.

Jenófanes desplaza la fisura entre mito y filosofía al interior de la filosofía —o simplemente del pensamiento. Ese es su *tópos* y su cronología. Así su pensamiento es diferente; pero esa diferencia tiene un lugar preciso: la ruptura del pensamiento con la inercia que lo lleva a convencerse de que está en posesión de una verdad totalizante, de que la diferencia no existe. Esa ruptura se precisa alrededor de un término: *dóxa*. Un término que con Jenófanes no es, no puede ser, sinónimo de ilusión o apariencia²⁷⁵, sino la constatación de la imposibilidad del pensamiento humano de alcanzar la totalidad. Para que la asociación semántica entre *dóxa* y apariencia o ilusión se establezca, la filosofía deberá proclamarse explícitamente como un pensamiento que puede poseer la verdad; esta afirmación corresponderá a Parménides (fr. III), al aceptar una revelación de la diosa que le habla de *todas las cosas* (fr I, 28). *Dóxa* es, en Jenófanes, la expresión de un pensamiento que no puede trascender la totalidad de las diferencias. *Dóxa* no es contraria, aún, a verdad; es diferente de la aspiración —o de la posibilidad (divina)— de hacer coincidir el pensamiento y la realidad. *Dóxa* es la amenaza de la diferencia.

2. EL MONOTEÍSMO COMO ENCRUCIJADA DEL PENSAMIENTO

El aspecto del pensamiento de Jenófanes que, globalmente, ha retenido con más insistencia la atención de los historiadores de la filosofía es la dimensión religiosa; y en el interior de este espacio su “teología”. Es cierto que “no podemos estar completamente seguros de que la perspectiva de Jenófanes sobre la divinidad era tan original como puede parecerlo ahora”²⁷⁶. Incluso se podría rastrear los fundamentos del monoteísmo de Jenófanes en las elaboraciones de los “teólogos” del santuario de Claros²⁷⁷ o en las especulaciones del clero mazdeísta y brahmánico que extendía su influencia hacia Asia Menor²⁷⁸. Así lo

²⁷⁵ M. Detienne, *op. cit.*, 171; P.-M. Schuhl, *Essai...*, 273 ss.

²⁷⁶ G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Phil.*, 171, n. 3.

²⁷⁷ Cf. Ch. Picard, *Ephèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et cultes d'Ionie du Nord*, París, 1922.

²⁷⁸ M. Sartiaux, *Les civilisations anciennes de l'Asie Mineure*, París, 1928.

plantea P.-M. Schuhl en el momento de señalar un contexto religioso que Jenófanes pudo conocer en sus viajes y tener una influencia decisiva en la orientación de sus reflexiones sobre la divinidad²⁷⁹. Es muy posible, especialmente en un pensador que parece haber hecho del viaje una forma de vida y que toma como soporte de la palabra su experiencia personal²⁸⁰.

No habría dificultad, pues —a nivel hipotético—, para aceptar que Jenófanes no es totalmente original en una preocupación teológica de carácter monoteísta. Al mismo tiempo, sin embargo, se puede afirmar, como lo hace O. Gigon después de analizar “la teología de Jenófanes”, que se trata de “una doctrina de arquitectura tan fuerte como la que ninguna otra filosofía griega ha podido presentar después”²⁸¹. Es probablemente en el espacio que queda libre entre estas dos posiciones, si no antagónicas, al menos asimétricas, por donde circula el trabajo de Jenófanes sobre la divinidad y sobre la *phýsis*. Entre unas influencias religiosas (Claros u Oriente) y una fuerte arquitectura filosófica personal se inscriben las preocupaciones específicas de Jenófanes que determinan el recorrido que une y distingue los dos niveles.

Aceptemos que Jenófanes no es totalmente original en la idea del monoteísmo. Su originalidad —entendida ésta como esfuerzo comprensivo— reside en la articulación del espacio de posibilidades, o exigencias, que desencadena un discurso monoteísta con una reflexión sobre las relaciones teóricas y prácticas del hombre con las cosas. Una delimitación recíproca de dos horizontes que permite proponer una visión sintética de la realidad distinta de las existentes hasta el momento. No un sistema, en lo que éste pueda contener de coherencia ideal, autosuficiente y exhaustiva; sino un horizonte hermenéutico de la realidad apoyado en grandes líneas de referencia que se construyen con la iluminación y contrastación recíproca del espacio propio de una divinidad única y del espacio propio del hombre.

Es posible, pues, que el gran tema del monoteísmo fuera recogido por Jenófanes de determinadas corrientes religiosas, y que por su mismo recinto de elaboración se tratara de un monoteísmo ritual, fuertemente impregnado de representaciones simbólicas propias de la tradición mítica de la cual, no obstante la osadía de su elaboración, formaba parte: el monoteísmo de Claros o el brahmanista no excluyen total y radicalmente el politeísmo. Un tema esencialmente religioso, sin incidencia directa en los problemas de la *phýsis* o en las inquietudes cognoscitivas que la reflexión sobre la *phýsis* podía plantearle al hombre. El tema de la *phýsis* y el tema monoteísta parecen coexistir en paralelo, como dos grandes ejes de reflexión humana que no han llegado aún a encontrar el momento propicio de unas preocupaciones que los

²⁷⁹ P.-M. Schuhl, *Essai...*, 276; L. Gernet y A. Boulanger, *Le génie...*, 230 y n. 1597.

²⁸⁰ O. Gigon, *Los orígenes...*, 179.

²⁸¹ *Op. cit.*, 213.

sitúe en encrucijada, que haga posible su integración y fuerce a una modificación coactiva de sus horizontes específicos.

Jenófanes pudo conocer, directa o indirectamente, el *tema* del monoteísmo. Pero el proceso analítico desencadenado por el discurso *físico* —la exigencia de comprensión racional del universo en función de un principio único: la *phýsis*²⁸², que se enfrenta óptica y lógicamente a la diversidad causal del politeísmo, y la misma libertad crítica frente a las cosmogonías tradicionales requerida para la elaboración conceptual de la filosofía— contribuye a que ese tema religioso, al ser abordado filosóficamente, se convierta en un eje fundamental y, por su misma importancia, regulador de la comprensión del universo; que se ramifique en sus implicaciones teórico-prácticas; que desborde el ámbito ritual religioso, se precise conceptualmente y se integre en el espacio más amplio donde se están articulando críticamente las relaciones *físicas* entre el hombre y las cosas. La divinidad única irrumpe como realidad en el nuevo espacio discursivo de la filosofía de donde habían sido excluidas las divinidades polimórficas y el complejo tejido de su causalidad voluntarista. Y al tomar consistencia en ese nuevo espacio —al establecerse en relación con la *phýsis*—, esa divinidad es nombrada, delimitada, interpretada... según las posibilidades de ese nuevo discurso que se apropia de ella.

Que su configuración sea hecha por *vía negativa* (como veremos) es, por el momento, secundario. Lo importante es que el tema es absorbido y explicitado según las posibilidades o imposibilidades de un régimen discursivo y de una articulación conceptual propios de la filosofía. Ya que paralelamente a la delimitación negativa de la realidad de la divinidad —*señalándola*, sin decir ni ocultar, como una diferencia irreductible a las categorías humanas—, se establece con precisión, por *vía afirmativa*, un modo de acción de esa divinidad sobre la *phýsis*, e inevitablemente sobre el hombre. Entre la diferencia radical y la acción necesaria se precisa el espacio de realidad de una divinidad que a partir de Jenófanes no puede ser rechazada como una invención de los antepasados o ignorada como in-significante para la comprensión del mundo.

Al mismo tiempo, las posibilidades de un discursos monoteísta —la necesidad tanto de articular ese discurso según lo “conveniente” (fr. 26) a la naturaleza de un dios único, que ahora forma parte del horizonte filosófico, como de elaborar un orden de relaciones entre esa divinidad y el mundo— traza una línea de posibilidades o imposibilidades al discurso humano sobre las cosas. La idea de un dios único, el hecho de que esté *ahí*, no sólo como realidad (un nivel del discurso humano), sino como pensamiento y acción sobre las cosas físicas, y entre ellas el hombre (frs. 23-26 y 28), sirve de contrafuerte, de exterioridad reguladora, al pensamiento y a la acción del hombre (otro nivel del discurso humano). El *lógos* de la *phýsis* es alterado por la introducción de una

²⁸² Aspecto resaltado por W. Jaeger para explicar los fundamentos del monoteísmo de Jenófanes (*The Theology...*, 48).

variable —además de carácter fundamental— que hasta el momento no había tenido “pertinencia” interpretativa para la filosofía. Jenófanes integra en un solo espacio epistémico dos horizontes de preocupación humana que, hasta ese momento, discurrían en paralelo: la *phýsis* y el dios único. Y al hacer este entrelazamiento, el hombre, buscando saber (fr. 18), altera el orden específico que regía discursivamente cada uno de los espacios por la simple presencia diferencial del otro.

¿Por qué realiza Jenófanes ese procesamiento sintético de ambos espacios? Tales orienta el pensamiento en el esfuerzo de leer el mundo según el entramado de causas inmanentes a las cosas²⁸³. Por la misma perspectiva, la filosofía se inicia eliminando de su horizonte explicativo la causalidad aleatoria de la voluntad de los dioses míticos. No podemos captar directamente la preocupación o la dinámica interrogativa que gesta ese cambio de orientación en el pensamiento griego, aunque sea posible referirse a un contexto humano donde se puede constatar la insuficiencia explicativa de los tradicionales esquemas míticos. Podemos contextualizar; pero nos resistimos a establecer una causalidad mecánica entre las incertidumbres de una época y las respuestas de la inteligencia de los individuos (quizás el problema sería distinto a nivel de los comportamientos). Las constataciones de un clima humano sirven de perifrasis ambientales a una dinámica de la inteligencia —y éste es el nivel que podemos alcanzar al establecer una relación entre el contexto y el pensamiento de Tales, especialmente porque se trata del primero, del *arkhêgòs*—. El problema reside en que leemos la historia en sentido inverso a como ella se construye; la leemos retrospectivamente, cuando ella se elabora proyectivamente; así detectamos secuencias lineales y causalidades mecánicas cuando existen discontinuidades y condiciones de posibilidad. Se ha eliminado el juego de los posibles en la historia con la aspiración de hacerla científica.

Con Pitágoras el problema es diferente: no es el primero, se inscribe en el trabajo del pensamiento sobre la *phýsis* inaugurado por Tales. No obstante, Pitágoras provoca una rearticulación del pensamiento, una reorganización de su lógica, produciendo una ruptura en el orden interrogativo. Una fisura en la coherencia del pensamiento propuesta por Tales, marcada por la aparición del hombre como objeto del pensamiento filosófico. Ciertamente, la perspectiva que soporta esa nueva visión del hombre pudo ser de origen religioso (chamánico, órfico, o incluso de influencia oriental). Pero ese hombre es arrancado del espacio tradicional en el que (posiblemente) había estado para ser rearticulado, precisado, puesto en perspectiva, según un procesamiento conceptual propio de las exigencias de la incipiente tradición filosófica. El hombre es desplazado de espacio epistémico; y en este trasvase cambia de significado, al mismo tiempo que produce un cambio de significados en el espacio en el que es rearticulado.

²⁸³ Cf. Aristóteles, *Metaf.*, A, 3, 983b 6 ss. Cf. J. Lorite Mena, “Tales: La *phýsis* y el simbolismo mítico del agua”, en *A partir de los griegos*, Bogotá, Uniandes, 1983, 79 ss.

Cuando intentamos precisar por qué se produce esa rearticulación del pensamiento filosófico con Pitágoras, por qué emerge el hombre como nuevo eje significativo, intentamos rastrear una preocupación, y a título hipotético establecemos que con Pitágoras emerge un tipo de interrogación ética que Hipodamas ha retenido a través de la tradición de la escuela: “¿De dónde viene la humanidad y de dónde viene su maldad?” Es posible que la interrogación tuviera con Pitágoras una formulación diferente; pero por la misma orientación de la escuela podemos deducir que la importancia del horizonte interrogativo reside en la tematización de una preocupación ética que la incipiente tradición de la *phýsis* había dejado en el borde de sus intereses teóricos. Una deficiencia de un pensamiento que inquieta a un individuo; y que encuentra en una tradición religiosa el pretexto para responder a sus inquietudes, para obligar al pensamiento a articularse en la presión de otros posibles. La ruptura de Pitágoras residiría en el desplazamiento interrogativo; una discontinuidad producida en el cambio de espectáculo por cambio del espectador. Un efecto de paralaje.

Con Jenófanes ocurre algo semejante, en lo que a gestación de diferencias se refiere. No se abandona la preocupación por la *phýsis* —como tampoco se abandona con Pitágoras—, pero surge una interferencia interrogativa, un nuevo eje hermenéutico: el dios único. Ahora bien, conocer un nuevo tema no es suficiente para integrarlo en un procesamiento del pensamiento, menos aún para convertirlo en una coordenada determinante de la interpretación de la realidad, que además desarticula la coherencia del sistema en el cual es integrado. El riesgo es de envergadura. Y no cabe duda de que Jenófanes debió conocer a través de sus viajes multitud de temas, preocupaciones o esperanzas que no integró en su pensamiento, o que trató de manera ocasional. El tema monoteísta —si aceptamos la hipótesis de que Jenófanes pudo conocerlo en otras corrientes religiosas— debió tener una importancia significativa, que no tenían los temas o religiones tradicionales, para ser asumido en una preocupación filosófica (frs. 23-26). O en términos complementarios: para Jenófanes debían existir unas deficiencias interpretativas en el orden lógico del pensamiento *físico* que posibilitaron que el tema del dios único tuviera una incidencia significativa precisa en su búsqueda de la sabiduría.

Así, si anteriormente nos preguntábamos por el momento propicio de unas preocupaciones que sitúan dos temas paralelos en encrucijada, e insistíamos en señalar que debía tratarse de una mutua “pertinencia” interpretativa de ambos espacios, ahora podemos avanzar un paso más en la delimitación de esta confluencia tan decisiva en el pensamiento de Jenófanes. Sólo unos problemas que la reflexión sobre la *phýsis* había dejado sin resolver podían hacer significativa la reflexión sobre la divinidad y pertinente la integración del monoteísmo en el ámbito filosófico. Y al mismo tiempo, sólo una purificación conceptual de la divinidad permitía enfrentarse filosóficamente con el ámbito religioso, devolviéndole una dignidad teórica y práctica perdida en la

deformación de las tradiciones. Una coaptación relacional que desemboca en la propuesta de una nueva noción-de-realidad, en una síntesis más correcta de las cosas —lo cual no quiere decir que para Jenófanes se trate de la verdad: simplemente se postula como la más vero-símil (fr.35).

Los problemas con los que se enfrenta Jenófanes son, en líneas generales, de dos órdenes, que él va a entrelazar alrededor de la idea monoteísta. En lo que concierne a la *phýsis*, las preocupaciones más fundamentales que se desprenden de sus fragmentos son dos: *a*) el origen del movimiento (frs. 25-26); y *b*) el alcance teórico del pensamiento humano, la relación entre pensamiento y realidad (frs. 11-12,14,18,23-24,34-36). En lo que concierne a la religión también se puede detectar dos líneas de preocupación: *a*) la relatividad deformante de las representaciones religiosas (frs. 11-12, 14-16), aspecto que se relaciona directamente con la segunda preocupación señalada a propósito de la *phýsis*; y *b*) como consecuencia, la corrupción de las costumbres religiosas y, por extensión, políticas de los griegos (frs. 1, *ad finem*, 2-3,11-16). A nuestro entender, éstas son las dos series de problemas que facilitan el entrelazamiento de dos espacios de pensamiento (*phýsis* y monoteísmo), y que van a encontrar una solución en su entrelazamiento y modificación recíproca, dando lugar a una *sophía* práctica tal y como está proclamada en el fr. 2. El dios de Jenófanes desnivela el pensamiento filosófico; y de alguna manera, a partir de él, las diferentes propuestas de sabiduría en Grecia lo tendrán en cuenta siguiendo el doble eje que lo hizo inevitable en el pensamiento del colofoniense: el origen del movimiento y la relación entre pensamiento y realidad.

Así, el monoteísmo de Jenófanes desborda —tanto en su problemática como en su eficacia explicativa— el recinto religioso; no lo abandona total ni definitivamente, ya que desde ese desbordamiento donde se entrelaza con la *phýsis*, desde ese espacio de elaboración filosófica, es reintegrado en el ámbito religioso para desempeñar la función de factor de precisión, de reajuste, de “purificación”. Extraída de su ámbito tradicional para ser determinada según las exigencias de racionalidad filosófica, la divinidad adquiere unos contornos precisos que sirven de soporte crítico al espacio que más directa y públicamente se reconoce dependiente de ella: la religión. Este es el aspecto que con más frecuencia ha retenido la atención: la crítica de las creencias religiosas. Y al retener este aspecto como el más significativo del pensamiento de Jenófanes, los (fáciles) epítetos de “negativista”, “destructor”, “revolucionario” o, incluso, “crítico”, han viciado la aproximación a la envergadura de su pensamiento, al esfuerzo subterráneo de un recorrido intelectual que obliga a un hombre tan religioso como Jenófanes (frs. 1, 23-26) a tomar una distancia ética —casi puritana— frente a las tradiciones religiosas. La crítica religiosa es el epifenómeno más elocuente de un cambio profundo de actitud que tiene como condición de posibilidad el trabajo de discernimiento sobre la idea de la divinidad; un trabajo que servirá al mismo tiempo de soporte para

una elaboración crítica del conocimiento humano tan radical, aunque menos masiva o llamativa, como el realizado frente a la religión (frs. 23, 34-36, y 38).

No obstante estas indicaciones, debemos reconocer que el ámbito religioso parece tener una importancia especial para Jenófanes. Y parece lógico en la textura de su pensamiento. En primer lugar —y este orden no pretende aproximarse a una secuencia en el procedimiento del autor—, parece que estamos frente a un hombre profundamente religioso; en segundo lugar —y en consonancia con la modificación que se propone realizar—, el espacio religioso es el más directa y masivamente afectado, el más universal, en el interior de la variabilidad de las representaciones, y el más respetado; en tercer lugar —y en relación con la problemática epistemológica que se anuda alrededor del monoteísmo—, la religión es el recinto teórico-práctico que más influencia tiene en la configuración de las categorías del conocimiento y de la sensibilidad del hombre griego. Frente a este carácter fundamental de la religión, la filosofía aparece, al menos en tiempos de Jenófanes, como una actividad minoritaria y sin gran influencia en las vivencias de los griegos. De ahí que Jenófanes, aunque inscribiéndose en el horizonte de las preocupaciones de la *phýsis* y tomando como eje de elaboración de su pensamiento las exigencias de la racionalidad inauguradas por Tales, obre en diagonal a este pensamiento: en los banquetes, en las competiciones deportivas, en un espacio donde la sabiduría no puede postularse como una diferencia incontaminada de cotidianidad, sino como contrapeso (iluminador o corrector) de la tradición de los hombres. En esta convivencia de un saber innovador y de unas convicciones atávicas, la religión constituye un espacio privilegiado de diálogo.

Así, por el mismo carácter dialogado que reviste el procedimiento de Jenófanes y por la importancia de la religión como espacio de encuentro de dos pensamientos, sólo abordaremos el monoteísmo después de hacer el recorrido de sus reflexiones sobre la religión y de penetrar en el sentido de sus indicaciones epistemológicas. Con estos elementos quizás veremos precisarse el eje de interpretación que permite a Jenófanes aproximarse al objeto con que surge la filosofía en Mileto: la *phýsis*.

3. LA RELIGIÓN COMO TRAMA DE LOS FENÓMENOS

La diversidad de las prácticas religiosas parece una constatación básica en el pensamiento de Jenófanes. Pero esta heterogeneidad parece conducir, indirectamente, a otra constatación más fundamental: el fenómeno religioso es una constante del hecho humano; la variabilidad reside en sus manifestaciones. En esta distancia entre una constante y sus variables se va a inscribir la reflexión crítica de Jenófanes sobre la religión. Los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros, los tracios que los suyos tienen ojos azules y pelo rubio (fr.

16). Si los bueyes, los caballos, los leones..., si los animales pudieran tener pensamientos tendrían dioses (fr. 15). La hipótesis de Jenófanes se apoya en una posibilidad que sólo es eficaz en cuanto límite absurdo: si los animales pudieran pintar, tener una capacidad representativa humana, reducirían la divinidad a formas animales. Directamente, la hipótesis muestra la relatividad de las representaciones humanas de la divinidad y la fragilidad de sus verdades más sagradas. Pero indirectamente, en una lectura diagonal del fragmento, Jenófanes está presuponiendo que el hecho de ser humano implica, ineludiblemente, la representación de la divinidad. De ahí el carácter general de la afirmación con que se inicia el fr. 14: “Los mortales opinan (creen) que los dioses...”. El pensamiento humano —sin restricción explícita— hace presente la divinidad; como si el ser humano no pudiera precisarse como realidad en ausencia de lo divino. Pero los mortales cometen un error en el modo de concebir esa presencia inevitable: creen “que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura humana como ellos” (fr. 14).

Es por esta universalidad fundativa del hecho religioso que Jenófanes no se limita a postular un primer principio explicativo —óntico o lógico— reservado a la comprensión filosófica del mundo. La evidencia teórica de la existencia de un dios único tiene una repercusión práctica inmediata e inevitable como convicción de un modo específico de religiosidad, ya que sólo la unicidad de ese dios podría ofrecer un soporte real a la universalidad de la actitud religiosa —no obstante la diversidad de las representaciones—. Tal y como W. Jaeger lo afirma, Jenófanes es el primero en haber afirmado el universalismo religioso²⁸⁴. No sólo un universalismo en la actitud de los hombres, sino también en su fundamento real, y es por este fundamento que el universalismo religioso no se reduce en Jenófanes a la constatación de una necesidad psicológica de los individuos, ni su estudio se configura como una descripción sociológica. Universalidad y unicidad se corresponden en Jenófanes; por eso puede “criticar” las representaciones religiosas tradicionales. El dios filosófico, en cuanto principio explicativo del mundo (al menos de su movimiento), y el dios religioso, en cuanto fundamento del significado de las prácticas rituales humanas, aparecen unidos, como la doble vertiente teórico-práctica de una noción-de-realidad²⁸⁵.

Al mismo tiempo, la deformación en que se plasman las representaciones religiosas, debida a la constante reducción de la divinidad al condicionamiento humano, permite detectar, de nuevo indirectamente, una segunda universalidad: el entrelazamiento de la religión y del horizonte representativo del hombre. No sólo en la acomodación antropomorfizante de los dioses, sino también en las formas sociales, en los productos del trabajo, en los gestos verbales y ornamentales... (frs. 1 y 11-16) que canalizan las relaciones entre el hombre y

²⁸⁴ *The Theology...*, 48.

²⁸⁵ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 5334-537.

lo sagrado, en toda la esfera de lo que el hombre considera “lo mejor” a través del tiempo (fr. 18). Homero y Hesíodo mintieron a propósito de la divinidad (frs. 11-12); pero no hablaron sólo de la divinidad; a través de los dioses enseñaron a los hombres a ser humanos, “puesto que desde el principio, todos han aprendido de Homero” (fr. 10). La religión, desde Homero y con Hesíodo, ha sido el entramado de la realidad humana: de las aspiraciones e interrogantes, de las luchas y de las fiestas... del orden de un modo de existir que ha tomado como modelo de excelencia la fuerza de los puños y la velocidad de los caballos (fr. 2). La religión ha sido configurada según un horizonte (social, económico, étnico...) de las representaciones humanas, pero al mismo tiempo, en una interferencia refleja, el orden religioso ha condicionado el modo de ser humano, el horizonte de búsqueda de “lo mejor”.

De ahí la incidencia práctica, el horizonte concreto, de la sabiduría de Jenófanes, proclamada, y reclamada, en el fr. 2. La nueva idea de la divinidad sirve de fundamento a una modificación de la práctica religiosa que desemboca en una manera diferente de pensar la sociedad. Sin llegar a proponer una inversión total del orden de las representaciones religiosas, como la hará posteriormente Cicerón: “Homero fabulaba y transfería a los dioses los atributos humanos: yo preferiría que hubiera transferido a nosotros los atributos divinos”²⁸⁶, Jenófanes trabaja a partir de una constatación fundamental: en la práctica religiosa no está sólo en juego un diálogo del hombre con la divinidad, también está en juego un diálogo del hombre consigo mismo. Y parece muy consciente de la envergadura de la reforma política en que se prolonga su reflexión monoteísta: un cambio en los valores humanos que hace posible la *eunomia* (fr. 2). Así asume Jenófanes la función tradicional del poeta como educador del pueblo²⁸⁷, pero con una gran diferencia de horizontes: Jenófanes es un poeta que se apoya en un pensamiento filosófico para volverse contra el orden que los poetas han establecido y prolongado con su enseñanza; de tal manera que la reforma política contenida en su sabiduría conduciría, lógicamente, a una exclusión política de los poetas —no por aversión a un arte practicado durante toda su vida, sino por haber educado a los griegos con mentiras sobre la divinidad—. La posición de Platón no será diferente de esta exigencia reformadora de la sabiduría inaugurada por Jenófanes que conduce a una condena de los maestros de verdad tradicional por sus mentiras en el terreno religioso²⁸⁸.

²⁸⁶ *Tuscul.*, I, 26, 25. Ver los análisis de E. Des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique*, París, Klincksieck, 1964.

²⁸⁷ W. Jaeger, *The Theology...*, 42.

²⁸⁸ Cf. M. Detienne, *L'invention...*, cap. V.

a. Religiosidad y antropocentrismo

Uno de los aspectos más sobresalientes de la crítica de Jenófanes a la religión es, ciertamente, el antropomorfismo. Los frs. 11, 12, 14 y 16 resaltan explícitamente (y el 15 implícitamente) la apropiación reductora de la divinidad a las dimensiones humanas. Refiriéndose violentamente a una larga y prolífica tradición griega, Jenófanes constata que el hombre modela la divinidad en una simple prolongación de las determinaciones humanas. Su constatación, sin embargo, no se limita al ámbito heleno: los etíopes y los tracios operan de manera similar. Así se pone de relieve una dinámica general comprimida por dos vertientes complementarias.

Por un lado, las mismas diferencias de las representaciones relativizan cualquier pretensión de un grupo humano a legitimar la verdad de su discurso religioso²⁸⁹. Una relativización que es llevada hasta sus últimas consecuencias —quizás porque ésta sea la única manera de hacerla eficaz— haciendo intervenir una hipotética capacidad de los animales para representar la divinidad. Pero por otro lado, Jenófanes detecta el fundamento de esta variabilidad de las representaciones, una lógica común que como una constante del proceso del conocimiento atraviesa culturas tan diferentes en sus manifestaciones como la tracia, la griega y la etíope; que dominaría incluso el conocimiento de los animales si tuvieran la capacidad de pensar. Una lógica del conocimiento aparentemente universal, y que sin embargo, paradójicamente, es el fundamento último de la variabilidad de las interpretaciones y el soporte mediato de la coherencia con que se establecen los errores e incluso las mentiras sobre la divinidad.

Jenófanes critica los errores y las mentiras directamente; pero parecería que en su procedimiento interrogativo la simple contrastación de los errores y mentiras de diferentes representaciones religiosas (etíopes, tracios...) sería suficiente para poner de manifiesto su carácter de construcción ficticia. Lo que preocupa el pensamiento de Jenófanes es esa lógica fundativa del error y de la mentira sobre la divinidad, el proceso de conocimiento que hace posible la deformación de lo divino (y consiguientemente de lo humano). Y aquí su trabajo es más sutil, más tenue, más elíptico; quizás por la misma dificultad del problema, pero también por haber sido el primero en abordarlo y no disponer de referencias exteriores a las que él mismo elabora.

La lógica que Jenófanes detecta como problema estructural de la religiosidad está sintetizada en el fr. 14, prolongada en el fr. 15 y ratificada contrastivamente en los frs. 23 y 26. Los fragmentos verbales conservados con el número 14 nos dicen que “los mortales opinan [creen] que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura como ellos”. A través de estos retazos de un discurso podemos leer un pensamiento que se articula como acusación:

²⁸⁹ O. Gigon, *Los orígenes...*, 202 ss.

los hombres conocen siguiendo una lógica de similitud; reduciendo lo desconocido a lo conocido, eliminando las diferencias por apropiación según esquemas de identidad. Y así procederían los animales *si* tuvieran la capacidad de pensar: reducirían la divinidad a la animalidad. En esta dinámica procesiva, la alteridad es *insignificante*; de tal manera que para que la divinidad signifique, debe ser procesada a través de la semejanza, representada en la prolongación de las categorías humanas.

Subyacente a la práctica religiosa existe un modo de procesar el conocimiento de las cosas. Al detectar esta lógica como inercia generalizada de los mortales, Jenófanes inscribe el fenómeno religioso en un espacio más amplio, en una dinámica más radical; así confiere a su problematización unas bases más sólidas y filosóficas que la simple constatación del relativismo de las creencias. Sin dejar de ser “etnólogo” o “antropólogo social”, Jenófanes prolonga sus “estudios de campo” en una actitud epistemológica que concierne directamente el orden representativo humano. Así, el antropomorfismo —aun siendo incluido en sus análisis como aspecto decisivo— no constituye sino el epifenómeno, quizás el más elocuente, de una inercia más radical del conocimiento humano que Jenófanes detecta como simulacro: el *antropocentrismo*. De ahí que al final del fr. I pueda incluir los Centauros al lado de los Titanes y los Gigantes. Los Centauros se sitúan en el límite del antropomorfismo y del antropocentrismo: más que una reducción a las formas humanas muestran la reducción a los límites de las posibilidades de la representación siguiendo la lógica de la semejanza. El hombre se relaciona con la divinidad según la capacidad para prolongar sus esquemas cognoscitivos, excluyendo la diferencia como lo impensable. Así se explica el antropomorfismo, pero también los Centauros, o cualquier identificación de la divinidad con otras formas animales conocidas. El hombre se ha constituido en centro significativo de la realidad y ha ratificado la operatividad de sus esquemas de conocimiento haciendo que la divinidad encaje en sus parámetros de realidad. La religión se convierte así en la mayor instancia de justificación (indirecta) de la objetividad del conocimiento humano. Desde esta perspectiva, las diferencias entre las representaciones religiosas de los pueblos son “lógicas”: cada grupo humano ha operado antropocéntricamente, ha prolongado sus categorías humanas hacia lo divino y lo ha forzado a ser significativo en función del único centro comprensivo que parece dominar, el hombre. Las divinidades, en su multiplicidad y diferencias, son coherentes con la dinámica logo-céntrica que cada pueblo desarrolla. El politeísmo es, pues, inevitable —en esa lógica del conocimiento que detecta Jenófanes como fundamento de la religión (y como veremos de toda la actividad humana)—. Los errores y las mentiras a propósito de los dioses sólo pueden ser juzgados como tales cuando no se pertenece al centro lógico que los absorbe como coherentes para el sistema que los postula.

Este relativismo parecería anunciar la gran máxima de Protágoras: “...El hombre es la medida de todas las cosas...”²⁹⁰, si no fuera porque, para Jenófanes, la misma lógica que hace posible las diferencias representativas muestra en su operatividad los límites de su coherencia: sólo es válida si ilógicamente niega la validez de otros procedimientos similares. Así, la hipótesis sobre la capacidad representativa de los animales presentada en el fr. 15 puede soportar un doble nivel de lectura: en primer lugar como explicitación de la prolongación incontenible de las diferencias, una vez aceptado el relativismo religioso de los mortales; en segundo lugar como límite, por reducción al absurdo, de una lógica que se invalida con la misma proliferación de sus posibilidades. En esta tensión entre la coherencia de una lógica y la invalidez de su procedimiento se inscribe la reflexión sobre el culto.

La representación de la divinidad determina las formas de culto. De tal forma que, por la lógica inmanente que domina el ámbito religioso, el culto se convierte en una relación sacralizada del hombre con sus propios dobles, una ratificación del antropocentrismo a través de la divinidad. Y Jenófanes exige: “...dejemos de lado las luchas de los Titanes y los Gigantes, o las contiendas violentas donde no hay nada útil; tengamos siempre como un bien el respeto de los dioses” (fr. 1,21). ¿Cuál es el respeto que se merecen los dioses —que debe ser tenido por los hombres como un bien, como algo útil para la vida? ¿A partir de qué elementos establecer ese respeto —si toda la tradición, todo el conocimiento humano, parece conducir a una representación deformante e irrespetuosa de la divinidad?

El horizonte de la exigencia de Jenófanes, el fundamento de una actitud donde el bien del hombre se entrelaza con una concepción de la divinidad, está trazado en el fr. 23 y precisado en el fr. 26. En el primero de estos fragmentos afirma tajantemente: “Un dios único, el supremo entre dioses y hombres, ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales”²⁹¹. La afirmación de la unicidad de dios está completada —como un apéndice contextual necesario— por la delimitación de su total diferencia con los mortales. Entre ambos espacios, entre la fuerza afirmativa de una evidencia y su lastre explicativo que lo recorta negativamente, se construye conceptualmente un nuevo espacio de realidad preciso. El sentido de este horizonte se refuerza contrastivamente con la afirmación del fr. 14: “Los mortales opinan que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura humana como ellos”. El dios único se precisa entre la afirmación de un procedimiento habitual, de una opinión generalizada de los mortales que se apoya en una lógica de identidad, y la negación de ese

²⁹⁰ Protágoras, Fr. 1 DK. Cf. M. Untersteiner, *I Sofisti. Testimonienze e frammenti*, Florencia, La Nuova Italia, Fasc. I, *Protagoras e Senade*, 1961, 49 ss.

²⁹¹ En este fragmento seguimos la traducción de la Biblioteca Clásica de Gredos. Cf. W. Jaeger, *The Theology...*, 42 ss.; W.K.C. Guthrie, *A History...*, I, 373 ss.

procedimiento, del saber común de los mortales, de una lógica aparentemente irrefutable por su generalidad.

El fr. 23 proclama, como aspecto fundamental, la existencia de un dios único; y precisa a este dios como total diferencia: "... ni en figura, ni en pensamiento (es) semejante a los mortales". La semejanza es rechazada como principio cognoscitivo, la lógica de la continuidad que establece una similitud de naturalezas entre lo divino y lo humano²⁹² es desarticulada, negada como posibilidad. A la luz de la exigencia contenida en este fragmento, la expresión "dejemos de lado..." (fr. 1,21) no se refiere únicamente a las imágenes que constituyen "vergüenza y oprobio" para el hombre sensato (fr. 11) —ésta es la periferia de su pensamiento, aunque discursivamente sea el terreno más eficaz—; también se refiere a un modo de procesar el conocimiento de la divinidad: "...dejemos de lado" una lógica del pensamiento basada en la semejanza, distanciémonos de la continuidad de las representaciones y fracturemos nuestros hábitos representativos introduciendo el desnivel de la diferencia. Esta parece ser la exigencia que anima subterráneamente el discurso de Jenófanes. Y en esta fisura que introduce la diferencia, en esta imposibilidad de la semejanza, debe inscribirse el respeto del hombre por lo divino; el respeto de la alteridad, de una apropiación impracticable. Es necesario que se deje de lado un orden representativo de la divinidad para que la religión sea el ámbito del bien del hombre, para que no se fabule la vergüenza y la injuria alrededor de lo sagrado. Así podemos afirmar que existe una imbricación directa, inevitable, de esta ruptura con la religión tradicional y de la *sophia* propuesta como fundamento de un nuevo discurso político en el fr. 2: está en juego el bien del hombre.

Este "poeta humorista" —como desafortunadamente ha sido calificado²⁹³ (pero también en la manera de referirse a Jenófanes opera el principio de conocimiento por reducción a la semejanza)— problematiza una actitud cultural fundamental, y al mismo tiempo, como eje de articulación de este cuestionamiento, inaugura un espacio de discernimiento del pensamiento sobre sus condiciones de representación: una *hermenéia*, en cuanto reflexión sobre el discurso humano como intérprete de la realidad. En este sentido, Jenófanes reconoce el relativismo religioso, pero no lo considera como un dato absoluto ni definitivo; simplemente como un discurso que interpreta la realidad. Esta "decisión de interpretar", de considerar el discurso como intérprete, permite a Jenófanes transgredir la autosuficiencia significativa de cada discurso, superar la acumulación de datos que podría conducir al escepticismo, y asumir una

²⁹² Píndaro afirma: "Una es la raza de los dioses, una la de los hombres. De una sola madre sacamos nuestro aliento" (*Nem.*, 6. 1).

²⁹³ Ver los diferentes calificativos recogidos por W.K.C. Guthrie, *A History...*, I, 361-2.

posición crítica²⁹⁴ frente a los límites de la “objetivación”. Y Jenófanes somete su propio discurso a la dinámica de este discernimiento al reconocer que sus palabras sólo son conjeturas semejantes a la verdad, vero-similitudes (fr. 35).

Su vero-similitud se construye en contrapeso a la lógica de la semejanza, desde la fisura que la afirmación del dios único introduce en la interpretación religiosa tradicional. La lógica que propone Jenófanes está determinada por el término *epiprépei* (fr. 26): el eje de una coherencia de la diferencia. Tal y como W. Jaeger lo indica, este término “revela el criterio sobre el que está basada toda su crítica al antropomorfismo”²⁹⁵. Ciertamente. Pero al mismo tiempo, para que esta crítica sea posible, ese término indica la posibilidad de un nuevo discurso sobre la divinidad. Una vez marcada la imposibilidad de semejanza entre la divinidad y los mortales (Fr. 23), *epiprépei* da la pauta del orden hacia el que debe desplazarse el discurso: lo conveniente, lo adecuado, lo que se ajusta a la unicidad de la divinidad y a su alteridad total. La idea de un dios único impone una coherencia inmanente al discurso que tiene como límite tangencial la irreductibilidad a las categorías humanas. No obstante, esta alteridad radical no constituye sino el perímetro externo del discurso; el espacio de realidad de esta divinidad única se precisa con unas características propias de su naturaleza y de su acción sobre el mundo. Son estos aspectos positivos los que permiten una concepción política y física específicas del pensamiento de Jenófanes.

b. Piedad y conocimiento

La presencia de esta divinidad en la práctica cotidiana, concretamente en el espacio ritual que canaliza la creencia religiosa, es uno de los aspectos más difusos de la palabra fragmentada de Jenófanes que nos ha transmitido la tradición. Y no obstante, por la sospecha que nos dejan los fragmentos de estar frente a un hombre profundamente religioso y por la misma importancia de la vida religiosa que sirve de contexto al pensamiento de nuestro filósofo, este aspecto práctico, vivencial, debe constituir un factor decisivo en sus preocupaciones. Es más, sólo una visión clara de la incidencia práctica, religiosa y política —ambos aspectos son inseparables en este momento griego—, de su novedosa concepción monoteísta podía permitir a Jenófanes una presencia crítica en la cotidianidad de sus contemporáneos.

El fr. 1 tiene una importancia especial para comprender esta dimensión práctica del pensamiento de Jenófanes en su vertiente religiosa. Ya nos hemos referido a los versos finales donde el autor pide a su auditorio que no se ocupe de las luchas de Titanes y Gigantes o de contiendas inútiles..., que tenga por la divinidad el respeto que se merece. Este pasaje —donde el repudio de

²⁹⁴ Cf. L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, París, Albin Michel, 1963, 97.

²⁹⁵ *The Theology...*, 49. Cf. L. Gernet y A. Boulanger, *Le génie...*, 230 ss.

costumbres ancestrales, de los presupuestos de un *éthos*, está justificado por la exigencia de una actitud hacia la divinidad que dignifique al hombre— se explica por las líneas que lo preceden, especialmente por dos frases que parecen ser el eje significativo de todo el fragmento: “...En el centro un altar adornado con flores por todos lados, y los cantos y la alegría resuenan en la mansión. Ante todo es necesario que varones biendicientes canten himnos a dios, con relatos (*mýthois*) piadosos y discursos (*lógois*) puros...” (fr. 1, ll-14).

Este parece ser el núcleo sobre el que gira el significado de todo el fragmento: hacia él se repliega una descripción ritual que empieza en la primera línea y desde él se despliegan unos consejos de comportamiento que concluyen con el rechazo de los viejos relatos, de la mala memoria²⁹⁶, y la exigencia del respeto hacia lo divino. Este respeto no se entiende sólo en la negación de historias impías y discursos impuros (fr. 1, pero también frs. 11-16), también se entiende porque lo contrario es posible; y esta posibilidad está planteada por la mención explícita de un dios al cual el hombre se puede dirigir con “relatos piadosos y discursos puros”. En esta dinámica, la función del mito es recuperada —e indirectamente la actividad del poeta valorizada—, al mismo tiempo que se entrelaza con el logos en las actitudes vitales del hombre. La disputa entre *mýthos* y *lógos* se sitúa así en un contexto preciso: la filosofía introduce unos criterios que desplazan los viejos mitos al espacio de la sospecha; pero la función educadora del mito, su capacidad de modelar la interioridad del hombre y concretar los sentimientos religiosos, es aceptada; lo que cambia es la nueva presencia vigilante del *lógos*. En este sentido, la posición de Platón (que ya hemos indicado) y la del mismo Aristóteles²⁹⁷, no son muy diferentes de la de Jenófanes.

El fr. 1 está construido sobre dos planos que se oponen, entrelazados ambos por una dinámica ritual. Como si la actitud religiosa del hombre no fuera, por sí misma, reprochable; pero la representación de la divinidad fabulada por los antepasados es tal que determina la canalización de la práctica religiosa hacia la vergüenza y la indignidad que las mismas representaciones contienen. Un círculo vicioso. A esta dinámica, Jenófanes contrapone una concepción de la divinidad que por su misma naturaleza orienta la práctica ritual hacia el respeto y el bien del hombre. Otro círculo, pero se ha cambiado el eje sobre el que gira. Es en esta tensión de desplazamiento de la práctica ritual que se puede comprender la referencia a dios (en singular) en la línea 13 del fr. 1.

No obstante, esta mención a *un* dios ha sido objeto de comentarios divergentes, que se extienden entre dos posiciones claramente delimitadas: la de W. Jaeger, para quien “no se puede dudar de que Jenófanes reza realmente a

²⁹⁶ Cf. M. Detienne, *L'invention...*, 127 ss.

²⁹⁷ *Metaf.*, XII, 8, 1074b 8 ss. Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et société...*, 213-214; J. Lorite Mena, *Pour quoi...*, 324 ss.

su dios”²⁹⁸, y la de W.K.C. Guthrie, para quien la mención de *theós* en singular se explica por el altar *particular* mencionado dos líneas antes, un altar dedicado a un dios preciso de la tradición griega: “Dionisio o cualquier otro”; subrayando incluso que la afirmación de un dios único seguida de la aclaración “el supremo entre dioses y hombres” (fr. 23), “se convierte en un estricto sentido”²⁹⁹. Nuestra posición se aproxima a la de W. Jaeger, aunque siguiendo un proceso comprensivo un poco diferente.

Identificar la actitud religiosa de Jenófanes con la piedad hacia un dios particular, llámese éste Dionisio, Apolo o el mismo padre Zeus (W.K.C. Guthrie), iría abiertamente en contra de la crítica del relativismo religioso establecida en otros fragmentos, y más directamente en contra del respeto exigido a la divinidad al final del mismo fragmento, que Jenófanes postula justamente a partir de un alejamiento de las representaciones tradicionales, de las mentiras fabuladas por Homero y Hesíodo, donde con toda seguridad deben ser incluidos Dioniso, Apolo, Zeus y cualquier otro dios utilizado en los relatos antiguos. La adoración a un dios particular parecería incoherente en Jenófanes. Se podría objetar que se trata de una prudencia circunstancial en el autor, de un respeto por el dios familiar de una de las nobles mansiones donde “parece que era honorablemente recibido”³⁰⁰. Es muy posible. Pero esta hipotética actitud está desmentida directamente por sus abiertas y continuas críticas a la tradición, por una voluntad de emancipación de las teorías convencionales como no se encuentra en ningún otro presocrático³⁰¹.

¿Qué podría impedir a Jenófanes utilizar las circunstancias de una fiesta religiosa para proponer la práctica de un monoteísmo del que está profundamente convencido (frs. 23-26 y 38), cuando en circunstancias semejantes muestra una gran independencia para criticar la *pólis* (fr. 2), las costumbres de los colofonienses (fr. 3), Pitágoras (fr. 7), Homero y Hesíodo (frs. 11-12) o la revelación divina de la verdad (fr. 18)? ¿Por qué un respeto ocasional por un dios particular —y no una fidelidad a su monoteísmo—, cuando sus críticas radicales debían ser la causa de su exilio al mismo tiempo que debían ser conocidas por los notables que lo invitaban a sus fiestas?

El postulado de un dios único (fr. 23) no sólo exige que el discurso teórico se articule en un orden de *conveniencia* con su realidad trascendente, también exige que esa conveniencia, ese ajustamiento, a la naturaleza divina se produzca prácticamente, se haga realidad religiosa (y política). Sólo esta adecuación de la práctica religiosa con la divinidad única puede engendrar una atmósfera de respeto, de prudencia humana (*promêtheiên*: fr. 1,24) ante la divinidad, donde es posible el bien concreto, político, del hombre. Jenófanes no

²⁹⁸ *The Theology...*, 44, también 212, n. 27.

²⁹⁹ *A History...*, I, 375 y n. 2.

³⁰⁰ G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Phil.*, 164.

³⁰¹ M.L. West, *Early Gr. Phil.*, 228.

puede faltar al respeto exigido asumiendo una piedad ficticia ante un dios particular —ya fuera éste el (llamado) padre de los dioses: Zeus—. Pero sí puede aspirar a canalizar las prácticas rituales adecuándolas a dios, purificándolas para hacerlas convenientes a su dignidad óntica: entonces el hombre podrá tener una actitud noble (fr. 1, 15 ss.). No se trataría de negar la religiosidad, sino de orientar la piedad de los hombres. No en vano pudo la filosofía tomar progresivamente el significado de “purificación”.

En este contexto podemos comprender la frase que prolonga su afirmación de “un dios único” en el fr. 23: “...el supremo entre dioses y hombres”. Una expresión, tal y como lo indican G.S. Kirk y J.E. Raven, que no puede ser tomada literalmente, sino con un sentido “polar”³⁰², como una expresión contrastiva comprensible en un contexto politeísta donde la irrupción del monoteísmo no podía dejar de plantear, ante todo, problemas de comprensión del referente. El condicionamiento mental, saturado por una tradición politeísta familiar y social, la estructura ancestral de los rituales orientados funcionalmente a diferentes dioses, el entrelazamiento del orden político y de los atributos de los dioses, el mismo poder imperceptible del vocabulario cotidiano...³⁰³, todo el “espacio epistémico” debía plantear problemas de presentación de una nueva sabiduría a la que Jenófanes, muy lógicamente, atribuye un alcance político decisivo. De ahí que tome una actitud “didáctica” en sus planteamientos³⁰⁴, conjugando la introducción de una idea desconcertante con la recuperación de ritos que tienen un sólido arraigo social; una coaptación relacional, para que sin diluir la total alteridad de la divinidad en errores representativos quede la posibilidad de unas relaciones religiosas entre el hombre y dios. Quizás la dificultad residiera también en el propio Jenófanes, en el obstáculo que su propio condicionamiento cultural, su misma temporalidad concreta, implicaba para articular coherentemente una nueva visión de lo divino, que rompe con los hábitos del conocimiento, y un diálogo ritual con esa divinidad, una presencia vivencial de total alteridad. El dios de Jenófanes es totalmente diferente, pero no por ello es totalmente inaccesible³⁰⁵.

El problema es clave para relacionar los diferentes niveles en que se agita el pensamiento de Jenófanes, y por ello mismo el fr.1, un espacio privilegiado (como el fr. 2) de confluencia de esos diferentes niveles, adquiere para nosotros una importancia filosófica decisiva (contrariamente a la opinión de G.S. Kirk y J.E. Raven, quienes consideran que este fragmento “has no immediate

³⁰² *The Pres. Philos.*, 170. Ver el desacuerdo de W.K.C. Guthrie, *A History...*, I, 375 (al cual ya nos hemos referido).

³⁰³ Cf. W. Jaeger, *Paideia*; L.Gernet y A.Boulangier, *Le génie...*; E. Des Places, *Syngeneia...*; P.Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*, Paris, Picard, 1904; E. Derenne, *Les procès d'impiété...*

³⁰⁴ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 540-5.

³⁰⁵ En este sentido nos vemos obligados a matizar la diferencia establecida en *Du mythe...*, 543.

philosophical relevance”³⁰⁶). El dios único está concebido como una realidad totalmente diferente de los mortales y de los dioses tradicionales; ésta parece ser su dimensión básica, su aspecto “ontológico”. Esta alteridad, sin embargo, no impide que sea comprensible; exige un cambio en los hábitos representativos. Así, esta nueva comprensión de la divinidad puede servir de fundamento a una actitud práctica diferente de las propuestas en “las historias de la tribu” (M. Detienne), que modifique necesariamente el horizonte de la *aretê*: primero en las relaciones de los hombres con lo divino y después, paralelamente, de los hombres con los hombres. La presencia cotidiana, vivencial, de la divinidad es imprescindible para el cambio político propuesto por Jenófanes.

En esta perspectiva parece necesario distinguir dos niveles que confluyen complementariamente en el pensamiento de Jenófanes. Por un lado, como aspecto fundamental, se sitúa el esfuerzo por comprender el espacio de realidad de la divinidad: ¿Qué es el dios único? Por otro lado, como dinámica práctica, se trata de precisar la importancia de esta nueva comprensión en el orden social, en el quehacer concreto de los hombres. Hasta el momento hemos tratado de delimitar a grandes rasgos este segundo aspecto; pero al ponerlo en perspectiva a la luz del primer nivel indicado: ¿qué es el dios único?, empezamos a vislumbrar un anudamiento temático entre los diferentes fragmentos que muestra la integración de los problemas por donde se desplaza la preocupación del pensamiento de Jenófanes. La misma descripción de la naturaleza divina en los frs. 24-26 y 38 permite afirmar sin equívocos que la nueva concepción de la divinidad es inseparable de una visión de la *phýsis* y de una problematización del conocimiento humano (precisada en los frs. 34-36). De tal forma que su crítica religiosa, su exigencia de purificación de los rituales y su reforma política, tienen una relación directa con el orden de la *phýsis* y con sus planteamientos epistemológicos. El estudio de la *phýsis* no es ajeno al cuestionamiento religioso, como el horizonte político no es indiferente al modo de conocer del hombre. Una totalidad interpretativa entrecosida por la presencia divina; pero todo situado en una temporalidad humana del conocimiento (fr. 18) que somete el discurso que la envuelve a la contingencia de la vero-similitud (frs. 34-36).

Se trataría ahora de acceder a ese primer nivel tematizado anteriormente por medio de una pregunta: ¿Qué es el dios único? Ahora bien, para acercarnos a ese espacio de realidad, y consiguientemente a su acción en el mundo, debemos tener en cuenta la gran objeción de Jenófanes a las relaciones tradicionales del hombre con la divinidad: la deformación de las representaciones. Parecería necesario situarnos en este terreno cognoscitivo donde se articulan las representaciones religiosas para ampliar el terreno y preguntarnos por el fundamento de las objeciones de Jenófanes al orden representativo. Quizás así

³⁰⁶ *The Pres. Phil.*, 164.

podamos superar el escollo que dificulta el conocimiento adecuado de la divinidad. Nuestro recorrido estará, pues, guiado por el trazado de una pregunta: ¿Cómo problematiza Jenófanes el conocimiento humano?

4. CONDICIONAMIENTO Y REPRESENTACIÓN

H. G. Gadamer se inquieta en nuestra época: “¿Hasta qué punto es posible un uso puro de nuestra razón, que proceda según principios metodológicos y por encima de cualquier prejuicio o actitud preconcebida, sobre todo ‘verbalista’?”³⁰⁷ Nuestra época —como ninguna otra— ha tomado conciencia del condicionamiento de la razón y de la historicidad de la verdad; así ha sometido las exigencias (kantianas y husserlianas) de un sujeto trascendental a las presiones concretas de un espacio constituyente que confiere pertenencia histórica o coherencia epistemológica a cualquier teoría³⁰⁸. El uso puro de la razón se ve lastrado por una hermenéutica de la genealogía de las formas del pensamiento que desarticula “la soberanía del sujeto”³⁰⁹. Es más, la “decisión de interpretar” contemporánea, cuyas raíces nos entrelazan con Marx y Nietzsche, no sólo afecta a la razón en su uso o a la verdad en su unidad, también incide en la posibilidad de aceptar una “razón pura”; ya que el mismo hecho de postular una razón “pura”, “trascendental” o *a priori*, única garantía de superación de los prejuicios o actitudes preconcebidas, es considerada como residuo de las presiones epistemológicas de un momento histórico determinado. La razón trascendental a cualquier condicionamiento —en último término la única posibilidad de postular una verdad a-histórica y a-social— es absorbida por el engranaje de la interpretación y situada como el resultado de una composición de la razón histórica y social. Parecería que la reciente “decisión de interpretar” ha subvertido el orden de los procesos cognoscitivos: el sujeto trascendental no aparece como constituyente, sino como constituido. Las teorías que, bajo diversos nombres, han postulado la trascendencia del sujeto corresponden a una concepción y a una época “mecánica” del conocimiento; y la hermenéutica ha introducido el “ruido” en una estructura del conocimiento

³⁰⁷ *Verdad y método*, trad. A. Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977 (modificada), pág. 300 de la edición alemana.

³⁰⁸ Cf. S. Toulmin, *La comprensión...*, I: *El uso colectivo...*; T.S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971; P. Feyerabend, *Contra el método*, Barcelona, Ariel, 1974; E. Morin, *Science avec conscience*, París, Fayard, 1982 [Anthropos]; J. Attali, *La figure de Fraser*, París, Fayard, 1984.

³⁰⁹ Cf. I.L. Horowitz, *Philosophy, Science and Sociology of Knowledge*, Springfield, Ill., Thomas, 1961; M. Natanson, *Philosophy of Social Science*, Nueva York, Random House, 1963; I. Lakatos, *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza, 1983.

que se torna más compleja con nuevos horizontes de problemas (la termodinámica, la física cuántica, la informática, el progresivo conocimiento de la dinámica de lo viviente...) ³¹⁰.

Y sin embargo la tendencia a encontrar, o presuponer, un uso puro, incondicionado, de la razón parece haber sido el ser fundativo de la filosofía (e indirectamente de la ciencia, cuando ésta ha buscado su fundamento). Como si la posibilidad de la filosofía —de un pensar y de un decir en los que ha comprometido su realidad histórica— dependiera de ese incondicionamiento de un sujeto identificado con la razón. La modernidad cartesiana, de la que somos herederos en gran parte, aborda esa “tendencia” de manera reflexiva, se repliega sobre ella y la justifica metodológica o críticamente —lo cual no quiere decir que la problematice, la asume *como* un incuestionado imprescindible para el conocimiento humano verdadero—. Quizás porque los modernos, al intentar separar el conocimiento filosófico de un conocimiento teológico en cuya sombra había sobrevivido, se desprenden claramente de un procedimiento, de un método, pero no llegan a distanciarse de una estructura de objetividad que la creencia religiosa había instituido durante siglos como el único espacio de posibilidad del conocimiento verdadero. Y la filosofía moderna surge con la urgencia de apuntalar esa *estructura de objetividad*, asumiéndola como necesaria, pero operando con la sola luz de la razón; desprendiéndose de la luz de la fe, aunque sin renunciar a las mismas exigencias de veracidad absoluta en las relaciones hombre-mundo que son concebidas, ante todo, en la tensión bipolar del sujeto y del objeto. La filosofía moderna se asume como voluntad de un saber diferente de la teología, pero toma un camino paralelo (hasta Marx y Nietzsche, con quienes la voluntad de saber tiene como condición de posibilidad la crítica de los fundamentos de la filosofía, especialmente de la estructura de objetividad basada en la relación bipolar del sujeto y del objeto propia de la filosofía moderna). En la filosofía moderna, el sujeto-dios de la teología, incondicionado por su precedencia creadora, garantía de un conocimiento objetivo al cual puede acceder el hombre gracias a la revelación, es sustituido por el sujeto-metodológico, incondicionado por su precedencia epistemológica, “purificado” de su condicionamiento por la duda, nueva garantía de objetividad para el hombre, para el sujeto histórico y social del cual ha sido retraído lógicamente ³¹¹.

La filosofía moderna se distingue en su constitución de la teología en cuanto espacio ideo-lógico, en cuanto contenido y lógica de ideas, pero prolonga su necesidad incuestionada de un sujeto trascendente —purificado o puro— que

³¹⁰ Cf. R.L. Ackoff, “Towards a System of Systems Concepts”, *Management Science*, vol. 17, 1971, n. 11; H. Atlan, *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, París, Hermann, 1972; E. Morin, *La méthode*, vol. I: *La nature de la nature*, París, Seuil, 1977; vol. II: *La vie de la vie*, París Seuil, 1980 [Cátedra].

³¹¹ Cf. I. Lakatos, *La metodología...*, 11; J. Lorite Mena, “Objetividad...”, 5 ss.

garantice la verdad del mundo y del hombre, que de alguna manera esté retraído del mundo y del hombre fenoménicos, aparentes, sensibles, para que sirva de puente entre ambos “por encima de cualquier prejuicio o actitud preconcebida, sobre todo verbalista”. El gran trabajo filosófico, el esfuerzo fundativo de la filosofía —sobre todo frente a los embates de empiristas y sensualistas primero, de psicólogos e historicistas después, y de la etnología, la lingüística o el psicoanálisis más recientemente— se concentrará en la defensa y delimitación de ese sujeto puro. Ya que sólo ese sujeto puede garantizar una verdad por encima de las aleatoriedades históricas, sociales o psicológicas, y salvaguardar la linealidad formal y progresiva del conocimiento. La necesidad del sujeto puro está determinada por una cierta idea de objetividad; una objetividad a la que se puede aspirar a condición de que se pueda afirmar ese sujeto.

El discurso deja de ser teológico, se avanza como laico en sus expresiones y presupuestos; pero es fundamentalmente creyente en sus necesidades, ya que es necesario un tal sujeto para asegurar que la teoría (ahora filosófica o científica) no sólo sea verdadera, sino que además sea la única posible. Así lo afirma Descartes al dirigirse al “Decano y Doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París” al principio de *sus Meditaciones de prima filosofía*: las demostraciones son tales que “no creo que haya ningún procedimiento (*viam*) por el cual el espíritu humano pueda jamás descubrir mejores”³¹²; así lo piensa Newton al presentar su sistema³¹³; y así lo postula Frege como fundamento del conocimiento científico³¹⁴. Como si hubiera un terror insoportable a la distancia que separa los posibles de la necesidad, y fuera necesario un sujeto transcendental para unir esos dos polos dejando un residuo de realidad verdadera. Quizás resida ahí el verdadero problema que la transcendencia del sujeto escamotea³¹⁵. Pero la “decisión de interpretar” de nuestra época detecta esa tendencia transcendentalizante como un simulacro de la razón para no enfrentarse a la fragilidad de su objetividad.

Descartes inicia el proceso de la modernidad que culmina en Kant y se prolonga hasta Husserl. La modernidad aborda la necesidad epistemológica de una razón “pura” de manera reflexiva: metodológica y crítica. Este proceso constituye, sin lugar a dudas, una novedad como horizonte del pensamiento, sin que ello implique, tal y como ya se ha indicado, una problematización de la

³¹² Edic. bilingüe, París, Vrin, 1967, 3.

³¹³ Cf. J.L.E. Dreyer, *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, Dover, 1935, 424 ss.; B. Easlea, *La liberación social y los objetivos de la ciencia*, Madrid, Siglo XXI, 1977, cap. I; R.E. Butts y J.W. Davis (ed.), *The Methodological Heritage of Newton*, Oxford, Blackwell, 1970; M.W. Wartofsky, *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1983.

³¹⁴ Cf. “On Concept and Object”, en P. Geach y M. Black (eds.), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford, 1966; *The Foundations of Arithmetic*, trad. inglesa de J.L. Austin, Oxford, 1950.

³¹⁵ Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, 352-4 [Siglo XXI].

idea de objetividad medieval o del sujeto que le sirve de correlato fundativo: todo se desenvuelve en el recinto de un incuestionado que, consiguientemente, es considerado como un incondicionado. Antes de Descartes el planteamiento crítico —así fuera éste provisional, soportado por una duda metodológica que, como tal, presupone un comienzo de verdad— es evitado por la evidencia religiosa de la existencia de Dios, pero también de su revelación, donde coinciden el orden del mundo y el pensamiento humano. Existe una demostración (*quia*, por los efectos) del ajustamiento entre los dos polos, orden del mundo y orden del pensamiento humano, en el recinto de la palabra divina revelada que originariamente fue la palabra creadora del mundo y del hombre. La palabra creadora sustenta ónticamente la verdad en que se prolonga esa misma palabra como revelación. Se hace manifiesto a los hombres, se revela, lo que ya es real en el pensamiento divino. Dios, a través de su palabra, es la garantía de posibilidad de verdad en el hombre. El desajuste entre orden del mundo y pensamiento humano se remite, lógicamente, a la ignorancia de la palabra divina o a la desviación moral, al alejamiento del llamado de Dios a la realidad. No hay “crítica” en el sentido moderno; está anticipada y absorbida por la conversión o la corrección moral. El pensamiento trabaja a partir de un incuestionado —o más fundativamente: este incuestionado es el soporte de la eficacia epistemológica de la fe—: la objetividad es posible, sólo es posible, en el recinto de la palabra revelada. Esta es la estructura epistemológica contenida en el *crede ut intelligas* agustiniano³¹⁶ que servirá de eje al pensamiento de la Edad Media. La teoría no sólo es verdadera, es la única posible: el sujeto-Dios recurva los posibles interpretativos humanos hacia la necesidad óntica determinada originalmente con su palabra creadora y explicada históricamente con su palabra reveladora. La superación de “cualquier prejuicio o actitud preconcebida, sobre todo verbalista” es posible haciendo coincidir el conocimiento humano con la palabra divina que soporta el orden de las cosas.

La antigüedad trabaja desde la convicción de que el sujeto garantiza la objetividad del conocimiento del mundo —presuponiéndola como un *a priori* implícito, sin sospechar que pueda ser un problema, aunque en la práctica filosófica sea continuamente cuestionada por la ausencia de un libro sagrado donde quede circunscrita la única posibilidad de verdad. En sus orígenes, la actitud filosófica griega frente a la objetividad no es “crítica” en el sentido moderno del término; la reflexión sobre sus condiciones de posibilidad no forma parte del horizonte del pensamiento: se acepta espontáneamente, confiando en la capacidad del sujeto para conocer el fundamento causal de los fenómenos. Pero esta confianza en la posibilidad de objetividad tampoco se apoya, como ocurre en el Medioevo, en la creencia de que existe una armonía entre el orden del mundo y el orden del conocimiento humano pre-establecida por Dios con su acción creadora. De ahí una cierta ambigüedad en los orígenes

³¹⁶ *Sermón* 118, 1.

de la filosofía, cuando es considerada a través del recorrido histórico que nos separa de esos momentos. Por un lado la filosofía surge arrastrando una exigencia heredada del mito y mantenida como convicción incuestionada: es posible hacer coincidir lo que piensa el pensamiento y la realidad. Pero por otro lado, y al mismo tiempo, la filosofía nace envolviendo esta convicción con la posibilidad de discernimiento, como la capacidad de crear una exterioridad a la verdad tradicional que se explicita como “decisión de interpretar”. Indirectamente, la filosofía muestra, con su simple aparición, que lo que piensa el pensamiento no coincide con la realidad; y ésta es la condición de posibilidad de su superación del mito. Este discernimiento, esta variabilidad del sujeto (mítico/filosófico) que fragmenta la idea misma de objetividad, es posible porque la adecuación entre pensamiento y realidad no está pre-establecida a la actividad cognoscitiva de los sujetos por una acción creadora divina. Los mitos griegos dicen la verdad; pero el mito griego está más próximo de “las historias de la tribu” (M. Detienne) que de la historia de Dios. Y no obstante esta variabilidad del sujeto y la fragmentación de la objetividad, cada sujeto filosófico encierra como aspiración definitiva de su saber la explicitación de una verdad incuestionable. Así, cada teoría se postula como la única posible (prolongando la exigencia mítica), pero dejando siempre en sus márgenes una diferencia con la realidad donde surge la duda sobre su alcance definitivo (el discurso filosófico prolifera inevitablemente).

Jenófanes pone de manifiesto esta ambigüedad —incluso hace de ella el espacio de preocupación de su pensamiento—; no para evitarla, sino para precisar sus perfiles y asumirla. Por un lado recoge la lección que la corta práctica filosófica ha dejado como residuo: la evidencia de la variabilidad del sujeto y la limitación de las verdades acumuladas. La conciencia de esta encrucijada en que se teje el conocimiento humano, la delimitación de ese movimiento de bisagra del horizonte de realidad y de las esperanzas de verdad del hombre que determina el giro del conocimiento, está sólidamente apoyada en la experiencia de las diferencias entre las representaciones religiosas, de la arbitrariedad de las instituciones políticas, de la inconsistencia de los valores humanos... en la evidencia de las mentiras de los maestros de verdad. Jenófanes tematiza un límite que recorta la posibilidad de una objetividad definitiva: el condicionamiento humano. Fundamentalmente recoge la crisis de la objetividad mítica desencadenada por la filosofía, y convierte en crisis la idea implícita de objetividad que la filosofía hereda del mito. Jenófanes hace resaltar un enrejado —hasta ese momento invisible, pero no por ello inexistente— que une y separa hombres y cosas.

El pensamiento de la *phýsis* representa un desplazamiento de los hábitos representativos, pero sigue trabajando en el interior de una relación arquetípica entre sujeto y objeto, de un sujeto y de un objeto *ideales*, que el mito postula indirectamente en el espacio de la inspiración; de la inspiración se desprende la posibilidad de adecuación entre sujeto y objeto, entre pensamiento humano y

realidad cambiante. La filosofía nace en el vacío de la inspiración, pero mantiene el presupuesto de la relación “ideal” entre pensamiento y realidad, sin preocuparse por la posibilidad de esa relación habiendo creado el vacío para el espacio que la sustentaba. Jenófanes se instala en ese vacío y despliega su pensamiento como problematización de la posibilidad de esa relación arquetípica entre pensamiento y realidad. O quizás habría que decir: Jenófanes constata en su experiencia de diferentes sociedades una fisura que se desplaza, pero que jamás llega a ser anulada, entre pensamiento y realidad; y este saber de las diferencias lo empuja a problematizar la posibilidad misma de una objetividad definitiva, incuestionable; así toma conciencia de un vacío sobre el que la filosofía había deslizado su deseo de saber.

Pero, por otro lado, la idea de objetividad no es totalmente anulada en Jenófanes; es, sencillamente, desplazada, situada en un nivel donde la “pureza” del sujeto y su modo de relacionarse con las cosas la hace posible. Sólo un pensamiento existencialmente distanciado (y no metodológicamente retraído) del condicionamiento de los mortales puede pensar “por encima de cualquier prejuicio o actitud preconcebida, sobre todo de orden verbalista”. De esta distancia entre una existencia condicionada y una existencia incondicionada surge un proyecto epistemológico —y sobre todo humano— preciso que se condensa en exigencia existencial. El hombre no puede ocupar frente a las cosas la posición que puede ocupar un sujeto que sólo es pensamiento y ordena el mundo con la fuerza de su espíritu (frs. 23-26: el dios único). Sobre todo porque esta distancia que los separa es una fisura en la comunicación entre los dos niveles: “Los dioses no han revelado todas las cosas a los hombres...” (fr. 18). El hombre es un sujeto inmerso en el límite; aunque pueda “purificar” su pensamiento, precisarlo y ampliarlo a través del tiempo en una búsqueda que le permite desplazar sus límites provisionalmente y mejorar su visión de las cosas (fr. 18).

La presencia de un dios único permite a Jenófanes precisar críticamente la dimensión religiosa tradicional; pero al mismo tiempo, la naturaleza de ese dios, la presencia de un “pensamiento puro” en el ámbito de reflexión humana, exige delimitar contrastivamente la naturaleza y el horizonte de posibilidades del pensamiento humano. Y en este contraste, los límites del condicionamiento surgen produciendo una violencia restrictiva, no tanto al deseo de verdad en el hombre como a la posibilidad de alcanzarla plenamente. La superación de los límites del sujeto individual y concreto se realiza en un plano horizontal, prolongando su deseo en la temporalidad de los otros sujetos que también persiguen “lo mejor” (fr. 18). Así se puntea tenuemente el horizonte de un sujeto histórico y la posibilidad de su progreso; un sujeto trazado en las prolongaciones del saber de los individuos, que no se retrae de su condicionamiento, sino que se enfrenta a él críticamente para mejorar el conocimiento de las cosas. El vacío de la inspiración es sustituido en Jenófanes por la dinámica temporal del saber.

Pero parecería que el hombre se impacienta ante su condicionamiento, que depositar la esperanza del deseo de saber en las posibilidades de una temporalidad que escapa a la experiencia personal es desalentador para un individuo que se consume en la aspiración de poseer la verdad, para la voluntad de encontrar un apoyo sólido y definitivo en la mudanza de las impresiones fragmentadas. La respuesta histórica a Jenófanes es contundente: el sujeto histórico, en el cual deposita la realización progresiva del deseo de saber, se revuelve contra la temporalidad limitante de su condicionamiento y vuelca todo su esfuerzo en evadirlo. Parménides se recoge a sí mismo como sujeto concreto y se somete a una transformación religiosa radical para alejarse de su periferia condicionante, de sus prejuicios, de su saber, de sus palabras...; lanza su deseo, su vida, su aliento (*thymós*: I,1), más allá de sus límites para desprenderse del espacio y del tiempo humanos, y adquirir una perspectiva divina donde pueda aprender la verdad, donde el pensamiento pueda coincidir con la realidad (fr. III). El saber se entrelaza de nuevo con la revelación, y el hombre puede de nuevo aspirar a una relación límpida, arquetípica e incuestionable, entre su pensamiento y la realidad. Platón acepta las palabras de hombres y mujeres hábiles en las cosas divinas como un saber incuestionable (*Menón*, 81a ss.). En ese decir el conocimiento humano se alía con la inspiración para acceder a un saber que trasciende los límites de su condicionamiento. Es en esta asociación de espacios cognoscitivos que se hace manifiesta la pre-existencia del alma en un mundo de realidades perfectas y eternas. La pre-existencia del sujeto, su pureza óptica, es la posibilidad misma de un conocimiento verdadero, de una objetividad incuestionable (que, en último término, será la garantía de la rectitud práctica del rey-filósofo de la *República*). El paso transitorio, y accidental, del alma por este mundo constituye la presencia invasiva del condicionamiento material y, al mismo tiempo, la lucha por recuperar el saber poseído antes de la inmersión en los límites del mundo. Con Parménides y Platón el saber griego se polariza hacia un sujeto que se repliega sobre sí mismo para distanciarse del condicionamiento y elevarse por encima de la historia hasta alcanzar un saber divino desde donde pueda interpretar el mundo en su totalidad.

Varias lecciones podemos entresacar de estas vicisitudes del "sujeto griego" con su historia. La primera es que con Jenófanes se inicia la constitución de un espacio reflexivo donde se problematiza una estructura implícita del conocimiento; este autor representa una fractura en la inercia de una relación arquetípica entre sujeto y objeto que la filosofía hereda del mito. Jenófanes encarna un gran momento de discontinuidad en la estructura del pensamiento griego. La segunda lección es que esta fractura doblega el deseo de verdad a una dinámica de provisionalidad difícil de asumir. Así, la respuesta histórica es una revitalización de la estructura arquetípica del conocimiento. Pero ahora se tiene en cuenta la crisis desencadenada por Jenófanes, lo cual hace que la

presentación de la posibilidad de esa relación ideal se convierta en un pre-texto obligado, en una introducción propedéutica al desarrollo mismo de la teoría: tal sería el sentido del proemio del *Poema* de Parménides o la presentación del saber de hombres y mujeres “inspirados” que en el *Menón* permite a Platón introducir, por primera vez, su teoría de la inmortalidad del alma, la realidad de las Ideas y la reminiscencia. La tercera —y aquí parecen coincidir tanto Jenófanes como Parménides y Platón— es una convicción profunda, pero que no se hace explícita hasta el primero de ellos: la posibilidad de una verdad incuestionable, de una objetividad total, sólo se da en el espacio de existencia de la divinidad, en una naturaleza que tiene un conocimiento incondicionado. La estructura del conocimiento es inseparable de la naturaleza del sujeto: la epistemología tiene sus raíces de posibilidad en la ontología.

Tanto Jenófanes como Parménides o Platón sospechan del condicionamiento, los tres filósofos aceptan que el hombre concreto está limitado por el tiempo y el espacio de su corporeidad, que está continuamente arrastrado por sus pre-juicios. Pero Jenófanes se inclina sobre esa naturaleza condicionada, la asume como un horizonte que sólo se puede proyectar con el tiempo; y no acepta que el hombre pueda llegar a adquirir, por revelación u otros procedimientos, una connaturalidad cognoscitiva con el único sujeto incondicionado: el dios único; sobre todo porque en el recorrido humano con que ha entrelazado la experiencia de su saber, ha podido constatar que en las historias más sagradas, en los relatos de los más venerables maestros de verdad que se reconocen como receptáculos privilegiados de un saber divino, la dignidad misma del hombre ha sido violentada por errores y mentiras. Parménides y Platón reconocen el condicionamiento, pero intentan mostrar que la purificación del hombre permite su superación hasta alcanzar una connaturalidad epistemológica con la divinidad. Desde ese momento el saber divino se convierte en el soporte del saber humano, y la revelación en la condición de posibilidad de su unidad.

De estas tres lecciones surge en corolario el trazado de una dimensión fundamental que parece determinar la concepción misma del ser de la filosofía en su historia. Dado el planteamiento de la crisis del conocimiento humano, Parménides y Platón muestran directamente que la única manera que tendría el hombre de superar los límites de su concreción material, de purificar su pensamiento para establecer una relación incondicionada con la realidad, es la vía religiosa. Fuera de este encaminamiento privilegiado, el hombre no puede situarse más allá de sus límites. Por eso, quizás, cuando Aristóteles se distancia críticamente del platonismo y recoge la antigua tradición del pensamiento de la *phýsis*, entrelaza su trabajo comprensivo con la historia del saber de los hombres; como si sólo en este horizonte temporal pudiera encontrar el sentido de las preguntas que los hombres hacen a las cosas. Pero Aristóteles también trabaja en el vacío de la revelación. De ahí una pregunta terminal de esta reflexión, que se alarga con la búsqueda de “lo mejor” en que ha comprometido

su ser histórico la filosofía: ¿Es posible concebir un “sujeto puro”, incondicionado, fuera del espacio epistémico religioso? ¿No habría mantenido la filosofía moderna —en la inercia del impulso cartesiano— la aspiración religiosa a una relación ideal entre sujeto y objeto pero presentada en un lenguaje y en un pensamiento laicos? En otros términos: ¿no constituiría la delimitación y justificación de un uso puro de la razón en la filosofía la prolongación de una estructura incuestionada que sólo es posible en el ámbito de un pensamiento religioso? De ahí el “escándalo” filosófico de Marx y, sobre todo, de Nietzsche: no se trata de una simple crítica al pensamiento filosófico; sus esfuerzos coinciden en la desarticulación de un paradigma del orden del conocimiento.

Estas indicaciones plantean un problema epistemológico en relación con el trabajo del pensamiento de Jenófanes. La ruptura jenofaniana parece haber sido nivelada al pasar sobre ella los poderosos pensamientos de Parménides y Platón. Parecería que la crisis producida es reducida al silencio en la medida en que las respuestas históricas de Parménides y Platón muestran un camino para que el hombre controle sus raíces aleatorias y pueda satisfacer su deseo de verdad absoluta e incuestionable. Y el camino que ha seguido la historia de la filosofía, excepto contadas inquietudes, ha sido un continuo y personal esfuerzo por sustraer el sujeto a la historia, para arrancar al condicionamiento una objetividad “pura” o “transcendental”. Este esfuerzo, sin embargo, sólo es coherente si se inscribe en un ámbito religioso donde la revelación permita al pensamiento humano prolongarse en un saber divino incondicionado. Fuera de ese espacio de creencia, la objetividad absoluta e incuestionable no sólo es incoherente, sino que está condenada al fracaso; es una ilusión que nuestra época detecta como simulacro.

Pero todo el pensamiento occidental ha sido parmenidiano, y, más explícitamente, platónico; así, el trabajo de Jenófanes ha sido considerado insignificante (incluso para filólogos tan ilustres como G.S. Kirk, o historiadores del pensamiento griego de la calidad de J.-P. Vernant, o filósofos de una profundidad hermenéutica tan excepcional como M. Heidegger). Nuestra época —en ese tiempo que busca “lo mejor”, dice Jenófanes en el fr.18— nos pone en perspectiva ante un horizonte diferente, y existe la posibilidad de trenzarnos en diálogo con los problemas planteados por Jenófanes. No quiere decir esto que la objetividad sobre el trabajo del pensamiento del filósofo griego sea, por fin, correcta, definitivamente verdadera. Sólo pretende indicar que es diferente, propia de una actitud de la inteligencia, de ese sujeto temporal punteado en el fr.18, más receptiva a la problematización de Jenófanes. Quizás porque la etnología comparada, la antropología, la lingüística, la historia, el psicoanálisis, la crisis epistemológica de los paradigmas... nos inscriben, ante todo, en la problemática de la constitución del sujeto. El pensamiento de Jenófanes es significativo para la estética de nuestra inteligencia del pasado: la sensibilidad epistémica ante las fracturas, los desniveles, las diferencias, los márgenes...del

saber. Este será nuestro condicionamiento para interpretar la crítica de Jenófanes al conocimiento: sin revelación y sin un uso puro de la razón.

a. Experiencia y composición de realidad

El horizonte de la experiencia humana es trazado por Jenófanes de una manera general en el fr. 38: “Si dios no hubiera hecho la miel amarillenta, se diría que los higos son mucho más dulces”³¹⁷. *Si* la miel fuera... Se trata de una hipótesis que sólo afecta la relación gusto-higos; su alcance es parcial y aparentemente anodino. Pero al *suponer* la posibilidad de alterar uno de los elementos de la relación se muestra, en los límites de eficacia de una hipótesis, que la relación misma cambiaría, y consiguientemente la representación de esa realidad sería modificada. El hecho es que la miel es amarillenta; el alcance de la hipótesis parece recortado por la presencia masiva de la realidad y el sentir común que se manifiesta como evidencia. Sin embargo, la fuerza de esta hipótesis consiste en producir un efecto epistémico similar al obtenido con la hipótesis del fr. 15: “*Si* los bueyes, los caballos o los leones...” El hecho es que los animales no tienen capacidad representativa; pero es la misma capacidad representativa —la relación entre sujeto y objeto— la que es absorbida en el engranaje de la hipótesis. Y desde el momento en que la estructura misma de la representación es puesta en perspectiva desde el horizonte de la hipótesis, desde el momento en que es confrontada con el límite de su eficacia, el orden del conocimiento es encircularizado en una dinámica que lo condiciona: el conocimiento sólo es un espacio de relaciones. Pero con una determinación precisa: una relación que siempre puede estar precedida por una hipótesis que hipoteca la posibilidad de establecer la representación como un conocimiento definitivo. En este sentido se podría pensar que la hipótesis de Jenófanes sólo consiste en la explicitación —llevada hasta el límite del absurdo para obtener una eficacia didáctica— de las raíces condicionantes en que se tejen todas las representaciones humanas.

Las dos hipótesis (frs. 38 y 15) son concretas, fijadas en casos precisos donde su eficacia parece desanudarse al chocar con el límite de la evidencia; los *hechos* contradicen las hipótesis: los animales no tienen capacidad representativa y la miel es amarillenta. Los hechos se imponen como evidencias-límite del alcance real del movimiento hipotético. Y éste, sin embargo, es el límite que el pensamiento de Jenófanes supera al atravesar los hechos con la dinámica contrastiva generada por sus hipótesis y situarse, necesariamente, más allá de las constataciones inmediatas. Las hipótesis despojan a los hechos de su aparente naturalidad incuestionable al mostrar que en su misma inmediatez masiva ocultan el condicionamiento que permite

³¹⁷ Cf. G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Phil.*, 180; O. Gigon, *Los orígenes...*, 198 ss.; K. Deichgräber, “Xenophanes *Peri Phýseôs*”, *Rh. Mus.* (1938), 23 ss.

aceptarlos como soportes de las evidencias. Así, los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros, y los tracios que los suyos son rubios... (fr.16); y los mortales creen que los dioses han nacido y tienen voz... (fr.14); y los Estados identifican la excelencia humana con la fuerza de los puños...(fr.2). Todo está plagado de evidencias reforzadas por hechos incuestionables: ¿o acaso no es evidente para los etíopes que los dioses *son* negros y chatos?; ¿no es evidente para los mortales que los dioses han nacido y tienen voz?

Frente a esta presencia abrumadora de realidad, Jenófanes muestra que los hechos sólo existen como relación, que la realidad es un residuo de la tensión entre lo pensable y lo impensable. Así, las dos hipótesis, lejos de perder su eficacia en el enfrentamiento con hechos indiscutibles, prolongan su alcance deslizándose por las fisuras que esos mismos hechos dejan como diferencias representativas entre los grupos humanos hasta incidir directamente en los dos polos que configuran la realidad como un residuo de composición: el sujeto y el objeto (términos que, obviamente, Jenófanes no trata explícitamente por la misma composición de su horizonte epistemológico). El fr.15 somete al sujeto al torbellino de una variabilidad (etíopes, griegos, tracios: el horizonte crítico es una posibilidad interminable) que conduce a introducir la sospecha en la posibilidad de su “neutralidad” (o pureza) incuestionada. El hombre, en su actividad de pensamiento, se diferencia incesantemente de sí mismo: el problema reside en no silenciar esas diferencias relegándolas al margen del absurdo, sino en asumirlas como posibilidades de un cuestionamiento de la objetividad de las representaciones.

Después de mostrar las diferencias entre distintos grupos a propósito de hechos-verdades, Jenófanes conduce el pensamiento hasta el límite de sus mismas posibilidades representativas, y allí somete la “neutralidad” que cada evidencia reclama a la fractura de su propia coherencia: ¿no sería *natural* para los bueyes, los caballos o los leones tener por evidente que sus dioses fueran bueyes, caballos o leones? Absurdo. ¿Cuál es la diferencia que separa este absurdo del absurdo con que los griegos califican las representaciones de los bárbaros — o los bárbaros las de los griegos?

Existe, es obvio, una diferencia de naturaleza entre los animales y el hombre. Mas, ¿no se resquebraja en la violencia analógica de la hipótesis la idea misma de “naturalidad” con que cada sujeto envuelve el orden de sus representaciones al confrontar la evidencia inapelable de los hechos con el límite de sus posibilidades? El fr.38 enfrenta el pensamiento con el otro polo del orden representativo: el objeto. *Si* la miel fuera...; el hecho es que la miel *es*... La duda parece descartada antes de concluir su formulación. Pero también para los mortales los dioses *son* como ellos: nacen, tienen vestido, voz, figura humana...(fr.14); y, ratificación definitiva, también roban, son adúlteros y mienten (frs.11-12). De la misma manera los campeones olímpicos *son* los modelos de la excelencia humana (fr.2). La hipótesis se estira desde la relación, aparentemente anodina e insignificante, entre la miel y el gusto para permear

otros espacios conduciendo el pensamiento en un juego de posibilidades donde los ejes significativos pueden ser sometidos a un cuestionamiento límite: ¿cuál es el fundamento de la realidad de las cosas? No se trata de postular un escepticismo incontrolable —negado explícitamente en el tono tajante y recriminatorio utilizado en la mayoría de los fragmentos—; parecería que se trata de un esfuerzo por obligar al pensamiento a constatar el espacio fundativo de su actividad: la experiencia es un orden de relaciones, y en ese espacio toman realidad los hechos y consistencia las evidencias.

“Puesto que desde el principio todos han aprendido de Homero” (fr.10), la “naturalidad” griega —el orden de los hechos, el referente de las verdades— ha tomado una consistencia homérica: los cantos, las competiciones, las leyes, los dioses, los ritos, la *aretê*... El juego de la verdad se ha desenvuelto en un espacio de credibilidad determinado, en un sistema de relaciones inconscientes que ha marcado el camino de los límites y posibilidades entre lo pensable y lo impensable. Si los griegos no hubieran aprendido de Homero... Los hechos son innegables: los griegos son homéricos. Pero esos hechos se enfrentan con posibilidades también innegables, que luchan por imponerse como hechos donde encuentren soporte otras evidencias: la misma enseñanza de Jenófanes, una concepción diferente de la divinidad, una nueva exigencia de orden político, una purificación religiosa... La enseñanza de Jenófanes muestra un horizonte de posibles del pensamiento humano que desarticula la “naturalidad” griega consagrada por la tradición. “Si dios no hubiera hecho la miel...” es una simple hipótesis que, desde el límite de su violencia ante el hecho de que la miel es..., permite que el pensamiento se produzca hipotéticamente en cualquier orden de naturalidad del conocimiento. Jenófanes es una hipótesis del pensamiento griego: *si* la divinidad no fuera como los mortales, *si* Homero y Hesiodo no hubieran mentido, *si* la *aretê* residiera en la sabiduría... Y desde el momento en que la hipótesis se produce como posibilidad del pensamiento, desde el momento en que la “naturalidad” es fragmentada por las variaciones del sujeto y los órdenes presentativos de los objetos, el entrelazamiento entre pensamiento y realidad se inscribe en dos ejes inseparables, el espacio de realidad sujeto-objeto y la sucesión temporal de ese espacio.

b. El espacio de realidad sujeto-objeto

La larga experiencia de este peregrino del pensamiento parece haber labrado una perspectiva fundamental desde donde toma consistencia su palabra: la hipótesis es posible porque el pensamiento nunca llega a pensar perfectamente la realidad. La hipótesis es la posibilidad vital de un pensamiento inacabado. Este inacabamiento inevitable es la resultante del continuo entrelazamiento de dos factores sobre los que se construye el saber humano: la limitación del sujeto y la ilimitación del objeto. El horizonte de esta problemática está explícitamente planteado en los frs.34, 35 y 36: “Ningún varón ha sabido ni

sabr  con evidencia [en verdad] cuanto digo acerca de los dioses y de todas las cosas. Ya que si alguno llegara a hablar de la manera más completa posible, él mismo no lo sabr ; la conjetura (*d kos*) se extiende sobre todo” (fr.34). “He aquí lo que me ha parecido más semejante a la verdad” (fr.35). “Cuántas cosas se manifiestan a la vista de los mortales...” (fr.36).

El sentido de la totalidad (*p nt n*) que abarcan el pensamiento y el discurso (*l g *) de Jenófanes est  claramente delimitado en el fr. 36: cuantas cosas (*oppósa*) se hacen visibles en la dirección en que el hombre dirige la mirada (así interpretamos el sentido de *eisor asthai* en el fr. 36)³¹⁸. Una totalidad cuyo eje es la posición que *permite* que las cosas se hagan presentes. Una presencia mutua: estar presentes en un espacio de presencia de las cosas. El saber —lo que el hombre ha sabido, sabe y sabr  (fr.34)— es una relación constitutiva; y la totalidad (*p nt n*) sobre la que se expresa ese saber queda siempre circunscrita en el horizonte de las posibilidades de la presencia. El conocimiento es un acto presencial, y como tal el residuo de una comparecencia mutua del hombre y de las cosas en un espacio de posibilidades que los circunscribe. Esta dinámica relacional del saber situará a Jenófanes en la vecindad epistemológica del escepticismo o del relativismo cultural preconizado por los sofistas. Tal podrá ser la lectura “histórica” del fr. 34. No obstante, como lo indica H. Fr nkel, esa interpretación del fr. 34 chocará abierta y directamente con el tono categor ico, y a veces intransigente, de la mayoría de los fragmentos³¹⁹. W.K.C. Guthrie y O. Gigon, de alguna manera convergentes en esta problemática epistemológica, indican que la desconfianza de Jenófanes hacia las opiniones de los hombres, la “crítica del empírico” — expresión sin duda excesiva— se transforma en escepticismo del te logo³²⁰. Ninguno de los dos autores, sin embargo, responde directamente al planteamiento de H. Fr nkel, quien recoge, en nuestra opinión, una tensión fundamental del pensamiento de Jenófanes.

La variabilidad del sujeto y de sus espacios de evidencias conduce a una desconfianza hacia el conocimiento; este aspecto parece innegable, y al mismo tiempo constituye la raíz de la actitud epistemológica, pero sobre todo humana, de Jenófanes. A este nivel habría una *comunidad* de “constataciones” con los escépticos y los sofistas posteriores³²¹. Sin embargo, a partir de esta constatación condicionante de las expectativas del conocimiento, el pensamiento de Jenófanes no se construye anud ndose alrededor de la *epokh * o del relativismo utilitarista³²² —como tampoco es el caso, a partir de

³¹⁸ Cf. H. Fr nkel, “Xenophanesst., II”, 186; K. Deichgr ber, *art. cit.*, 20.

³¹⁹ *Art. cit.*, 179 y 184; cf. W. Jaeger, *The Theology...*, *loc. cit.*

³²⁰ W.K.C. Guthrie, *A History...*, I, 397; O. Gigon, *Los origenes...*, 198 ss.; A. Rivier, *art. cit.*

³²¹ Cf. L. Grenier, “L’exigence d’intelligibilit  du scepticisme grec”, *Rev. Philos.*, 1957, 64 ss.; W.K.C. Guthrie, *A History...*, III.

³²² Cf. P. Coussin, “L’origine et l’évolution de l’*Epoch *”, *Rev. Des Etudes grecques*, XLII (1929), 73-397; M. Dal Para, *Lo scetticismo greco*, Mil n, 1950.

constataciones similares, en Heráclito, Parménides, Sócrates o Platón—. La diferencia reside en la manera de hacerse presentes en esa “desconfianza” ante el conocimiento y, consiguientemente, del proyecto que surge de esa presencia. Jenófanes plantea el problema —ya hemos indicado hasta qué punto encontramos en esta posición el eje de su originalidad—, pero en una perspectiva, con una exigencia, ausente en los escépticos y en los sofistas, que lo envuelve y le permite superarlo epistemológicamente sin anularlo (como ocurriría con Parménides y Platón). Jenófanes no concluye en el escepticismo o en el relativismo —actitudes, fundativamente, definitivas—; asume ante el conocimiento una posición necesariamente inconclusa: considerarlo como una *relación posicional*. La diferencia es sutil, delicada de categorizar, de alguna manera rebelde a la estratificación de los repertorios, y por ello mismo desconsiderada en las descripciones contundentes del orden histórico del conocimiento. Jenófanes es un presenciador de las dificultades del pensamiento; su estilo de realidad está más cerca del “ensayo” que del sistema³²³: “un *ensayo* de explicación a sí mismo y a otros de una fracción de lo que él cree poder llamar ‘realidad’”³²⁴; una tentativa de mundo bordeada continuamente de los límites que convierten el ejercicio del saber en una *ascesis* de sí mismo³²⁵.

La verdad es posible para Jenófanes; pero sólo una verdad limitada, parcial, restringida a un ámbito de presencia. La misma perspectiva en que inevitablemente se asienta el hombre —lo que la dirección de su mirada le permite que vea— configura la angularidad de las posibilidades del conocimiento, el espacio de totalidad. Un espacio encajado por el tiempo (como se afirma explícitamente en el fr. 18 e implícitamente en el fr. 34, al inscribir la imposibilidad de la evidencia en una secuencia temporal); y que por ello mismo lastra el saber de condicionamiento, haciendo que la historia sea posible (como condición) y necesaria (como realización) en la práctica del saber. El espacio y el tiempo, no sólo físicos, también mentales: “...desde el principio todos han aprendido de Homero” (fr. 10), se entrecruzan como las grandes líneas circunstanciales que anudan al hombre en la imposibilidad de evidencia total, de que las cosas sean perfectamente manifiestas (*saphès*). Sería necesario que el hombre agotara todas las posiciones, que la variabilidad espacio-temporal fuera unificada en un *instante* de síntesis exhaustiva³²⁶, o que la naturaleza del hombre fuera tal que no implicara posición, que fuera sólo pensamiento. De no ser así, mientras la naturaleza del sujeto determine una relación parcial con el

³²³ Utilizamos “ensayo” en el sentido practicado por J. Ortega y Gasset, y en el horizonte de expectativas indicado por M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 2, 15, y por J. Attali, *La figure de Fraser*, 43 ss.

³²⁴ J. Attali, *loc. cit.*

³²⁵ M. Foucault, *op. cit.*, Introducción.

³²⁶ Como parece proponerlo Platón a propósito del alma en la tercera hipótesis del *Parménides*: cf. J. Lorite Mena, *El Parménides...*, 164 ss.

objeto, "...si alguno llegara a hablar de la manera más completa posible, él mismo no lo sabría" (fr. 34). La limitación posicional del conocimiento humano hace imposible saber si la totalidad expresada es realmente la totalidad, si la evidencia circunstancial podría ser mantenida desde otra posición. Habría que saltar por encima del propio condicionamiento: no para saber, sino para saber la exactitud de ese saber. De ahí, quizás, la necesidad desencadenada indirectamente por Jenófanes: encontrar una posición "neutra", absoluta, incondicionada, pura... para el sujeto, ya sea por inspiración, revelación, reducción metodológica, construcción crítica... Pero en el tiempo y en el espacio de Jenófanes, la totalidad es imposible: "la verosimilitud (la conjetura) se extiende sobre todo (*pási*)" (fr. 34).

Esto no quiere decir, sin embargo, que toda opinión sea errónea. Nos estamos acercando a un espacio de conocimiento —no tanto ambiguo como inestable— concebido como *alêthês dóxa*: una opinión-verdadera, una verosimilitud. *Dókos* (fr. 34) no tiene (aún) el sentido peyorativo de un conocimiento no-verdadero³²⁷; se trata de un conocimiento válido, que incluso puede ser verdadero³²⁸, aunque no se conozcan las razones de su veracidad. Tal y como lo afirma A. Rivier, en Jenófanes *dókos* "no designa un acto intelectual devaluado *a priori* en su relación con la verdad"³²⁹; la verdad no ha sido aún descartada del ámbito de la opinión. La expresión *alêthês-dóxa* es consagrada epistemológicamente por Platón, quien incluso llega a considerar la posibilidad de asumirla para designar el espacio adecuado del conocimiento humano: un saber inestable, imperfecto, sometido al movimiento de un condicionamiento espacio-temporal. Pero esta posibilidad de inscribir el saber humano en el condicionamiento de sus límites es rechazada en beneficio de la búsqueda de la evidencia del recuerdo de un sujeto (alma) que vivió en un espacio incondicionado, perfecto y divino (ideas)³³⁰. La distinción entre el ser y la apariencia escinde el espacio humano (*alêthês / dóxa*) en dos posibilidades epistemológicas completamente distintas e incluso contrapuestas: la posibilidad de la verdad (*alêthês*) y la posibilidad de la opinión (*dóxa*). La diferencia se prolonga como elección de dos modos de vida donde se articulan contrastivamente todos los valores existenciales. Esta división tajante tiene como condición de posibilidad la transformación del ámbito de realidad en el que se desenvuelve el sujeto: la revelación en Parménides o la inmortalidad del alma en Platón aseguran la transmutación del sujeto a un nivel de realidad que garantiza un conocimiento incuestionable de la verdad y, consiguientemente, la condena del condicionamiento donde sólo existe la opinión.

³²⁷ Cf. M. Detienne, *Les maîtres...*, 118.

³²⁸ Cf. H. Fränkel, *art. cit.*

³²⁹ "Sur les fragments 34 et 35...", 50.

³³⁰ *Menón*, 98a; *Fedón*, 63a; *Banquete*, 202a; *Teeteto*, 145e. Cf. Y. Brès, *La psychologie de Platón*, París, PUF, 1973, 175 ss. y 277 ss.

Pero antes de esta transformación histórica del ámbito de realidad del sujeto, el hombre parece haber descubierto trágicamente su condicionamiento, y parece haber hecho el esfuerzo por comprenderlo, por encontrar la identidad en sus límites; ha hecho de su tragedia la prueba de su realidad. Esta tragedia parece residir en la imposibilidad de separar total y definitivamente la verdad de la opinión; su saber siempre se presenta con fronteras imprecisas: una *alêthês dóxa*. Esta conjunción de dos modos —posteriormente escindidos— de pensar el saber (verdad/ opinión) es la *prueba* a la que continuamente está sometida la existencia humana. Prueba que parece exigida en Jenófanes por la interacción de dos dimensiones que ya hemos considerado interrelacionalmente: el conocimiento divino y la actividad práctica del hombre.

Por un lado, la existencia de un dios único, que gobierna todas las cosas (*pánta*) con la fuerza de su pensamiento (fr. 25), restringe contrastivamente las posibilidades del pensamiento humano en sus relaciones con el todo. Pero, al mismo tiempo, ese dios único, que piensa e imprime el orden en todas las cosas, es la garantía de un orden “objetivo” en la realidad, aspecto puesto entre paréntesis en el escepticismo y en los sofistas, y que se revela de gran importancia para juzgar el “escepticismo” de Jenófanes. El problema reside en la posibilidad humana de conocer ese orden: el límite del posicionamiento que atraviesa el conocimiento humano hace imposible conocer el orden de la totalidad y en su totalidad. De ahí la necesidad intrínseca de la temporalidad (histórica) en el conocimiento: no para llegar a conocer la totalidad, sino para satisfacer las inquietudes del pensamiento. Lo cual no obsta en Jenófanes para que en algunos casos el hombre pueda “hablar de la manera más completa posible” (fr. 34) —pueda decir verdad (y podemos sospechar que así pensaba Jenófanes de su propia palabra)—; pero el exceso de realidad que le escapa, la posibilidad de la diferencia, le impide saber si ha llegado a superar los límites de su mirada o si, como los etíopes, los tracios o los griegos, sólo está extrapolando a un orden absoluto el fruto de sus limitaciones. El dios único reduce el saber del hombre a la opinión, pero al mismo tiempo le da un fundamento de “objetividad” a su saber, le da la posibilidad de ser verdadero. La opinión y la verdad se entrelazan en el saber del hombre determinándose mutuamente: ni la opinión es ausencia de verdad ni la verdad descarta la opinión; queda un residuo: la *vero-similitud*.

El recorrido de nuestra interpretación nos conduciría a asumir la posición inversa a la definida por O. Gigon. La crítica del “empírico” no se transformaría en escepticismo del teólogo. Es justamente la firmeza epistemológica del teólogo, la convicción en la existencia de un dios único que gobierna todas las cosas con la fuerza de su pensamiento, lo que permite que la crítica del “empírico” no sucumba a la tentación del escepticismo o a la conveniencia del relativista; el fundamento que, en definitiva, sirve de soporte para vislumbrar entre la maraña de opiniones la posibilidad en un referente que sirve de guía al pensamiento; el eje que arranca la opinión de una errancia

insatisfecha para acercarla a la posibilidad de verdad. Todo parece consistir en un forcejeo entre la desconfianza “empírica” del saber de los hombres y la tentación de afirmarse poseedor de una verdad absoluta que proteja el saber de cualquier provisionalidad. Este forcejeo es el espacio ocupado por Jenófanes; una tensión casi insoportable, que sólo se puede expresar como una fricción continua entre la ignorancia insuperable y el saber incuestionable: una verosimilitud. Más un espacio de prueba o un horizonte de exigencia que una adquisición definitiva.

Por otro lado, la misma posición ético-política de Jenófanes parece impedir drásticamente cualquier comparación satisfactoria con los escépticos o los sofistas que vaya más allá de una simple constatación de la semejanza de los espacios críticos. La actitud práctica de Jenófanes —ya lo hemos indicado a propósito de la religión— sólo es comprensible como compromiso vital de un hombre que está convencido de que el orden de la *pólis* no es el *mejor* (fr. 2 y 18)³³¹. Jenófanes extrae sus convicciones prácticas de un continuo juego de reflejos entre las formas sociales concretas y las exigencias críticas que le impone a su pensamiento la existencia de un dios único. Su posicionamiento social, político, religioso... frente a la tradición (frs. II ss.) y ante su época (frs. 1, 2 y 3) no tiene ningún punto común con el de un escéptico o el de un sofista. Jenófanes se presenta como un renovador que con una propuesta precisa supera la simple acumulación de opiniones y se distancia del sentido común de sus interlocutores: hacer de la sabiduría el eje de la excelencia del comportamiento cívico (fr. 2). Una sabiduría verosímil, y que consiguientemente debe arrastrar la *pólis* a un reconocimiento crítico donde se pueda renovar temporalmente en la búsqueda de lo mejor (fr. 18).

Esta posición limitada del hombre —que se extiende desde el “probabilismo” de su conocimiento hasta la necesidad de una opción práctica en la *pólis*— está enmarcada por el privilegio que Jenófanes reconoce a la vista en el ejercicio confiable del conocimiento. Así se expresa una manera de hacerse presente en las cosas donde se teje un orden del conocimiento humano —desde las sensaciones hasta la inteligibilidad. El saber tiene un eje; y en función de este eje se distribuyen sus posibilidades: la relación inestable entre opinión y verdad. *Eisoráo* (*eisoráasthai*: fr. 36) significa “dirigir los ojos hacia”, “tener a la vista”, “ver penetrando en”³³². Una aproximación sensible a las cosas que se refleja en el saber mental expresado en el fr. 34 a través de los términos *iden*, *eidôs* y *oide*. Estos términos nos remiten a *eidô*, a un conocimiento intelectual que obtiene la fuerza de la convicción por la presencia personal, por haber visto con los propios ojos. *Eidô* es un modo de saber, de presentarse las cosas mentalmente, que se apoya en un modo de estar presentes, de asistir a la presencia física de las cosas. Entre *eisoráo* y *eidô* se trama un

³³¹ Cf. M. Untersteiner, *Senofane...*, Introducción.

³³² Cf. *Odisea*, XV, 520; *Iliada*, XIV, 345; Sófoeles, *Electra*, 548; Heródoto, IV, 68.

modo de saberse conocedor de las cosas: se trata de una capacidad de servir de testigo de cosas. Es en este sentido que podríamos interpretar el fr. 35: “He aquí lo que me ha parecido más semejante a la verdad”; *soy testigo* de una presencia de cosas, y de ellas hablo de la manera más completa posible, aunque este testimonio no puede referirse a la totalidad de las cosas (fr. 34).

Con esta delimitación de un entramado del saber que va desde los sentidos hasta el pensamiento, Jenófanes se opone a un orden del saber privilegiado en el mito —y prolongado en la filosofía desde el momento en que se convierte en escuela—: un conocimiento basado en la escucha, una transmisión de boca a oreja, una presencia indirecta, un testimonio incierto. Las musas inspiran el canto de Homero, también determinan el decir de Hesíodo; y sus palabras, recogidas con fervor por los oídos humanos, sirven de normas del saber y del obrar. ¿Quién puede ser testigo de las palabras de Homero y de Hesíodo? Sólo las orejas de los griegos. Es con las orejas que se ha modelado el *éthos* griego, “puesto que desde el principio todos aprendieron de Homero” (fr. 10). Así lo reprocha también Heráclito en el fr. 34: “...presentes están ausentes”³³³; al mismo tiempo que señala un orden de presencia en las cosas: “los ojos son testigos más fieles que las orejas” (fr. 101a)³³⁴. Se trata de la posibilidad del saber como testimonio; y Heráclito es tajante: “No hay que obrar como hijos (bajo la autoridad) de sus padres, esto es, según nos han enseñado” (fr. 74).

En esa distancia entre presencia y ausencia —en ese simulacro de hacer presente a quien está ausente con que se ordena el saber basado en la escucha— se instala la desconfianza de Jenófanes hacia el saber tradicional. Ya que en esa distancia surgen los errores y al mismo tiempo la imposibilidad de detectarlos: ese orden del saber implica la ausencia personal; se trata de un saber por procuración que hace necesario el intermediario. La mediación del testimonio es la difracción de la fidelidad. Homero y Hesíodo han contado de los dioses cuanto constituye vergüenza y oprobio para el hombre sensato: robos, adulterio, mentiras... (frs. 11-12). ¿Quién puede ser testigo de esas palabras? La única posibilidad de fidelidad aceptada reside en mantenerse ausentes, en prolongar la distancia inicial del intermediario impuesta por ese saber. La fidelidad a la palabra tradicional es un testimonio de ausencia, y sólo aceptando ese espacio se puede perpetuar ese saber. De ahí la desconfianza de Jenófanes ante los relatos de los antiguos: exigir un saber de ausentes.

Esta presencia personal exigida en la articulación del saber alrededor del eje de la visión resalta al mismo tiempo los límites del conocimiento. La presencia restringe el alcance de lo que el hombre puede testimoniar. De ahí la distinción propuesta por R. Deichgräber: de un lado lo que se presenta a los mortales, de otro lado lo invisible. El saber de Jenófanes trabaja en esa franja inestable que se extiende entre la parte experimentable (*oppósa*: fr. 36) y la parte

³³³ Cf. C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme...*, cap. VI.

³³⁴ Cf. C. Ramnoux, *loc. cit.*

inexperimentada, la prolongación invisible de las cosas en el espacio y en el tiempo (*pánta*: frs. 18 y 34)³³⁵. En esta distancia entre lo que el hombre alcanza a presenciar y lo que escapa a la posibilidad de su testimonio se incrusta la necesidad de un procesamiento hipotético del saber.

La hipótesis (el “si” que condiciona el proceso del pensamiento) no es sólo un medio para convertir la tesis, o la convicción incuestionada, en un problema —ésta es una faceta de la capacidad del pensamiento para enfrentar el saber con sus límites—; existe otra dimensión en el procesamiento hipotético, implicada en esta contrastación crítica: la posibilidad de proyectar el pensamiento fuera de los límites sobre los que lo repliega su saber, la capacidad de desestabilizar el saber, de inquietar la seguridad de la presencia. La hipótesis constituiría la posibilidad de avanzar la presencia, de desplazar la zona tangencial de lo visible y de lo invisible. Un desplazamiento interminable que se trabaja con el tiempo, en historia (fr. 18). De ahí que la presencia, la capacidad de hacerse presente, no sea sólo física o sensorial —éste es el aspecto fundativo, recalcado por el privilegio concedido a la vista—. La presencia también es intelectual; no sólo como prolongación de un testimonio inteligible, sino también, en un efecto de coaptación relacional, como condición de posibilidad de la presencia física. La presencia intelectual determinaría la dirección en que el hombre dirige la mirada. El dios único escapa a la presencia sensible, visual; y sin embargo es una presencia inevitable para el pensamiento de Jenófanes. Los fragmentos numerados del 23 al 26 son el testimonio de esa presencia. Pero una presencia en cuyo espacio se ha hecho presente *personalmente* Jenófanes. Por eso puede testimoniar, aunque acepte que ese testimonio, como el que ofrece sobre todas las cosas, sólo es verosimilitud (fr. 34). Y no obstante, esa verosimilitud determina el ángulo de la mirada de Jenófanes hacia las cosas concretas, determinadas y circunstanciales, su modo de hacerse presente en los ritos y relatos tradicionales (fr. 1), en el orden político (frs. 2 y 3), en la enseñanza de Homero y Hesíodo (frs. 10-12), en las creencias religiosas (frs. 14-16), en la *phýsis* (frs. 27-33)... La presencia es un modo de asumir el saber de las cosas.

De esta dinámica del pensamiento de Jenófanes se desprende, indirectamente, una lección: la distancia entre lo visible y lo invisible, la fisura que separa lo que el hombre puede experimentar y lo inexperimentado, el espacio donde la verdad se entrelaza con la opinión, sólo se puede superar confiándose a la escucha de un saber (divino, transcendental, puro...) que abarque el conjunto de las cosas, que haga posible la presencia de lo invisible y ofrezca al hombre la posibilidad de apoyarse en un testimonio de totalidad. Así lo hace Hesíodo cuando oye el relato de las musas que se extiende sobre “lo que es, lo

³³⁵ “Xenophanes...”, 20; F. Declava Caizzi, “Senofane e il problema della conoscenza”, *Riv. Fil. Class.*, 1974, 145-164.

que será y lo que fue³³⁶; así lo afirma Parménides al repetir la enseñanza de la diosa que se extiende sobre “todas las cosas” (*panta*)³³⁷; así lo asume Platón desde el momento en que acepta que la inmortalidad del alma, la existencia de las ideas y la reminiscencia se le hacen evidentes en la enseñanza recibida por Sócrates de “hombres y mujeres hábiles (conocedores) de las cosas divinas”³³⁸. Desde ese momento, la dinámica hipotética es anulada, o se convierte en un artificio metodológico para llegar a una verdad preestablecida incuestionable —como hace magistralmente Platón en el *Parménides*³³⁹—. Pero desde el modo de presenciar el mundo que asume Jenófanes queda aún el margen para una pregunta: ¿puede el hombre oír la palabra de la totalidad? La respuesta se encuentra en el fr. 18: Los dioses no han revelado a los hombres todas las cosas desde el comienzo. Quizás la totalidad no sea un espacio humano —y sólo queda la búsqueda de lo mejor en la temporalidad.

c. La “historia” como trabajo de las hipótesis

La concepción mítica de la temporalidad en Grecia se articula en un continuo entrelazamiento del orden divino y de la cotidianidad humana³⁴⁰. Ambos espacios, fenoméricamente registrados como estratos diferentes, pertenecen perceptualmente a la esfera de *lo mismo*. Esta integración de dos registros de realidad asimétricos obedece, fundativamente, a la necesidad de establecer una unidad representativa del hombre y del mundo, una continuidad de correspondencia entre el “yo” (social) y el “eso” (material), donde el pensamiento pueda encontrar una coherencia de significados³⁴¹. El mito es ese espacio corredizo, intersticial, donde el pensamiento se encarna en imágenes concretas para obtener realidad y las cosas se hacen pensables como relaciones animadas. En este ámbito medianero, las vivencias dan el sentido a la presencia de las cosas y las relaciones entre las cosas conforman la *estructura* de las vivencias³⁴². De tal forma que se puede hablar de “subjetividad” en la medida en que hay una proyección de las vivencias en las cosas que constituye el sentido inmanente del mundo mítico; pero también se debe hablar de “objetividad” en la medida en que las relaciones entre las cosas aparecen como

³³⁶ *Teogonía*, 38.

³³⁷ I, 28.

³³⁸ *Menón*, 80a ss.

³³⁹ Cf. J. Lorite Mena, *El Parménides de Platón*.

³⁴⁰ Cf. G. Dumézil, “Temps et mythes”, *Recherches philosophiques*, t. V, 1935-1936, 235-251; P. Vidal-Naquet, “Temps des dieux et temps des hommes”, *Revue de l'Histoire des Religions*, 157 (1960), 55-80; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée*; H. Fränkel, “Die Zeitanfassung in der frühgriechischen literatur”, en *Wege und Formen der frühgriechischen Denkens*, Munich, 1955, 1-22.

³⁴¹ Cf. G. Gusdorf, *Mythe et Métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953; *Idem*, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, vol. I, Paris, Payot, 1967, cap. III.

³⁴² Cf. G.S. Kirk, *The Myth...*, *passim*.

un orden superior e independiente de los individuos que impide la aleatoriedad del sentido canalizando el posible desorden de las vivencias. Contrariamente a la tajante afirmación de C. Lévi-Strauss —sorprendente desde su perspectiva estructuralista—, todo no es posible en el mito³⁴³. Si todo fuera posible en el mito, el mito no existiría.

Es esta zona mediana, donde las imágenes concretas puntúan explicativamente el pensamiento y las cosas se desbordan de su materialidad animándose en significados relacionales, la que marca el ritmo vital del mito. Es el mito. Ese “ritmo vital se impone al cielo de los dioses y a la tierra de los hombres”³⁴⁴, es el tejido que entrama en una necesidad narrativa dos espacios desnivelados, el divino y el humano. Esos dos estratos de realidad (divino/humano) aparecen fenoménicamente como diferentes, incluso como desajustados —ya que lo importante no es que se reflejen mutuamente: ahí no reside la “objetividad” mítica griega—; pero ambos espacios se corresponden significativamente, forman parte de una misma representación de realidad: el orden divino proporciona un referente a las vivencias humanas y la cotidianidad de los hombres impregna de sentido el referente —lo importante no es la simetría, sino que en su asimetría ambos niveles de realidad se complementen, se hagan mutuamente posibles—. Por eso la dimensión decisiva en el mito es el relato, el discurso donde se entrelazan, donde sólo existen, los dos estratos: ésta es la zona de *lo mismo*, el espacio que asegura la unidad de las representaciones, la línea de necesidad donde el referente y el sentido son inseparables. Esta integración, que precede genealógica y representativamente a la distinción de los niveles de realidad que componen el relato³⁴⁵, asegura la identidad del mito, su permanencia y su naturaleza arquetípica. Los dioses no son modelos o arquetipos; son la posibilidad immanente del deber-ser del modelo, del relato. De ahí que la temporalidad divina —es el tema que nos ocupa por el momento— no constituya el modelo de la temporalidad humana; la temporalidad divina proporciona un referente, un eje de comprensión, a la temporalidad humana.

En la *Iliada*, el adivino Calcas, solicitado por la Asamblea aquea a petición de Aquiles, atraviesa con su pensamiento la situación de los hombres y ve “lo que es, lo que será y lo que fue”³⁴⁶; así puede explicar por qué Apolo ha desatado la muerte en el campamento de los guerreros. El conocimiento del hombre se consolida como *real* en la medida en que trasciende los límites humanos y accede a lo invisible; allí penetra en el hilo intangible de los acontecimientos, en la secuencia del pasado, del presente y del futuro, que le permite situar el hecho desconcertante en el orden. El orden es inseparable de

³⁴³ *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, 229

³⁴⁴ G. Gusdorf, *Les sciences humaines...*, II, 25.

³⁴⁵ Cf. J. Lorite Mena, *El animal...*, Cuarta parte.

³⁴⁶ *Iliada*, I, 69-71. Cf. M. Heidegger, *Sendas perdidas*, “La palabra de Anaximandro”.

la visión de la temporalidad en su totalidad. Pero el tiempo divino no es el modelo del tiempo humano, es su trascendencia interpretativa. Y el relato une trascendencia comprensiva e inmanencia fáctica para desplegar el sentido. En ese sentido es donde existe realmente la temporalidad humana. Hay una distinción entre lo visible y lo invisible —o como lo afirma P. Vidal-Naquet, entre “lo inteligible” y “lo sensible”³⁴⁷—, una diferencia entre los fenómenos y sus causas³⁴⁸, pero ambos niveles se integran continuamente siguiendo las necesidades coyunturales del relato, cuando las imágenes concretas corren el peligro de escaparse aleatoriamente al orden representativo.

La concepción del tiempo en el mito griego no es sin embargo uniforme; las perspectivas cambian profundamente en la transición de Homero a Hesíodo³⁴⁹. Esto es debido a la diferencia de la noción-de-realidad entre ambos autores: Homero escribe una gran epopeya, su relato se despliega con los acontecimientos heroicos —tal es el sentido de la *Iliada* y la *Odisea*—; Hesíodo escribe una *Teogonía* y los *Erga* (*Los trabajos y los días*), su discurso deja al héroe en el margen y se preocupa por rellenar esa distancia triste, negra, que separa a los hombres de los dioses. Por eso, quizás, en Homero el tiempo de los dioses no está claramente tematizado: representa una “duración vaga”³⁵⁰ que sólo se precisa en función de las necesidades explicativas de los acontecimientos de los héroes. En los escritos de Hesíodo, por el contrario, encontramos la reflexión más clara y tematizada del tiempo de los dioses que se haya hecho en Grecia antigua; quizás porque la preocupación de este autor es recuperar un orden humano perdido en las injusticias de los hijos de los héroes, y para ello necesita, en primer lugar, explicitar rigurosamente el orden del referente. En Homero, el orden heroico no duda de sí mismo (excepto en la extraordinaria utopía de los feacios³⁵¹); parecería, por momentos, que absorbe al referente, tal es la fuerza del modelo heroico que roza la autosuficiencia. La *Iliada* se anuncia como un canto “de la cólera de Aquiles”; la *Odisea* se inicia con una asamblea de los dioses para que Ulises sea devuelto a su hogar. Los dioses giran alrededor de las necesidades heroicas.

La posición de Hesíodo es particularmente importante por su tematización excepcional de la temporalidad y por su proximidad cronológica de la filosofía. Con Hesíodo la temporalidad divina se organiza secuencialmente, adquiere una coherencia interna que le da una inteligibilidad, una (cierta) lógica: la “duración vaga” se hace historizable (una “cuasi-historia”, diría R.G.

³⁴⁷ P. Vidal-Naquet, “Temps des dieux...”, 59. Cf. R.G. Collingwood, *Idea de la Historia*, México, FCE, 1980, Primera parte: Historia teocrática y mito.

³⁴⁸ Cf. E.R. Dodds, *The Gr. and the Irrat.*; R. Schaerer, *Les héros, le sage et l'événement*, Paris, Aubier Montaigne, 1964.

³⁴⁹ P. Vidal-Naquet, *art. cit.* 58-59.

³⁵⁰ Cf. H. Fränkel, *loc. cit.*

³⁵¹ Cf. J. Lorite Mena, “La primera teoría de la cultura”, en *A partir de los griegos*, Bogotá, Uniandes, 1983, 9-13.

Collingwood). No para separarse de los hechos humanos como estrato autónomo, sino, al contrario, para ofrecer un referente más consistente, una textura interpretativa más constante y precisa a la *hybris* (desmesura) de los hombres³⁵². Quizás porque Hesíodo sospecha —en esa “edad de hierro” en que le toca vivir³⁵³— que la “duración vaga” de Homero y su calidad de recurso ocasional permite una arbitrariedad interpretativa del orden que se manifiesta cotidianamente en la injusticia con que los “reyes devoradores de presentes” oprimen a los humildes³⁵⁴. Hesíodo aspira a introducir, o a restablecer, el orden en esa franja medianera donde se entrelazan la cotidianidad y los referentes; sólo la imprecisión de los referentes puede explicar la corrupción de la vida cotidiana. Este trabajo empieza, pues, con la organización del mundo divino, y más precisamente por la estructuración de su temporalidad.

Esta organización (o simplemente: esta expresión de la verdad ocultada a Homero por voluntad de las propias Musas³⁵⁵, y consiguientemente ignorada por todos aquellos que siguen el relato homérico como única posibilidad de orden) se inicia, prolonga y anuda como genealogía de los dioses: una *Teogonía*. El orden se cristaliza en temporalidad; el tiempo es el eje de una coherencia en la sucesión del orden, el hilo invisible que une y distingue las eras de los dioses. A través del reino de Uranos, del reino de Kronos y del reino de Zeus, Hesíodo explicita los diferentes momentos predominantes del orden divino que ha servido de referente, de deber-ser, al orden humano, y, al mismo tiempo, su sucesión implacable, como un “plan” que guía la temporalidad. Así hay una etapa patriarcal (Uranos), una etapa técnica y astuta (Kronos) y una etapa justa (Zeus). El hombre se ha organizado según ese orden, pero su trazado ha sido hecho independientemente de su voluntad: corresponde a la sucesión de los reinos de los dioses.

El deseo de orden en Hesíodo introduce la necesidad de explicar (simbólicamente) la conformación de ese orden. El referente sigue siendo divino, y su expresión se prolonga en imágenes concretas; pero el relato mítico ha introducido en su dinámica narrativa la exigencia de interpretar las diferencias que él mismo produce con el tiempo, la usura de su verdad. En la verdad mítica también hay un *tempo*, un ritmo vital, que Hesíodo ordena como una dinámica inviolable a través de la sucesión de los reinos de los dioses. Así, reconociendo los cambios de la verdad humana, pero para no dejar la producción de verdad entregada a modificaciones aleatorias, Hesíodo recupera los aparentes desórdenes en la sucesión necesaria, inmodificable, ordenada, del

³⁵² Para el estudio de la *hybris*, cf. R. Payne, *Hýbris. A Study of Pride*, Nueva York, 1960.

³⁵³ *Erga*, 174; Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée...*, I, 21 ss. y 66 ss.

³⁵⁴ *Erga*, 37 ss. Cf. B.A. Groningen, *Hésiode et Persès*, Amsterdam, 1957; M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruselas-Berchem, Latomus, 1963.

³⁵⁵ Así interpretamos las primeras palabras de las musas a Hesíodo (*Teogonía*, 27): J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 107.

referente divino³⁵⁶. De esta forma la relación orden-desorden en el espacio humano es recuperada y explicada tomando como eje la cronología divina. Esta integración será expuesta a través de dos grandes momentos: primero a partir de una ruptura, después como una reconciliación. Estos dos momentos marcan el tiempo humano.

El tiempo humano aparece, como tal, con la ruptura de una convivencia original de dioses y hombres. Los dioses y los hombres compartían el mismo espacio de realidad: era la edad de oro de la humanidad, cuando los mortales “vivían como dioses, el corazón libre de preocupaciones, sin conocer penas ni miserias...”³⁵⁷. Pero los hombres, mal aconsejados por Prometeo, cometieron un error irreparable en el banquete de Meconeia, cuando debían compartir el alimento con los dioses: intentaron engañar el poderoso pensamiento de Zeus³⁵⁸. El padre de los dioses comprendió (*gnô*) y reconoció (*êgnoiêse*) el engaño (*dôlon*); e inmediatamente empezó a meditar el castigo de los mortales: les ocultó el fuego. El tiempo humano surge como una fractura con el espacio divino, y se constituye con el ocultamiento del fuego; el hombre empieza su tiempo en una privación: en la incapacidad de ver y en la imposibilidad de hacer. Zeus ocultó lo que hace vivir a los hombres. La separación desnivela al hombre hacia un espacio marcado por la ausencia, reduciéndolo a un ritmo negativo, de alejamiento; el conteo del tiempo del hombre son las marcas de su distanciamiento de un estado original. El hombre no cuenta tanto por lo que consigue como por lo que abandonó.

Prometeo, apiadado de la situación de los hombres, roba el fuego de Zeus y se lo entrega a los hombres³⁵⁹. Pero en esta travesía de la estancia divina a la estancia humana, el fuego pierde su *naturalidad* —es transportado en una férula—; el hombre dispone del fuego, pero como un producto artificial, frágil, siempre amenazado por la posibilidad de su extinción. Así surgen dos hogares, dos núcleos de realidad: el divino y el humano; una asimetría de espacios. Desde ese momento, el tiempo humano estará marcado por la producción de ese fuego, por la técnica: una manera de ver y de hacer que aleja progresivamente del origen, de la unidad de lo divino y de lo humano; una pérdida de la naturalidad. Y ese tiempo se llena de acontecimientos: el sufrimiento, la enfermedad, la lucha, el trabajo, la injusticia..., que el hombre cuenta como las marcas de su vida. En este conteo, los dioses completan el castigo introduciendo una nueva realidad alrededor de la cual van a girar las necesidades de los hombres: los dioses ofrecen a los hombres un bello mal, de

³⁵⁶ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 171-195.

³⁵⁷ *Erga*, 111 (también 90-92). Cf. P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, 62 y 85. Para el mito de las razas, cf. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée...*, I, 13 ss.

³⁵⁸ *Teogonía*, 537 ss.; *Erga*, 42 ss. Para el mito de Prometeo en Hesiodo, cf. J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, 177 ss.; *Mythe et pensée...*, II, 5 ss.; “A la table des hommes”, en *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, 37-132.

³⁵⁹ Cf. L. Séchan, *El mito de Prometeo*, Buenos Aires, Eudeba, 1960.

tal forma que se complazcan en rodear de amor su propia desgracia: Pandora³⁶⁰, la Eva griega. El tiempo del hombre es la cronología de su infortunio.

No obstante, el hombre tiene la posibilidad de recurvar el tiempo, de introducir en la sucesión un orden que retenga su infortunio acercándolo a la presencia de su origen. El hombre puede recuperar la unidad perdida con los dioses; pero artificialmente: quemando una víctima³⁶¹. El fuego, elemento de separación, se convierte en instrumento de reconciliación. El humo de la víctima quemada restablece, en la distancia insuperable que implica el artificio humano, la unidad original. El hombre busca la reconciliación porque se reconoce culpable de su alejamiento de lo divino y desea disminuir ese alejamiento, anularlo³⁶², así sea en una temporalidad que lo retiene en la distancia. Así surge el sacrificio³⁶³, la única posibilidad humana de conseguir que este tiempo de alejamiento se detenga, aunque sea momentáneamente, se repliegue de su dispersión para elevarse verticalmente hacia lo divino. Lo visible y lo invisible restablecen la posibilidad de su contacto.

El sacrificio es el núcleo del diálogo, interrumpido por la ruptura de la unidad original, entre lo divino y lo humano, el nuevo eje de la posibilidad de una presencia mutua de los dioses y los hombres. Este espacio momentáneo y artificial de presencia constituirá la recuperación de un referente perdido para organizar y comprender la cotidianidad. El ritmo físico, psicológico, social..., la usura de las cosas y las vicisitudes de los hombres, la cadencia del espacio humano, es atravesada por esta posibilidad de diálogo con lo divino que pone las cosas en perspectiva, las “naturaliza”. Un referente sagrado que penetra la actividad profana, la anuda, la ordena. Este es el sentido del tiempo ritual religioso: la introducción del referente divino en los acontecimientos humanos. Y con esta re-articulación del ritmo vital, el hombre recupera su memoria, se *re-conoce* en su alejamiento. Este es el alcance de *Los trabajos y los días*: un esfuerzo por canalizar las actividades cotidianas —los trabajos y los días del hombre: siembra, cosecha, matrimonio, nacimiento, contratos, pleitos...— en un referente divino, en un sentido que permita hacer de cada momento una colaboración con el orden justo de Zeus. En definitiva, por esta recuperación de la cronología humana en el ritmo ritual, el trabajo es religión, re-afirmación del orden divino en cada momento de la vida humana.

Frente a este horizonte mítico, donde la temporalidad humana se repliega periódicamente sobre situaciones arquetípicas que permiten contrarrestar la dimensión negativa de la sucesión humana, E. R. Dodds no duda en afirmar que en el fr. 18 de Jenófanes encontramos *la primera afirmación explícita del*

³⁶⁰ *Erga*, 54-105. Cf. O. Lendle, *Die "Pandorasage" bei Hesiod*, Würzburg, Aldt, 1957.

³⁶¹ *Teogonía*, 556.

³⁶² Cf. G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Penguin Books, 1976, 139.

³⁶³ Para el significado del término, cf. E. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, 371 ss.; J.-P. Vernant, “A la table...”, *La cuisine...*, 38 ss.

concepto de progreso en Grecia antigua³⁶⁴. La idea de progreso parecería una orientación de la mirada del hombre hacia la prolongación indefinida en lo porvenir; una esperanza imprecisa, pero sólidamente implantada en la manera como el hombre se re-presenta el soporte de su presente, en la manera de comprenderse emergiendo del pasado. De nuevo —tal y como ocurre con Calcas en Homero o con las musas en Hesíodo—, la situación humana, la manera de hacerse presente en su tiempo, está atravesada por una perspectiva donde convergen su recogida del pasado y su proyección en el futuro. El presente aislado es in-significante. Ya lo hemos indicado a propósito de Pitágoras: un presente es una conjunción de esperanzas anudadas en la línea del tiempo.

Así, para hablar del “concepto de progreso” en Jenófanos, debemos preguntarnos propedéuticamente: *¿desde dónde* progresa el hombre?; o en una fórmula paralela: *¿de dónde* viene el hombre para que su cronología no sea considerada negativamente? En este horizonte interrogativo, el fr. 18 —donde el presente se prolonga, más como esperanza que como determinación, en un tiempo de progresión orientado por la búsqueda de “lo mejor”— debe ser apoyado con una lectura convergente del fr. 33 —donde el tiempo emerge con el origen—: “Todos hemos nacido de tierra y agua”³⁶⁵. El *origen* marca una posibilidad de temporalidad, una direccionalidad de las esperanzas. De ahí que sea en la encrucijada de estos dos fragmentos donde se puede detectar un modo de presencia de Jenófanos en el mundo.

¿No habría una relación subterránea —otra forma de lo “invisible”, que se opone a la señalada por los videntes religiosos— entre la posibilidad humana de buscar “lo mejor” con ayuda del tiempo (fr. 18) y la naturaleza “física” del origen del hombre (fr.33)? La presión que ejerce sobre el pensamiento la coaptación relacional de estos dos fragmentos permite invertir la pregunta pitagórica de Hipodamas, que como ya se ha indicado resuelve un problema ético en el espacio mítico³⁶⁶. En vez de inquietarnos por el origen del mal en el hombre podríamos preguntarnos, en el horizonte jenofaniano, *¿de dónde* viene la humanidad y de dónde viene su posibilidad de mejorar su *éthos*? Dos preocupaciones éticas paralelas que difieren en la manera de entroncar al hombre con su origen y, desde ahí, de desplegar su temporalidad. Entre la posibilidad del mal (que determina la actitud pitagórica) y la posibilidad de una progresión en el bien (que canaliza la perspectiva jenofaniana) con que se pone en perspectiva la realidad humana, algo muy profundo ha cambiado en el

³⁶⁴ E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Clarendon Press, 1974, 4. Este aspecto ya lo había mencionado H. Fränkel en “Xenophanesstud., II”, (1925), recogido en *Wege und Formen...*, 338-349 (= “Xenophanes’ Empiricism and his Critique of Knowledge”, *Studies...*, I, 121).

³⁶⁵ Seguimos la traducción de la Biblioteca Clásica de Gredos. Cf. G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Philos.*, 176 ss.

³⁶⁶ En este trabajo: II, 3.

pensamiento griego, no tanto entre Pitágoras y Jenófanes³⁶⁷ como entre un horizonte mítico y un horizonte *físico* de las posibilidades humanas. En este cambio queda comprimida la temporalidad, la manera de pensarse en la sucesión de los acontecimientos.

La naturaleza de los referentes se ha desplazado, su orden también; y en estos cambios, la presencia del hombre en el mundo ha visto alterado su significado. El hombre no está marcado por una pérdida, sino por la posibilidad de encontrar; la esperanza no está moldeada, ritmada, por la recuperación de lo que fue pasado, sino por la búsqueda de lo que puede ser. “Lo mejor” no está en el pasado, se descubre con ayuda del tiempo. El eje sobre el que se construye la temporalidad ha cambiado de dirección. Esta perspectiva se prolonga —de nuevo subterráneamente, esta vez por debajo de las ideas platónicas— en una afirmación de Aristóteles: “...lo que se busca, en general, no es la tradición, sino el bien; y es probable que los primeros hombres, sea que nacieran de la tierra o que fueran supervivientes de un cataclismo, fueran como la gente necia corriente de hoy en día (...); de manera que sería absurdo que nosotros viviéramos de acuerdo con las opiniones de esa gente. Por lo demás, es ventajoso no dejar sin alteración las leyes escritas. Pues, exactamente como en las demás artes, en la organización política es imposible que todo haya sido codificado con precisión”³⁶⁸. La imposibilidad de un orden definitivo hace necesaria la búsqueda de lo mejor. Pero esta imposibilidad está determinada por la comprensión del origen del hombre: ¿alejamiento de un orden divino o construcción progresiva de un orden humano? La concepción de la temporalidad se convierte en un problema político por ser, fundativamente, un problema antropológico.

Es muy posible que este giro en la representación del tiempo humano fuera apoyado, e incluso articulado, por el desarrollo de la técnica, por la posibilidad de hacer “historia” poniendo fecha al creciente control de la materia por el hombre (ya se ha indicado³⁶⁹). La técnica produce con sus artefactos un espacio relacional hombre-cosas, una esfera representativa, donde la temporalidad se estira como esperanza de solucionar problemas en el hacer humano, como expectativa de cambio favorable. Pero también hemos indicado que para que estas adquisiciones prácticas e inmediatas tomen la consistencia de una “idea de progreso”, para que el tema del alejamiento de los dioses (de un tiempo triste) sea paulatinamente sustituido por el tema de la bondad de las invenciones humanas (un tiempo esperanzador y progresivo, basado en la *autonomía* creadora del hombre que culmina con las referencias al “primer

³⁶⁷ Relación crítica de todas formas: fr. 7 de Jenófanes (Diógenes de Laercio, VIII, 36).

³⁶⁸ *Política*, II, 8, 1269a4.

³⁶⁹ II, 1.

inventor³⁷⁰), es necesario un cambio profundo en los referentes con que se ordenan los significados humanos. No sólo un cambio en el instrumental técnico y en su eficacia, sino una rearticulación de la concepción del hombre y del mundo, una nueva distribución de los significados que fundamentan las representaciones del mundo, del hombre y de su articulación que arrastra una nueva manera de pensar las condiciones de posibilidad de la técnica. No se trata únicamente de una alteración en la técnica como modo de acción, sino de incrustar la técnica en un orden de relaciones donde se están modificando los dos polos: la naturaleza del hombre y la naturaleza de las cosas. En esta modificación, la actividad técnica dejará de ser representada como repetición de un quehacer arquetípico divino; y el tiempo no será medido por la imitación sino por la innovación.

Esta desarticulación-rearticulación de los referentes es la obra de la filosofía en el momento de su nacimiento. De la filosofía como estudio de la *phýsis*, como intento de comprender el orden de las cosas según una causalidad inmanente: el estudio del crecimiento ordenado de las cosas desde sí mismas. *Phýsis* —*phýnai*— es hacer nacer y crecer desde la inmanencia de ese nacimiento³⁷¹; un nacimiento continuo desde la fuerza interior que sostiene la posibilidad de continuar existiendo en cada realidad. Pero *phýsis* es también una mirada: aceptar que el cambio, la diferenciación de las cosas, el permanente alejamiento de una realidad de lo que ya era, la necesidad de dejar de ser para continuar siendo, no es una situación negativa, sino, por el contrario, el empuje inmanente de realización que anima todas las cosas; las cosas se alejan de su origen para poder ser. Y en esta nueva mirada hacia las cosas, *phýsis* es también una nueva manera de hacerse presente en ellas. Los dioses dejan de ser una hipótesis válida de explicación del mundo y un referente adecuado para comprender el orden de la presencia del hombre en ese mundo. Parecería que ahora es el hombre quien aleja a los dioses del mundo — y no al contrario, como ocurría en la perspectiva mítica de Hesíodo.

La constitución de esta nueva mirada la podemos asociar —así sólo nos queden retazos de leyenda— con el nombre de Tales, “el primer inventor” de una presencia humana en el mundo distinta de la mítica; esta nueva presencia se llamó posteriormente filo-sofía. En el esfuerzo de Tales por comprender y prever un eclipse según las relaciones físicas de los astros, según una causalidad inmanente a la materialidad de la realidad, y no según una voluntad divina, el hombre ya no comprende su realidad en el temor de alejarse de una normatividad de los dioses, sino en el deseo de estar en el nacimiento y el crecimiento de la realidad, en la esperanza de una armonía *física* (lo cual no quiere decir simplemente “material”) con las cosas. Al mirar así la realidad,

³⁷⁰ Cf. A. Kleingünther, “Protos Egretes”, *Philologus*, Suplemento XXVI, Cuaderno I, Leipzig, 1933; E.R. Dodds, *The Ancient...*, *loc. cit.*

³⁷¹ Cf. F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, Nueva York, Herper & Row, 1957, 7.

Tales está depositando su *éthos*, su estancia humana, en una confianza comprensiva, se está comprometiendo con un horizonte de referencias condensadas en un término: *phýsis*. Lo divino ya no está en los dioses tradicionales —que “se alejan del universo”—, sino en el fundamento de donde nacen, crecen y perecen las cosas; y entre las cosas, el hombre. Desde ese momento el antagonismo de los referentes ha comenzado. El terreno en litigio es enorme: el *éthos* del hombre, un modo de ser y su tiempo.

A su discípulo Anaximandro se le atribuye la construcción de un reloj de sol. No obstante, más decisiva que esta aplicación de una técnica de origen probablemente babilónico, es su concepción *física* del tiempo. Según el testimonio de Simplicio, para Anaximandro, “[Aquello] de donde el nacimiento viene a las cosas es aquello hacia lo que la destrucción las hace regresar, como debe ser (*katà tò khreôn*). Ya que ellas pagan la pena y la retribución mutua por la injusticia cometida según el orden del tiempo (*katà tèn toû khronou táxin*)...”³⁷². Por el momento podemos hacer pivotar “la palabra de Anaximandro” (M. Heidegger) sobre la última expresión del testimonio de Simplicio: “...según el orden del tiempo”. La retribución mutua de las cosas, el equilibrio de realidad, tiene una secuencia, una disposición (*táxis*) inviolable: el tiempo. En el tiempo se expresa el “como debe ser” (*katà tò khreôn*) de las cosas. El tiempo se despliega desde el interior de las cosas como la disposición de su presencia interrelacional: el ritmo de la necesidad en el aparecer, crecer y desaparecer de la realidad. Una regulación inmanente del equilibrio de cada realidad con ella misma y con las demás, que se extiende como cadencia entre el origen y la destrucción. El tiempo es la medida visible del *katà tò khreôn* invisible: una legalidad óptica, un *nómos* crono-métrico. *Métra*, medida, es el orden de la necesidad. *Katà tò khreôn*, la necesidad, y *katà toû khronou*, el tiempo, se remiten mutuamente³⁷³. Entre ambas dimensiones está encajada la estancia mundana del hombre: existe como cosa según la necesidad inmanente del mundo, pero además puede comprender y debe obedecer la expresión visible de esa necesidad (el tiempo). El saber del hombre sigue las líneas de la necesidad a través del tiempo.

Esta situación particular del hombre se precisa si se tiene en cuenta la antropogénesis que los doxógrafos atribuyen a Anaximandro. Los testimonios de Aecio (V,19,4), Hipólito (*Ref.*, 1,6,6) y Plutarco (*Symp.*, VIII. 730e)³⁷⁴ crean un espacio de verosimilitud acerca del pensamiento de Anaximandro sobre el

³⁷² Simplicio, *Fis*, 24,17. Cf. G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Philos.*, 117; J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 295 ss.

³⁷³ Cf. Dirlmeier, “Der Staz des Anaximandros von Milet”, *Rh. Mus.*, 87 (1938), 376-382 (*Studies...*, I); C. Ramnoux, “Sur quelques interprétations modernes de la pensée d’Anaximandre”, *Rev. De Métaphys. et de Morale*, III (1954), 233-252; G. Vlastos, “Equality and Justice in Early Greek Cosmologies”, *Class. Philol.*, 42 (1947), 156-178 (*Studies*, I); G.S. Kirk, “Some Problems in Anaximander”, *Class. Quarterly*, 5 (1955), 21-38 (*Studies...*, I).

³⁷⁴ Cf. G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Philos.*, 141-142; O. Gigon, *Los origenes...*, 106 ss.

origen de la vida y la aparición del hombre. Los primeros seres vivientes provendrían del limo o lógamo por recalentamiento de los rayos del sol (una especie de “generación espontánea”); y el hombre tendría su origen en la vida acuática, concretamente en el tiburón —tal sería el sentido del término *galeoi*³⁷⁵—. Poco importa, para el tema que nos ocupa, la imprecisión de este pensamiento sobre los orígenes de la realidad humana elaborado hace veintiséis siglos. Lo que parece decisivo es el intento de situar al hombre *físicamente*: con Anaximandro encontramos el primer ensayo teórico por comprender la realidad humana en la coherencia de la *phýsis*. Su imaginación se prolonga hacia lo invisible; se trata de una aventura comprensiva, cierto; pero este esfuerzo imaginativo por alcanzar el fundamento de la vida y del hombre sigue el trazado de la coherencia de la *phýsis* a partir de unas experiencias muy limitadas de los procesos vitales, y se aleja de los relatos revelados donde el hombre es inscrito en el orden de la voluntad de los dioses. El hombre es *en* la *phýsis*: procede de la materia viviente por adaptaciones sucesivas (G. S. Kirk y J. E. Raven); así es integrado procesivamente *katà tò khreôn* en el orden del tiempo.

El pasado está en el espacio de la *phýsis*, como sus raíces; y de la misma manera lo por-venir es la proyección en las posibilidades de ese espacio. Dos formas de lo invisible (como en Calcas o las musas), pero ahora unidas en un presente donde se expresa el orden del tiempo en la presencia de las cosas “como debe ser”. Nada de “engaño” o de “ruptura” en el origen de la situación humana; sólo un orden que se despliega y que debe ser respetado. El tiempo no es negativo, simplemente “es”; y el hombre mide su realidad respetando ese empujarse de las cosas desde sí mismas que marca el ritmo inmanente del mundo. El tiempo es la exigencia de un ritmo interior que aleja al hombre de sí mismo como lo alejó de la vida marina de donde emergió. Tiempo-juez y tiempo-proyección serían las dos facetas de la medida del obrar humano que aparecen con Anaximandro. Con esta perspectiva está en germen una dinámica que adquiere consistencia con Jenófanes; esta dinámica se manifiesta a través de dos vertientes complementarias. Por un lado se está incubando la negación de los medios tradicionales de conocimiento como procedimientos adecuados del saber de la *phýsis*; los sueños, los presagios, las adivinaciones... pierden consistencia ante la nueva teoría del orden inmanente de las cosas que aleja a los dioses del saber del mundo. Por otro lado, la necesidad de una actitud hermenéutica, que nace con la filosofía, se afianza ante la exigencia de hacer del hombre un intérprete del mundo y no un adivino de la voluntad de los dioses.

Cuando R.G. Collingwood enumera las características de la “historia” procede en los términos siguientes: “a) que es científica, o sea que comienza por hacer preguntas, mientras que el escritor de leyendas empieza por saber

³⁷⁵ Plutarco, *Sympos.*, VIII, 730e (DK 12A30). Cf. Aristóteles, *Hist. Anim.*, 565b1 ss.

algo y relata lo que ya sabe; b) que es humanística, es decir, que plantea preguntas acerca de cosas hechas por los hombres en un tiempo preciso en el pasado; c) que es racional, o sea que las respuestas que ofrece a sus preguntas tienen ciertos fundamentos, a saber: se aducen testimonios; y d) que es una instancia de auto-revelación, es decir, que existe con el fin de decirle al hombre lo que es el hombre, diciéndole lo que el hombre ha hecho³⁷⁶. Para R.G. Collingwood los puntos a), b) y d) “concurren claramente en Heródoto”, el padre de la historia. Y lo que a este autor le parece más extraordinario es que fuera así, ya que en la época de Heródoto, y en la antigüedad griega en general, el pensamiento “muestra una tendencia muy marcada, no sólo incompatible con el desarrollo del pensamiento histórico, sino que fundada, por así decirlo, en una metafísica rigurosamente anti-histórica. La historia, en efecto, es una ciencia del obrar humano; el objeto que el historiador considera es cuanto han hecho los hombres en el pasado, actos que pertenecen a un mundo cambiante, a un mundo en que las cosas llegan a su fin y dejan de existir. Ahora bien, según el parecer de la metafísica griega predominante, las cosas de esa índole no debían poderse conocer y, por lo tanto, la historia tenía que ser imposible³⁷⁷”.

Al hacer estas afirmaciones, R.G. Collingwood no sólo pone de manifiesto una ignorancia desconcertante de “los hechos históricos” y de las perspectivas del pensamiento de los filósofos griegos, sino también, y esto ya es inquietante, no cumple con ninguno de los puntos que tan rigurosamente delimita como condición para hacer Historia (con mayúscula). Al afirmar que “el pensamiento antiguo de los griegos muestra una tendencia muy marcada” que lo hace incompatible con el pensamiento histórico, “una metafísica rigurosamente anti-histórica” que no permitía conocer los hechos, R.G. Collingwood está procediendo: a) a nivel de la leyenda, no conoce los “hechos”; b) sin plantearse preguntas: se limita a repetir tópicos que los últimos cincuenta años de estudio de la filosofía griega han invalidado; c) de manera no-racional, sin poder aducir testimonios; d) sin decir al hombre lo que ha hecho el hombre en el pasado, sin buscar una auto-revelación. Parecería que la lección de Heródoto es difícil de aprender incluso para quienes se reclaman los herederos legítimos de su pensamiento.

Es evidente que las características de la historia, o del historiador, postuladas por R.G. Collingwood no están presentes en Anaximandro. Pero su posición hace posible, mediatamente, un pensamiento histórico; y esto porque sitúa al hombre en una temporalidad comprendida y explicable según un orden riguroso de causalidad física. Anaximandro no habla de la historia, pero habla del tiempo que puede constituir el sustrato de un posible discurso histórico. La constitución de este sustrato implica dos dimensiones paralelas. En primer lugar, al inscribir al hombre en el orden de la *phýsis*, se sustituye la revelación

³⁷⁶ *Ideas de la Historia*, 27. Cf. F. Châtelet, *El nacimiento...*, Introducción.

³⁷⁷ *Op. cit.*, 28-29.

divina agenciada en leyendas por la búsqueda de las causas de los fenómenos: el testimonio no está en la palabra tradicional, sino en la búsqueda de lo desconocido. En segundo lugar, por la contrastación de las dos formas del saber, el mito, el saber por revelación, empieza a ser marginado en el ámbito de la sospecha. El proceso al mito ha comenzado, siendo relegado a una etapa anterior de ignorancia o confusión. La *phýsis* se constituye como teoría situando el mito en un tiempo diferente; no pertenecen a la misma estructura de la temporalidad. Esta perspectiva culmina, como primera etapa, en la tajante afirmación de Jenófanes: “...los dioses no revelaron a los hombres todas las cosas desde el comienzo, pero éstos, buscando, con el tiempo, descubren lo mejor” (fr. 18). El tiempo se ha hecho el aliado del hombre. Un tiempo físico y laico; posteriormente será político con Clístenes —pero en ningún momento será “ateo”—. Tal y como lo indica E.R. Dodds, la primera parte del fr. 18 de Jenófanes (“...los dioses no revelaron a los hombres todas las cosas desde el comienzo...”) se opone claramente a una mentalidad ancestral que asume el origen de la cultura humana como un don de los dioses o como un robo de su patrimonio³⁷⁸. Esta perspectiva mítica está claramente sintetizada por Hesíodo: “Los dioses, en efecto, ocultaron lo que hace vivir a los hombres”³⁷⁹. La vida de los hombres se desenvuelve en una tensión de ocultamiento y manifestación cuya interacción escapa totalmente al querer-saber humano. La posibilidad del conocimiento humano depende del querer-decir divino. De ahí que la vida sea abordada más como dependencia que como actividad realizante y proyectiva; y que en este juego de claros-oscuros en que se manifiesta la voluntad divina, los presagios, los augurios, los sueños, la revelación, la adivinación... constituyan los medios privilegiados para unir el querer-saber de los mortales y el querer-decir de los dioses³⁸⁰. El inicio del fr. 18 se enfrenta con un orden vital.

Jenófanes culmina el proceso de una actitud cognoscitiva iniciada en Mileto. Prolongando la lógica interpretativa de los fenómenos que permite a Tales predecir un eclipse o a Anaximandro describir la posición de la Tierra en el centro del universo, Jenófanes explica el arco iris (fr.32) o el fuego de Santelmo (fr.39) —presagios del arte adivinatorio tradicional—según una causalidad *física*³⁸¹. La aureola simbólica de los fenómenos es absorbida por la coherencia immanente de las cosas que repliega el querer-saber de los hombres hacia la lógica (invisible) de la *phýsis*. La *phýsis* no es sólo un orden en las cosas, también es una lógica interpretativa del hombre ante ese orden. Y Jenófanes une perfectamente esos dos aspectos en una idea *hermenéutica* que domina su presencia en el mundo. Así es el primero y “casi el único de los pensadores clásicos griegos que descarta no sólo la pseudo-ciencia de los

³⁷⁸ *The Ancient...*, 4-5.

³⁷⁹ *Erga*, 42.

³⁸⁰ Cf. R. Schaerer, *Le héros...*, *passim*.

³⁸¹ E.R. Dodds, *The Gr. and the Irrat.*, 191 y n. 7.

presagios, sino también todo el complejo de ideas profundamente arraigadas que se relacionan con la inspiración³⁸². El orden de la *phýsis* impone una perspectiva al conocimiento y sitúa al hombre ante una lógica de lo invisible totalmente desligada del querer-decir de los dioses.

Es la perspectiva tematizada en la segunda parte del fr. 18: "...pero éstos (los hombres), buscando, con el tiempo, descubren lo mejor". Esta segunda parte constituiría la respuesta a la inquietud mítica que podría surgir ante el enunciado de la primera parte del fragmento: ¿cómo, entonces, es posible la cultura? La respuesta de Jenófanes a esta hipotética cuestión se condensa en un término: *zetoúntes*. El hombre es *zêtêtikós*, buscador, el que quiere encontrar. Así se circunscribe la estancia humana: un-querer-de-realidad. El *éthos* del hombre, su modo de ser habitual (Heidegger), queda circunscrito en una actitud que expresa su naturaleza: *zêtêtikós*. La posibilidad de la cultura reside en el *éthos* del hombre: la cultura es el *éthos* humano, su *daimôn*, la parte que le corresponde como siéndole natural, su destino³⁸³. La posterior expresión de Heráclito, *éthos anthrôpôi daimôn*³⁸⁴, sintetiza esta relación ineluctable entre un modo de ser que se construye en el saber y su proyección en el futuro. En Jenófanes, *zêtêtikós* es un modo de ser y su destino; éste es el ámbito de posibilidad y de realización del saber como cultivo de las posibilidades humanas. Y es en este espacio *ético* donde toma sentido "lo mejor" que se formula como su horizonte. "Lo mejor" es el punteado que da sentido a la vida humana: una exigencia que une el *éthos* del hombre con su destino a través de su incesante búsqueda de realidad. "Lo mejor" no es una meta fija, es un impulso *físico*, un crecer de sí mismo —*phynai*—, que arrastra como un destino invisible. La única manera que tiene el hombre de hacerlo visible es con el trabajo de su conocimiento vero-símil (fr. 35), como una progresión hipotética. El destino del hombre es como su carácter de buscador: hipotético.

Este horizonte ético del hombre sólo tiene sentido por su origen. El fr. 33 recoge una perspectiva *física* —probablemente de Anaximandro³⁸⁵— donde el hombre es inscrito en el orden de la *phýsis*, en el aparecer y crecer de las cosas. Desde el punto de vista en que nos situamos, este fragmento es importante en la medida en que prolonga una perspectiva donde es evitada la unidad mítica primordial entre dioses y hombres que hacía posible la ruptura y, a partir de ahí, la interpretación de la cultura humana como un don divino o como un robo del saber-hacer de los dioses. En la confluencia de estos dos fragmentos (18,33)

³⁸² E.R.Dodds, *op. cit.*, 117; P.-M. Schuhl, *Essai...*, 275.

³⁸³ Para la noción de *daimôn*, cf. J. Schmidt, *Ethos. Beiträge zum antike Wertempfinden*, Berna, 1944.

³⁸⁴ Fr. 119. Cf. G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Phil.*, 213 ss.; C. Ramnoux, *Héraclite...*; M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, edic. bilingüe, París, Aubier Montaigne, 1964, 145 ss.

³⁸⁵ Para la influencia de la escuela de Mileto en Jenófanes, cf. O. Gigon, *Los origenes...*, 176; Ch.H. Kahn, *op. cit.*; N. Marinone, *Lessico di Senofane*, Roma, 1967 (reimpres.: Hildesheim, G. Olms, 1972).

se precisan claramente los fundamentos de dos aspectos determinantes del nuevo horizonte interpretativo de la cultura en Grecia: a) La cultura es un quehacer humano; Prometeo es innecesario, más aún: es imposible. Gorgias hará el elogio de Palamedes, el gran rey de los inventores, y el coro de *Antígona* hablará del hombre con orgullo como la mayor maravilla del mundo...³⁸⁶. El hombre aspira a conocer su destino construyendo su *éthos*. b) Si el saber humano no es un don o un robo, y si el tiempo es representado como la posibilidad de encontrar “lo mejor”, el carácter ritual, repetitivo, instaurador de arquetipos del tiempo mítico es desechado. El hombre se crece buscando en lo invisible que marca el orden de las cosas desde su inmanencia. De ahí la acertada, aunque breve, indicación de K.R. Popper sobre el pensamiento de Jenófanes: en este filósofo presocrático encontramos la más antigua constatación de un verdadero reconocimiento y formulación de la teoría del conocimiento como un trabajo conjetural que se realiza críticamente buscando lo mejor con ayuda del tiempo³⁸⁷. Lo invisible se ha desplazado de horizonte, y el tiempo se anuda en una lógica interpretativa dominada por la búsqueda del hombre en el continuo crecer de las cosas que se alejan de su origen. Desde ese momento, las hipótesis forman parte del tiempo humano, y la historia de los acontecimientos del saber humano tiene un subsuelo donde podrá arraigar.

5. UN SOLO DIOS

Supongamos, un instante, que los términos *teología*, teólogo o *teológico* no existieran; y que el amplio espectro discursivo sobre la divinidad estuviera incluido en una vaga categoría de “relato” donde se entrelazaría con las hazañas de los héroes, el mundo de las sombras, las aventuras de los hombres y la geografía de los monstruos. En este aluvión de saberes, donde la palabra no sólo menciona las cosas sino que memoriza el orden de los ancestros³⁸⁸, la misma necesidad de sintetizar los diferentes niveles de experiencia impone un sincretismo al discurso donde se diluye la especificidad de cada espacio. La distinción, así sea mínima, de lo religioso, lo económico, lo culinario, lo guerrero, lo agrícola, lo jurídico... parece imposible (aunque desde nuestra perspectiva, desde nuestra exterioridad, hagamos cortes transversales para dejar circular nuestra razón). Y probablemente en esta in-diferencia resida la eficacia aglutinante de la conciencia colectiva del mito. Un tejido verbal, un espacio de

³⁸⁶ Cf. A. Kliengünther, “Protos...”, P.-M. Schuhl, *Essai...*, 348 ss.; P. Vidal-Naquet, “Temps des dieux...”, 66.

³⁸⁷ “Back to the Presocratics”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S. 59, 1958-1959 (reimpresión en *Conjeturas y Refutaciones* y en *Studies in Presoc. Philos.*, ed. por D.J. Furley y R.E. Allen, vol. I; seguimos este texto, p. 152).

³⁸⁸ Cf. M. Detienne, *Les maîtres...*, 9-27; *L'invention...*, 93 ss.

posibilidades representativas, donde cada elemento tiene consistencia de realidad, significa, por su posición relacional con los otros³⁸⁹. El mito es la existencia de una vecindad entre las cosas que las hace pensables; y que sólo existen en el procesamiento, en el discurrir discursivo, de esas posibilidades de pensamiento. Una palabra; pero al mismo tiempo, inseparablemente, la posibilidad de pensar y el orden de existencia de las cosas. Ese orden de existencia que hilvana la palabra, que se hace presente en el régimen discursivo, está determinado por la resonancia de los acontecimientos en la sensibilidad de los individuos. Este es el “lugar común” de dioses, héroes, hombres, monstruos...: la posición en el sentir del individuo —porque ahí acontecen. Las cosas no están *ahí* por infinidad espacial, por coherencia taxonómica, por similitud morfológica o por contigüidad temporal³⁹⁰; están en ese espacio de existencia, discursivamente, porque el hombre las ha descubierto afines, coherentes, semejantes o contiguas en su sensibilidad. Y desde ese espacio son sabidas diciéndolas. Modificar una de las secuencias discursivas es romper el sutil hilván de afinidades, coherencias, semejanzas y contigüidades donde tienen un orden el mundo y el hombre.

Desde esta perspectiva, el discurso mítico —así tenga exteriormente un horizonte cosmogónico, farmacéutico, etológico, meteorológico o geográfico, aunque la palabra se acomode a la exigencia de una descripción de plantas, animales, astros, lluvias o vientos— es orgánicamente antropocéntrico. Y este eje impone, fundativamente, un régimen sincrético al discurso. De tal forma que las “mentiras sobre los dioses” —que posteriormente serán detectadas en el relato mítico— aparecen constitutivamente como inevitables (ya que no como necesarias) para que el ámbito de la divinidad pueda ser conducido significativamente hasta el eje orgánico que determina el horizonte interpretativo. Más que de mentiras se trata de posibilidades interpretativas, de la integración de la diferencia en unos canales de afinidad, coherencia, semejanza o contigüidad que constituyen el tejido invisible del orden. El mito no miente, aunque se equivoque para quien pertenece a otros espacios de posibilidades representativas.

Esta parece haber sido la situación del discurso de realidad que Jenófanes frecuente en las discusiones de los banquetes, en el culto de los templos, en las competiciones atléticas, en las constituciones políticas... Un espacio que lo envuelve, pero al que no pertenece. Ya que en ese tejido de realidad Jenófanes introduce con su palabra la existencia de un dios único, que con su simple presencia verbal, por el hecho de ser mencionado, atenta al engranaje de afinidades, coherencias, semejanzas y contigüidades del relato mítico, al mismo tiempo que desmonta la memoria ancestral como el artificio del error.

³⁸⁹ Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et société...*; M. Detienne (ed.), *El mito...*; G.S. Kirk, *Myth...*

³⁹⁰ Nos aproximamos al espacio interpretativo de M. Foucault: *Las palabras y las cosas*, especialmente en el Prólogo.

Jenófanes enuncia un espacio de realidad antes de que exista un término específico para circunscribirlo. El pensamiento arrastra las palabras fuera de su espacio habitual para forzarlas a decir “algo” que sólo tomará consistencia con esa acción verbal que lo hace presente. En esta nueva coalescencia que Jenófanes le impone a las palabras, el discurso gira tanteando un nuevo eje orgánico de sus posibilidades significativas que le hace abandonar los tradicionales canales relacionales como in-significantes. Los frs. 23, 24, 25 y 26 constituyen una violencia orgánica a la palabra ancestral: a su espacio de menciones y al orden de su memoria. El recorrido verbal trazado del fr. 23 al fr. 26, ese espacio hacia el que el pensamiento atrajo a la palabra, ha sido repertoriado como “la teología de Jenófanes”.

Sin embargo el término *theología* es más tardío, aparece por primera vez en el libro II de la *República* de Platón. Los “fundadores del Estado” (*oikistai póleôs*) comprimen en este vocablo una especie de discurso para hablar de los dioses que es propio de los poetas que componen mitos (*mythologeîn*), con la intención explícita de establecer los modelos que deben regir su arte para prohibirles que se alejen de ellos³⁹¹. Este ámbito discursivo se distingue claramente de la palabra filosófica, dialéctica, y concretamente de la *meteorología*, que se instituye en el discurso “científico” sobre los dioses visibles, imágenes de la divinidad invisible³⁹². La teología nace “legalmente” en los márgenes del saber auténtico, como una composición infidente, que sólo es aceptable, ya que no asimilable, en la medida en que se establecen rigurosamente los canales de su circulación.

Con Aristóteles aparece el término *theologikós* en el esfuerzo por delimitar verbalmente una nueva preocupación filosófica que prolonga y completa el estudio ontológico³⁹³. No obstante seguir utilizando los términos *theología*, *theólogos* y *theologeîn* con el mismo sentido marginante que su maestro atribuye al primero de ellos desde la *República*, Aristóteles incluye un espacio “teológico” en el espectro de los intereses específicamente filosóficos, y además como un terreno en el que se prolonga inevitablemente este saber. Así se inicia una *simbiosis* de campos del saber que se manifiesta con la irrupción de un término que rearticula, en parte, la estrategia significativa de un vocabulario. Con la invención de un término (*theologikós*) que en su raíz se anuda a un vocabulario lateral, difuso y sospechoso para la filosofía, pero que la misma filosofía ha elaborado para explicitar una actividad que no puede ignorar, Aristóteles estira el “deseo de saber” fuera de los límites de la condena, y por la base, en los entrelazamientos forzosos de la raíz de las palabras,

³⁹¹ *República*, II, 378e 8 ss.; III, 392a ss. Cf. V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, París, Vrin, 1970, 141-172.

³⁹² Cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, París, 1944-1954, vol. II, Apénd. III, 600 ss.; C. Gaudin, “Remarques sur la météorologie chez Platon”, *Rev. des Etudes Anciennes*, 72 (1970), 332-343; J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, París, Belles Lettres, 1971.

³⁹³ *Meta.*, E, 1, 1026a19. Cf. J. Lorite Mena, *Pourquoi...*, 81 ss. y 289 ss.

penetra en un conocimiento para apropiarse del deseo de saber que expresa. Frente a ese polimorfo discurso sobre los dioses categorizado como *mythos* o como *theología*, Aristóteles está más atento al deseo de saber que representan que a la posibilidad de desorden político que pueden arrastrar (Platón). Así la teología y la filosofía encuentran un nuevo espacio de diálogo donde se hace manifiesto el cambio que se opera en el ordenamiento del deseo de saber entre Platón y Aristóteles.

Este procesamiento de apropiación de un deseo de saber marginado está punteado por Aristóteles en los términos siguientes: “Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito (*mythou*), una tradición para los posteriores, según la cual estos seres [los astros] son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud, y en provecho de las leyes y del bien común. Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno separa y acepta solo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las sustancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias tuyas, estas opiniones. Así, pues, sólo hasta este punto nos es manifiesta la opinión de nuestros mayores y la tradición primitiva”³⁹⁴.

La filosofía parece exigirse desde su aliento, como deseo de saber, un nuevo diálogo con el mito. La forma mítica —un orden de pensar y de decir— y el uso político de esos relatos son problematizados por Aristóteles, hasta el punto de mantenerlos distantes en una reserva de sospecha heredada de su maestro. Pero Aristóteles intenta detectar un núcleo de verdad, el soporte de verosimilitud que los ha mantenido creíbles para tantas generaciones, profundamente convencido de que “nadie puede alcanzarla adecuadamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la naturaleza; individualmente no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella [la verdad]; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable”³⁹⁵ (como postula Jenófanes en el fr. 18). El mito forma parte del crecimiento (*phýnai*) de la verdad, es integrado en la “naturaleza” del deseo de saber del hombre. Una etapa arcaica, imprecisa por la falta de rigor en sus formas —de ahí la posibilidad de deformación—, pero no por ello contraria a la búsqueda filosófica.

Quizás, subyacente a este esbozo de expectativas de un nuevo diálogo, exista un reproche retenido de Aristóteles a la “decisión de interpretar” de la filosofía que ha marcado sus relaciones con el mito: se ha prestado más atención a las formas circunstanciales del pensamiento que a la verosimilitud

³⁹⁴ *Meta.*, XII, 8,1074b1 ss. (traduc. V. García Yebra, edic. Gredos).

³⁹⁵ *Meta.*, a, 1, 993a30 ss. (traduc. V. García Yebra, modificando “dignamente” por “adecuadamente”).

del saber que las alimenta; así se ha ignorado los fundamentos que hacían al mito convincente, su capacidad para satisfacer el deseo de verdad de tantas generaciones. Parecería que el pensamiento de Aristóteles se avanza hacia la posibilidad de un nuevo espacio hermenéutico al proponer a la filosofía que tome conciencia de heredar un antiguo deseo de saber —tan antiguo como la naturaleza humana³⁹⁶— que ya había asumido y explicitado el mito. No obstante, la filosofía debe recoger y transportar esa búsqueda iniciada por el mito en un plano de rigor conceptual donde se elimine la inercia fabuladora de las formas³⁹⁷. Una herencia que en ningún momento Aristóteles concibe como una prolongación lineal; al contrario, la filosofía opera un cambio en el espacio de ejercicio del deseo de saber por un desplazamiento del horizonte de preguntas que lo soportan.

A través de la aparición y de las vicisitudes semánticas de términos como *theología*, *theólogos* o *theologikós* se perfila un proceso hermenéutico de la filosofía frente al mito y frente a sí misma. La filosofía tiene necesidad de delimitar las posibilidades del pensamiento ante un espacio de realidad que, por el mismo perímetro cultural de su crecimiento, no puede ignorar: la divinidad. La aparición de los términos no es contemporánea del ámbito al que se refieren³⁹⁸; pero sí indican un estadio de problematización de ese ámbito y la necesidad de controlarlo. La especialización del vocabulario refleja una voluntad de claridad para la inteligencia que solo es requerida cuando existe la convicción de que parte del problema reside en la confusión de los planteamientos. Progresivamente surge en la filosofía la necesidad de apropiarse del ámbito de realidad delimitado como “lo divino”, pero con la voluntad expresa de no contaminarse del discurso que tradicionalmente lo poseía. Esa tensión entre el deseo de saber —que impone un horizonte de inquietudes inevitables al pensamiento— y la voluntad de construirse diferencialmente —que recorta el camino obligándolo a desdoblarse continuamente en un contrafuerte polémico— impregna la filosofía de una rigidez interpretativa frente al mito y de una ambigüedad interrogativa frente a sí misma. Este encaminamiento bifaz del pensamiento filosófico con relación a lo divino se manifiesta en la mezcla de atracción y rechazo con que son asumidos los ámbitos de realidad recortados con los términos *theología*, *theólogos*, *theologeín* o *theologikós*.

Quizás la filosofía llega con Aristóteles a una etapa de tranquilidad humana, a un deseo de sí misma, que le permite desprenderse del temor a “la gente del mito” que desde la insurrección contra Policrates en el año 525 aparece como una continua amenaza al orden de la *pólis*³⁹⁹; un momento del pensamiento, del

³⁹⁶ *Meta.*, A, 980a1.

³⁹⁷ Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et société...*, 213-214.

³⁹⁸ M. Foucault, *Hist. de la sex.*, 2, 9.

³⁹⁹ Cf. M. Detienne, *L'invention...*, 92 ss.

ejercicio del deseo, en el que la filosofía ya no rivaliza con el mito. Pero para ello el deseo se ha purificado asumiéndose como histórico, y ha podido reconocerse en el mito como un momento de su propio recorrido. La rivalidad con el mito disimula en la filosofía un temor a ser desplazada por otro espacio de verdad; y esto ocurre, como condición de posibilidad, cuando ambos espacios se enfrentan como absolutos incuestionables del pensamiento, cuando trascienden su propia historicidad y se sitúan en un ámbito de semejanzas. La rivalidad se diluye al sustituir el enfrentamiento de las formas por la arqueología de los problemas que el hombre desea resolver; el orden de los reflejos es desarticulado. El deseo descubre la contingencia de sus verdades y reemplaza el temor a la alteridad por el trabajo de comprenderse en sus variabilidades.

Jenófanes es el principio generador (*arkhêgòs*) de este nuevo ámbito de preocupaciones del pensamiento filosófico cuyo eje es la divinidad; desde este momento la filosofía se sitúa en un proceso de autodefinition en la manera de abordarlo. Jenófanes produce, con la orientación de su deseo de saber hacia el espacio de la divinidad, la objetivación de un nuevo recinto de pensamiento anudado en la afirmación de “un dios único” (fr. 23). Su afirmación no prolonga el discurso mítico sobre la divinidad; no hay posibilidad de homogeneidad ni por parte de objeto ni por parte del vocabulario que lo circunscribe. El mito y Jenófanes no hablan de lo mismo, aunque ambas perspectivas trabajen sobre la misma territorialidad de las preocupaciones humanas. Pero la afirmación de Jenófanes tampoco prolonga el campo epistémico en que las perspectivas de la *phýsis* habían integrado a la divinidad. Los primeros pensadores de la *phýsis* discontinúan la lógica interpretativa del mito al hacer surgir una posibilidad diferente de lectura de las cosas; y desde este desnivel de preocupaciones y preguntas despliegan una apropiación coherente del espacio de la divinidad. El discurso jónico sobre la divinidad se insinúa como una reducción de las cualidades antropomórficas de los dioses a las propiedades inmanentes de la *phýsis*. La divinidad se *naturaliza*; aunque en un discurso indirecto, ya que el ámbito de lo divino no es tematizado como “objeto” específico del conocimiento por los primeros filósofos. No obstante, así se configura el fundamento de un discurso sobre el *phýsei theós* —el dios natural— que se construirá progresivamente en contrapeso del discurso sobre los *thései theoi*, donde proliferan indiscriminadamente los dioses del culto oficial, las invenciones poéticas y los sincretismos culturales⁴⁰⁰. Pero este incipiente discurso *físico* de los jonios sobre la divinidad, no obstante ser diferente, más aún: incompatible con los relatos míticos, e incluso conteniendo el germen de una nueva opción política de la religiosidad, es lo suficientemente

⁴⁰⁰ Cf. W. Jaeger, *The Theology...*, 3 ss. Ver los análisis de H.J. Rose, P. Chantraine, B. Snell, O. Gigon, H.D.F. Kitto, en *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Entretiens sur l'Antiquité Classique, t. I, Vandoeuve-Genève, Fondation Hardt, 1952.

impreciso, por su misma constitución indirecta, como para que las imágenes concretas de la religión no se sientan directamente perturbadas por la modificación radical a la que, de hecho, es sometido el orden de las representaciones. La afirmación atribuida a Tales: "...todo está lleno de dioses"⁴⁰¹ permite (aún) la circulación simbólica de las representaciones tradicionales, aunque el "todo" al que se refiere el pensamiento *físico* sea asimétrico con la totalidad por donde discurre el relato mítico. La afirmación de Tales contiene una problematización del orden de las representaciones, pero su mismo carácter indirecto permite una ambigüedad que la hace congruente con la identificación mítica de las funciones divinas y las fuerzas de la naturaleza. Los procesos de impiedad sólo podrán ser formulados cuando el discurso filosófico sobre la divinidad se haga directo.

Jenófanes inicia el discurso directo de la filosofía sobre la divinidad. Para hacerlo lo inscribe en la distancia de una doble ruptura que marca su diferenciación con los dos tipos de discurso sobre la divinidad que lo habían precedido. Esta doble discontinuidad hace aparecer la palabra de Jenófanes como incongruente en relación con la imagen-verbal que había predominado hasta el momento. Por un lado prolonga la problematización del pensamiento mítico desde donde trabajan interpretativamente los *físicos*. Y por otro lado, en paralelo, discontinúa la lógica con que los anteriores pensadores de la *phýsis* habían absorbido a la divinidad. El dios de Jenófanes escapa a los esquemas míticos, pero también es incompatible con la coherencia del pensamiento *físico*. El dios de Jenófanes es *in-coherente*: diferente del orden de las representaciones antropocéntricas y exterior a la codificación de las determinaciones *físicas*. Su incongruencia es la de no pertenecer a ningún espacio representativo establecido. De ahí la necesidad de crear un espacio representativo propio de esa realidad que invade las posibilidades del pensamiento con una simple afirmación: "un dios único". Alrededor de este eje, Jenófanes delimita unas posibilidades representativas autónomas, coherentes consigo mismas, congruentes con sus exigencias de realidad. Este trabajo de elaboración de una nueva imagen verbal que circunscribe directamente una realidad incongruente con otras coherencias representativas, es tematizado por varios autores (G.S. Kirk y J. E. Raven, W.K.C. Guthrie⁴⁰²) como "constructive theology" — categorización, en último término, bastante tranquilizadora dentro de su exactitud.

Jenófanes trabaja en un discurso sin nombre (ya hemos indicado la posterior aparición de los términos *theologia*, *theólogos*...) antes de que un vocabulario especializado delimite la territorialidad de las posibilidades del pensamiento. Jenófanes arrastra su pensamiento antes de que un léxico apropiado haya marcado su dirección confiriéndole un soporte de legitimidad. Su trabajo se

⁴⁰¹ Platón, *Leyes*, 889b.

⁴⁰² G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Phil.*, 169; W.K.C. Guthrie, *A History...*, I, 373.

deja guiar por el riesgo de lo posible —con la ilegitimidad que implica todo tanteo atópico—. De ahí que para ratificar la posibilidad de ese espacio hacia el que lanza el pensamiento, Jenófanes obre en paralelo frente a los otros espacios que le disputan el orden de las representaciones; no sólo para configurarlos como diferentes, sino para mostrar su imposibilidad. Quizás sea éste su esfuerzo para legitimar públicamente un conocimiento sin nombre.

Este trabajo en paralelo se desarrolla en función de los dos registros indicados. Frente al mito la actitud es diferente de la que adopta ante la filosofía. El mito posee un amplio y poderoso discurso sobre la divinidad; se trata de un discurso directo, y Jenófanes elabora otro discurso directo, pero opuesto, para anularlo. La disputa se realiza en el terreno preciso del conflicto de las representaciones. Así Jenófanes no se limita a indicar una diferencia epistemológica con el espacio mítico (esta exigencia quedaría en gran parte satisfecha con la simple enunciación de los frs. 23-26); sino que muestra una voluntad explícita de presentar la diferencia como el ámbito de proliferación de la mentira. Como si no se contentara con mirar el mito desde el exterior y penetrara en su interior para desmontar el engranaje de coherencias, afinidades y relaciones resaltando la violencia que se ejerce sobre el respeto que el hombre debe sentir por sí mismo. De esta forma desplaza el mito hacia el terreno de lo incongruente (frs. 11-14), hasta reducirlo a una imposibilidad representativa por reducción al absurdo (frs. 15 y 16, pero también fr.14)⁴⁰³. Jenófanes desarticula la “naturalidad” del discurso mítico desde su interior.

Frente a las perspectivas esbozadas por la filosofía su actitud es diferente. El pensamiento *físico* sólo ha elaborado un discurso indirecto sobre la divinidad, sin tematización explícita de ese espacio como posibilidad específica de conocimiento. Se trata de una lógica general de las representaciones en cuyo engranaje queda absorbida la divinidad, pero sin representaciones precisas con las que pueda haber un conflicto directo. Y ante este discurso indirecto, Jenófanes se sitúa en diagonal, con otro discurso indirecto, cifrándose a mostrar la imposibilidad de reducir el orden de realidad de la divinidad a la coherencia de las propiedades de la *phýsis*. Los frs. 24-26 expresan claramente la ruptura con una lógica —un orden de coherencias y continuidades— que absorbe a la divinidad según las posibilidades representativas de la *phýsis*. En este sentido, Jenófanes se separa totalmente del discurso sobre el *phýsei theós* que se origina en Mileto y a través del estoicismo se prolonga hasta San Agustín⁴⁰⁴. Sólo así, en la presión contrastiva de este doble discurso lateral —uno frente al mito, otro frente a la *phýsis*—, podemos comprender una serie de afirmaciones de Jenófanes que tomadas aisladamente inducirían a pensar en cierta falta de rigor en su propia teoría sobre la divinidad. Por un lado hay una crítica de las representaciones religiosas tradicionales (frs. 11-16) cuyo núcleo se encuentra

⁴⁰³ Estos aspectos han sido expuestos en el apartado III, 3.

⁴⁰⁴ Cf. W. Jaeger, *The Theology...*, cap. I.

en la negación de la inercia antropocéntrica del mito (fr. 14). Pero por otro lado, en el fr. 24, afirma del dios único que “todo él ve, todo él piensa, todo él oye”, lo cual permitiría concluir que sucumbe a los esquemas representativos que él mismo critica. Estos dos aspectos, sin embargo, tienen una operatividad discursiva diferente al situarse en niveles representativos distintos.

El primer aspecto —ya se ha indicado— se inscribe directamente en una crítica a la tradición religiosa. El segundo aspecto —que desarrollaremos más adelante— se enuncia en el interior de un esfuerzo por precisar diferencialmente la naturaleza del dios único en relación con la *phýsis*. Así, al mismo tiempo que indica la relación de dios con la *phýsis* como causa de su movimiento (frs. 25 y 26), debe evitar que esta relación permita una reducción apropiadora de la divinidad a las propiedades de la *phýsis* según la lógica de continuidad iniciada en Mileto a propósito del *phýsei theós*. De ahí la necesidad de marcar nítidamente una diferencia entre el orden de realidad del dios único y el ámbito propio de la *phýsis*. Así toman un sentido contrastivo —en el interior de este espacio discursivo, diferente del espacio discursivo que elabora frente a la tradición mítica— las afirmaciones de apariencia antropomórfica que encontramos en el fr. 24.

En este esfuerzo de Jenófanes por configurar un espacio de posibilidades del pensamiento surge un conocimiento sin nombre que arrastra, por el mismo momento cultural en que se constituye, la necesidad de afirmarse en oposición a otras posibilidades discursivas. Se trata de una afirmación y de su medida negativa; de objetivar unas posibilidades de pensar desarticulando las posibilidades de objetividad de otros encaminamientos paralelos. Así se inaugura un discurso filosófico que aspira a desligarse de otras posibilidades interpretativas de la divinidad, pero que resulta continuamente contaminado por ellas en la medida en que su misma vigilancia crítica le impone unos límites a sus preguntas y a su horizonte hermenéutico. Una ambigüedad que intentará eliminar la progresiva especialización del vocabulario, pero que sólo empezará a ser desarticulada cuando la oposición absoluta de espacios discursivos sea sustituida por la reflexión sobre la constitución histórica de los horizontes de verdad por el deseo de saber.

a. Ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales

En el primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles hay una indicación que no obstante su brevedad ha determinado el recorrido hermenéutico a propósito del dios de Jenófanes, y concretamente en lo que a la determinación de su “corporeidad” se refiere⁴⁰⁵: “...Parménides, en efecto, parece referirse al Uno según el concepto, y Meliso al Uno según la materia (por eso aquél afirma que

⁴⁰⁵ Cf. W. Jaeger, *The Theology...*, 46 ss.; K. Deichgräber, “Xenophanes *Peri...*”, 27 ss.; G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Phil.*, 171 ss.; O. Gigon, *Los orígenes...*, 204 ss.; W.K.C. Guthrie, *A History...*, I, 375 ss.

lo Uno es infinito, y éste que es finito). En cuanto a Jenófanes, que sentó antes que estos la doctrina del Uno (pues se dice que Parménides fue su discípulo), no aclaró nada, ni parece haber vislumbrado ninguna de estas dos naturalezas, sino que, habiendo dirigido la mirada a todo el Cielo, afirma que el Uno es Dios (...*tó hen eináí phêsi tòn theón*)⁴⁰⁶. Normalmente este texto es prolongado con citas de Diógenes de Laercio, del Pseudo-Aristóteles *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, de Simplicio, de Hipólito, de Cicerón, de Sexto Empírico, de Teodoro...⁴⁰⁷, que ratifican su línea interpretativa. Así, en un sistema de reflejos, se concluye “lógicamente” que el dios de Jenófanes *debe* tener una corporeidad, identificada con el Cosmos o con el Cielo, y el terreno de reflexión es inevitablemente desplazado al análisis de su influencia en Parménides para poder determinar si esa corporeidad es o no es esférica. Esta orientación está perfectamente justificada por la historia en que se han desarrollado los estudios de los presocráticos, pero su misma dinámica permite unas indicaciones básicas.

En primer lugar, todos los textos aducidos son posteriores a los escritos de Aristóteles, y todos, sin excepción, están influidos por sus planteamientos. Nuestra atención deberá, pues, concentrarse en las afirmaciones del Estagirita. Así nos situamos en un segundo lugar, más restringido y preciso; y ahí parece necesario tener en cuenta varios elementos que determinan contextualmente las afirmaciones de Aristóteles. Este libro de la *Metafísica* donde aparece la reflexión sobre Jenófanes parece ser uno de los primeros trabajos iniciados por Aristóteles después de haber abandonado la Academia de Platón⁴⁰⁸. En este primer gran momento postplatónico, Aristóteles intenta precisar la posibilidad de un estudio físico y óptico de la realidad sensible con unas exigencias científicas distintas de los esquemas interpretativos contenidos en las Ideas platónicas. La posibilidad de esa nueva perspectiva intramundana de la filosofía es inseparable de la desarticulación de la estructura idealista y extramundana de la verdad platónica. Esta posibilidad y su contrafuerte desarticulador se manifiestan, como uno de los planos privilegiados por Aristóteles, en una interpretación histórica del deseo de saber y de sus horizontes de verdad. Así sus análisis teóricos son precedidos por una elaboración histórica de la perspectiva en que recoge los problemas.

Aristóteles no hace historia —en el sentido contemporáneo del término⁴⁰⁹—; compone un *tempo* de la inteligencia con el ámbito problematizado. Pero al hacerlo opera bajo la presión de dos factores que no podemos descuidar. Aristóteles lee los procesos históricos del conocimiento desde el horizonte de

⁴⁰⁶ *Metaf.*, A, 5, 986b 18 ss (trad. V. García Yebra, Gredos).

⁴⁰⁷ La lista de estas referencias es utilizada por W.K.C. Guthrie, *A History...*, I, 376 ss.

⁴⁰⁸ Cf. J. Lorite Mena, *Pourquoi...*, 38 ss.

⁴⁰⁹ Cf. W.K.C. Guthrie, “Aristotle as Historian”, *Jour. of Hellenic Studies*, 77 (1957), 35-41; P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, París, PUF, 1966, 89 ss. [Taurus].

sus preocupaciones, y parece lógico que así sea; de esta manera introduce una “subjetividad” que le es imprescindible para situarse en una genealogía del saber y, especialmente, para proponer una solución coherente de los problemas que margine las orientaciones platónicas. Inevitablemente esta exigencia se desdobra en un factor de control inmanente a su interpretación histórica: Aristóteles impone (desde su “subjetividad”) una coherencia ideal, una secuencia de continuidad, a los momentos históricos del pensamiento para que se articulen en la perspectiva de los planteamientos que él propone para su tiempo. La historicidad del pensamiento es concebida como inseparable de una necesidad inmanente que guía el procesamiento de las preocupaciones. De tal forma que más que una historia de los pensadores se trata de una lógica de los problemas desplegada en la temporalidad. Es en esta dinámica interpretativa que debemos situar la alusión a Jenófanes.

Jenófanes es recuperado en el orden lógico del pensamiento *arqueológico* de Aristóteles. Esta lógica está claramente explicitada en el texto al que nos referimos y ampliamente expuesta en los planteamientos del capítulo. La intención que guía el trabajo histórico de Aristóteles es articular la opinión de los antiguos sobre la unidad o pluralidad de los elementos de la naturaleza (el capítulo 6 se inicia con la discusión de la teoría platónica a propósito del mismo problema). Y Jenófanes es absorbido en el engranaje de una problemática determinada. Ahora bien, en el mismo esfuerzo por integrarlo en este espacio, Aristóteles indica explícitamente tres aspectos que son decisivos para situar a Jenófanes en relación con el orden discursivo aristotélico y, al mismo tiempo, para delimitar indirectamente el horizonte de su pensamiento.

El primer aspecto reside en la contrastación que el mismo Aristóteles establece entre Parménides, Milesio y Jenófanes. El Estagirita no duda en afirmar que el Uno de Parménides es “según el logos” (*katà tòn lógon*: un Uno conceptual o *logikós*), y que el Uno de Meliso es “según la materia” (*katà tèn hýlên*: un Uno material o empírico); mientras que al referirse a Jenófanes afirma que “no aclaró nada, ni parece haber vislumbrado ninguna de estas dos naturalezas”, es decir, ni el Uno conceptual ni el Uno material. Y sin embargo Aristóteles insiste en afirmar —como lo hace a continuación de esa frase— que Jenófanes habló del Uno; esto es, el problema del Uno (y el múltiple) preocupó su pensamiento.

El forcejeo de Aristóteles por integrar a Jenófanes en un lógica temporalizada del pensamiento y la dificultad para controlar sus planteamientos con categorías coherentes con esa lógica nos permiten situarnos tangencialmente a la interpretación aristotélica, deslizarnos fuera del orden de las preocupaciones del pensamiento que impone a sus predecesores. Y desde esta exterioridad, en vez de atribuir el desajuste de Jenófanes con las categorías propuestas para su interpretación al carácter “rustico” (*agroikos*), impreciso, no elaborado, de su pensamiento (como lo hace Aristóteles en la línea 986b 27), podemos pensar que su asimetría se debe a que se sitúa en un eje de

preocupaciones que lo hace difícilmente identificable con la problemática del Uno (y de lo múltiple), no obstante el forcejeo de Aristóteles. Pero esta misma marginalidad —que Aristóteles circunscribe como imprecisión— nos informa paralelamente de algo importante: para Aristóteles, el Uno del que supuestamente habla Jenófanes no es ni conceptual ni material; se trata de un Uno que escapa a esa dicotomía, aun para un autor que no disimula su esfuerzo por categorizarlo con esos esquemas. ¿A qué se referiría entonces ese Uno de Jenófanes?

El segundo aspecto que resalta del texto de la *Metafísica* es el término (y de ninguna manera conclusión) que Aristóteles pone a su intento por recuperar a Jenófanes en el orden lógico de su historicidad de un problema. Primero afirma que el “Uno de Jenófanes no aclaró nada...” Podríamos preguntarnos: ¿Es el problema del Uno lo que intenta aclarar Jenófanes? Y no obstante esta imprecisión, o marginación, de Jenófanes, Aristóteles lo obliga a someterse a sus preocupaciones con una frase sorprendente: “[Jenófanes] afirma que el Uno es dios”. Desde esta perspectiva, el dios de Jenófanes está subordinado conceptualmente al problema del Uno —como un apéndice sin autonomía representativa, como si la divinidad fuera un atributo que se predica de un principio fundamental, no obstante la imposibilidad de determinar si se trata de un principio conceptual o material—. Así, el problema de la divinidad se diluye en la interpretación aristotélica, apareciendo lateralmente como el complemento indispensable de un principio fundativo del universo, como un adjetivo que se incluye en la representación del principio del universo.

Al encerrar a Jenófanes en este perímetro interpretativo, es “lógico” que Aristóteles no lo tenga en cuenta al abordar el problema del Motor inmóvil o del Acto simple. La misma manera de comprender a Jenofanes lo hace insignificante para esta problemática⁴¹⁰. De esta manera lo único que se puede esperar —anticipar interpretativamente— en Jenófanes es una prolongación, ya sea imprecisa ya sea audaz, del horizonte en que los físicos anteriores inscriben a la divinidad. Consecuentemente se busca el elemento, el aspecto, la dimensión... del cosmos con la que pueda ser identificada la divinidad única; una divinidad *física* —de alguna manera (W.K.C. Guthrie; O. Gigon es más matizado)—, ya que, como lo afirman categóricamente G.S. Kirk y J.E. Raven, esta divinidad *debe tener alguna clase de cuerpo* “porque una existencia totalmente incorpórea es inconcebible”⁴¹¹. Todo es inconcebible hasta el momento en que es concebido. Y si aplicáramos esta regla de oro de la hermenéutica propuesta por G.S. Kirk y J.E. Raven, cada novedad del pensamiento (y concretamente la aparición misma de la filosofía, o la explicación cósmica de Anaximandro, por no hablar del ser de Parménides, del dios de Anaxágoras, de las Ideas platónicas o del Acto simple de Aristóteles)

⁴¹⁰ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 549 ss.

⁴¹¹ *The Pres. Phil.*, 172.

podría ser negada por la invisible mecánica de su imposibilidad. Entre una lógica de pensamiento categorizada por Aristóteles y la determinación de una mecánica de lo inconcebible, Jenófanes sólo ha sido elocuente en el interior del perímetro de unas esperanzas impuestas. Algo semejante, aunque en la actualidad se mire con escepticismo, al efecto interpretativo que pudo tener a principios de siglo la curiosa, pero no por ello menos contundente, afirmación del gran helenista J. Burnet: Jenófanes “habría sonreído si hubiera sabido que un día sería mirado como un teólogo”⁴¹². Entre el recóndito sentido del humor de Jenófanes y la secreta mecánica de lo inconcebible se han trazado diferentes parámetros aceptables de objetividad para la hermenéutica de su pensamiento. Afuera amenaza el rechazo de lo inaceptable; hay que escoger: o el desdén de una sonrisa adivinada o el repudio de lo inconcebible impuesto. ¿O habría que aceptar con Jenófanes que también la sonrisa y lo inconcebible son del orden de la *vero-similitud* (fr. 34)?

Ante el forcejeo de Aristóteles, lo único que podemos leer en el fr. 23 de Jenófanes es: *heis theós...*, que podemos traducir —como ya lo han hecho otros muchos autores— por “un dios...”, “(existe) un solo dios...”, “un único dios...”. Pero nada permite pensar en ese fragmento que la preocupación fundamental de Jenófanes sea “el Uno”, como tampoco se puede deducir que a este (hipotético) “Uno” fundamental —pero ni formal ni material— se le atribuya la divinidad. *Heis* tiene un claro sentido cardinal referido directamente a *theós*, sin que pueda ser tomado como noción autónoma que implicaría un campo autosuficiente de referencias —como podría ser el caso de *lo Uno*, utilizado por Aristóteles como referente para categorizar a Parménides, Meliso y Jenófanes—. *Heis theós* forma una totalidad conceptual en Jenófanes: la única manera de referirse a dios pensándolo como único o uno. De ahí la violencia representativa que implica la unión de esos dos vocablos en el contexto cultural en que son expresados por primera vez. Por eso Jenófanes “necesita” toda la perífrasis aclaratoria en que se prolonga una afirmación que en otro contexto cultural probablemente habría sido autosuficiente. Así, la única interpretación que podemos asumir para este comienzo del fr. 23 sería la afirmación explícita de la existencia de un dios que es el único: dios (es) uno.

Finalmente retengamos el tercer aspecto explicitado en el texto de la *Metafísica* a propósito de Jenófanes. Se trata de una simple indicación, tendida como un puente entre la sospechada imprecisión de Jenófanes para determinar si el “Uno” es conceptual o material y su pretendida afirmación de que ese Uno es dios: “...habiendo dirigido su mirada a todo el Cielo...”. *Apoblépsas* es el término utilizado por Aristóteles: “teniendo los ojos fijos en...”, “dirigiendo su mirada hacia...” el cielo como un todo, concluyó que el Uno es dios, que ese todo cuyas partes conforman una unidad, el cielo, es dios. Ante la dicotomía establecida entre la unidad conceptual y la unidad material, Aristóteles constata

⁴¹² *Early Gr. Phil.*, 129.

que Jenófanes le escapa, que el pensamiento del colofoniense es extraño a esa categorización; y para recuperar esa aparente aleatoriedad que desarticula la lógica del *tempo* del pensamiento, Aristóteles sugiere una posibilidad —que la posteridad ha tomado al pie de la letra—: Jenófanes habría visto el Uno en esa totalidad compuesta de partes armónicas, solidarias en su orden por una necesidad invisible, que es el cielo; y a esta totalidad-uno le habría atribuido el carácter de ser divina.

Pero lo más importante de esta indicación de Aristóteles es el entramado con que sujeta el pensamiento de Jenófanes, la malla de una lógica de la historia del pensar, la sujeción que impone al espacio representativo de Jenófanes al circunscribirlo al ámbito de una imagen concreta: el cielo. Uno-Uranos-Dios es una cadena verbal que circunscribe, retiene, con gran precisión el horizonte de un pensamiento. Una imagen-verbal que marca la cadencia y las posibilidades de unas preocupaciones. Y es este hilvanado del orden de las representaciones el que ha marcado la coherencia de las interpretaciones de Jenófanes. De tal forma que al analizar el dios de Jenófanes, inmediatamente se busca la imagen concreta que pueda servirle de soporte, porque parece “inconcebible” que pueda ser de otra manera. Quizás sea una dinámica hermenéutica similar la que ha impedido durante tanto tiempo despegar el Lógos de Heráclito de traducciones tan unívocas y limitantes, pero tan satisfactorias para una operatividad categorial, como Libro o Discurso, Cálculo o Cuenta, Definición o Fórmula, Razón o Medida, Relación o Proporción...⁴¹³. La dirección de la mirada de Jenófanes, fijada, sujeta, por Aristóteles ha determinado la lógica de las interpretaciones.

Y sin embargo, la dirección en que Jenófanes proyecta su mirada es la franja inestable que se insinúa entre la parte que el hombre puede experimentar (*oppósa*: fr. 36) y lo invisible en que se prolonga lo inexperimentado (*pánta*: frs. 18,34)⁴¹⁴, oponiéndose abiertamente a la reducción de la divinidad a imágenes concretas (frs. 11-16) o a la pretensión de que el hombre puede saber “con evidencia cuanto digo acerca de los dioses y de todas las cosas” (fr. 34). El mismo orden de las representaciones de Jenófanes se difumina con la prudencia de la vero-similitud. Y quizás sea en este espacio donde haya que inscribir tanto el vocabulario como los mismos conceptos que Jenófanes avanza a propósito de la divinidad. Una afirmación categórica, rotunda: dios (es) uno. Y a partir de ahí, desprendiéndose de esta convicción radical, una serie de perífrasis que intentan delimitar un espacio de posibilidades, unas veces arrinconando negativamente al pensamiento para imponerle una diferencia en sus hábitos, otras veces forzándolo a penetrar en lo inexperimentado. Y en este vaivén del pensamiento quizás no quede ninguna imagen precisa, ningún

⁴¹³ Cf. C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme...*, 316 ss.; G.S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge Univ. Press, 1975, 33 ss.

⁴¹⁴ Ya hemos indicado este aspecto en el apartado III, 4, b, *ad finem*.

soporte entre las cosas conocidas. ¿Podríamos sospechar en algún momento que Jenófanes tiene la intención de proporcionar una imagen, un referente concreto, de su intención fundamental y determinante? O más exigentes con la coherencia de su pensamiento: ¿es compatible un referente concreto con el concepto de un dios único, sólo pensamiento?

Nuestras preguntas parecerían un intento de arrancar evidencias a una palabra que se propone como verosímil, aunque de hecho sólo pretendamos encontrar una coherencia en los vaivenes de un pensamiento. La diferencia entre el dios único y las representaciones tradicionales de la divinidad parece claramente establecida en los frs. 11-16 (aspecto que ya se ha comentado). Atengámonos por el momento al fr. 23: “Un dios, el supremo entre dioses y hombres, ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales”. El mejor comentario a este fragmento se encuentra en la breve precisión aportada por K. von Fritz al *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* (3,2, p.977a 19 sgs.): “La expresión es *pánton krátistos*, que también puede ser traducida ‘el más fuerte y el más poderoso de todo’. Pero el contexto muestra claramente que Dios es dicho ser no sólo más fuerte que cualquier otro ser individualmente, sino todopoderoso, al menos en el sentido en que es más poderoso que todo el resto del mundo en su conjunto”⁴¹⁵.

Más que una diferencia que se podría establecer entre términos susceptibles de comparación, el fr. 23 nos hablaría de la imposibilidad de comparar los términos mismos. No se trata de indicar dos niveles diferentes en un mismo orden (el orden de la figura —aunque estrictamente habría que decir “forma corporal”, ya que el término utilizado es *démas*— o el orden del pensamiento), sino de afirmar un orden distinto, irreductible, que desarticula en sus fundamentos la posibilidad de comparación. El fr. 23 se inicia con una afirmación-eje que polariza las posibilidades representativas: “(existe) un (solo) dios”. Esta afirmación se desdobra en una secuencia discursiva que no pretende integrar la realidad circunscrita en un sistema de representaciones, sino, por el contrario, sustraerla a esa inercia reductiva. Dios existe en otro orden de realidad; aunque la única manera de afirmar ese desnivel radical sea para Jenófanes con una serie de negaciones donde quedan involucradas nuestras referencias representativas: nuestras formas y nuestro pensamiento. Así creemos apropiarnos de ese dios, cuando en realidad Jenófanes lo presenta como totalmente “otro”. Y entonces aspiramos a encontrarle a ese “otro” un referente corporal, una forma donde se concrete esa diferencia —que de todas formas no nos parece tan lejana por la presencia de un vocabulario que no llega

⁴¹⁵ “Nous, Noein and Their Derivative in Pre-socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)”, *Classical Philology*, 40 (1945), 223-242; 41 (1946), 12-34 (= A.P.D. Mourelatos (ed.), *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*, Garden City, Nueva York, Anchor Books, 1974, 23-85; nos referimos a esta edición, donde la frase citada se encuentra en la nota 29, págs. 31-32); M. Untersteiner, *Senofane*, cap. I; D. Babut, “Sur la ‘théologie’ de Xénophane”, *Revue Philos. de France et de l'étranger*, 4 (1974), 401 ss.

a ser totalmente neutralizado por la negación—; o aspiramos a pensarlo: ¿es pensable el dios de Jenófanes? Tendríamos que doblarlo a un orden de semejanzas con nuestro pensamiento.

Quizás nos encontremos frente a una situación paralela —aunque con unos procesos de elaboración filosófica diferentes— a la presentación de Platón en la primera hipótesis del *Parménides*: “lo Uno”, en sí mismo, no es *nada* —nada de los modos de existencia de los otros que no son él mismo. Las negaciones no son privaciones, sino las superaciones impuestas a unos límites ópticos y epistemológicos. Se niega lo que no conviene a lo Uno⁴¹⁶. En Jenófanes habría que decir: se niega lo que no es adecuado (*epiprépei*) al modo de existir de un dios que es único. Quizás sólo sea posible rastrear ese dios en sus diferencias, antecediéndolo en todo discurso de la precisión excluyente de la negación; o crear una presencia vivencial en el orden de esperanzas articuladas como culto (si nuestra interpretación del fr. 1 es verosímil). Quizás ese dios fuera totalmente *inconcebible*; y la palabra de Jenófanes se resquebrajara continuamente en las diferencias que nunca llegan a desprenderse de lo que intentan negar; que el discurso fuera realmente impreciso cuando intenta desanudar su palabra-eje (un solo dios), y que sólo quedara la posibilidad de marcar los efectos de esa divinidad sobre la *phýsis* para explicitar su alteridad con el mundo y el poder que ejerce sobre él. Quizás Jenófanes nunca pudo decir lo que quiso profundamente pensar. Y todo se desenvuelve en una pugna entre la dificultad para pensar un inconcebible que polariza las posibilidades del pensamiento y la necesidad de protegerlo de la inercia apropiadora que contiene toda comparación.

Sólo quedan dos palabras decisivas: *heis theós*. Sin ellas toda la elaboración discursiva de Jenófanes quedaría absorbida ambiguamente entre la negación de las representaciones tradicionales y la posibilidad de asimilarla a la perspectiva del *phýsei theós*. Un nudo epistémico que impone un eje al pensamiento, señalándole la necesidad de aceptar una existencia totalmente diferente del orden de realidades conocidas. Así, contrariamente a la opinión de G. S. Kirk y J. E. Raven (una vero-similitud de todas formas), aunque en tiempos de Jenófanes fuera totalmente inconcebible “una existencia incorpóral”, el pensamiento parece imponerse la necesidad de aceptarla. Y así se dejan arrastrar las palabras —aunque sea en un cortejo de negaciones. ¿O es “concebible” lo Uno de la primera hipótesis del *Parménides* de Platón? ¿O podría ser más “concebible” un dios *trino*, por el hecho de conferirle una presencia discursiva? O volviéndonos hacia el poder verbal de los griegos anteriores a Jenófanes: ¿es “concebible” el Caos de Hesíodo, el Apeiron de Anaximandro? ¿Cómo fijar verbalmente los límites de lo pensable y de lo impensable? Quizás sólo quede la hermenéutica de un deseo de saber

⁴¹⁶ Cf. J. Lorite Mena, *El Parménides...*, IV, 1.

entramado en las vicisitudes de un vocabulario. Lo “inconcebible” puede convertirse en el imperativo del pensamiento y en los límites de una palabra.

En este entramado problemático inscribimos nuestra comprensión del fr. 26: “Siempre permanece en el mismo lugar, sin moverse para nada, ni le es adecuado desplazarse de un lado a otro”. Este dios, diferente de los mortales en figura física y en pensamiento, no tiene movimiento, no tiene relación espacial con las cosas. Al orden de realidad punteado con la expresión *heis theós* no le es apropiado, no le conviene (*epiprépei*), el espacio. *Heis theós* señala una realidad, pero en su misma exigencia de auto-adecuación, la frase parece contener la necesidad de excluirla de una espacialidad determinada. Y sin embargo, dice que “permanece en el mismo lugar”. Este contraste entre su ausencia de movilidad y su fijación en un lugar presenta todos los ribetes de una *aporía* clásica. Existe una realidad en un “lugar”, pero sin movimiento. ¿Será concebible para un pensador de la *phýsis* una realidad sin movimiento? Probablemente no —si siguiéramos la invisible mecánica postulada por G.S. Kirk y J.E. Raven—. No obstante, Jenófanes aventura su deseo de saber en esa frontera de lo pensable y de lo impensable, produciendo una tensión aparente: una fricción verbal en el espacio de verosimilitud del pensamiento. Ya que al afirmar que “permanece en el mismo lugar” no se trataría tanto de indicar una ubicación precisa, o de fijar unos límites espaciales, como de un ensayo de polarización verbal para formular contrastivamente la omnipresencia de dios. El vocabulario se resiste a abandonar sus perímetros semánticos tradicionales: arrastra una lógica de conexiones entrelazada con sus sonidos, sus formas, sus lugares, sus genealogías...; y Jenófanes parece empeñado en abrir el vocabulario hacia nuevas posibilidades representativas; pero en ausencia de nuevas palabras trabaja las ya existentes en reflejos contrastivos, rozando el límite de la incoherencia.

El *lugar* de dios y el espacio donde se niega que pueda desplazarse (fr. 26) no se sitúan en el mismo nivel significativo. El “mismo lugar” es un *no-lugar* cuando está caracterizado por una continuidad temporal ininterrumpida: *aiei* (fr. 26). Frente a los dioses tradicionales, cuya localización es un efecto de su movilidad, afirmar que dios *está siempre* en el mismo lugar no es tanto una delimitación espacial como un esfuerzo por resaltar su inmovilidad. Esta es la idea central del fr. 26 —pero sin el apoyo de la palabra precisa que soporte directamente la representación que la perífrasis discursiva aspira a circunscribir—. En el fr. 26 se está estirando el pensamiento hasta aceptar como posible un *modo de ser* que Jenófanes sólo puede fijar resaltando su *modo de estar*. Parecería que más que significar, las palabras se proyectan en un esfuerzo de gesticulación semántica.

De alguna manera —ciertamente con un margen muy amplio de imprecisión—, *epiprépei* (fr. 26) anticipa el campo semántico retenido posteriormente con la expresión “el principio de identidad”. Como si Jenófanes intentara manifestar verbalmente la cohesión óptica de una realidad con ella

misma, una coherencia inmanente que excluye la alteración que podría anularla como existencia. Y la coincidencia consigo misma de esa realidad expresada como *heis theós* excluye la espacialidad y la movilidad. Ambos aspectos son incoherentes —intrínsecamente incompatibles— con la realidad de un dios único. Aquí está en germen una idea básica del pensamiento filosófico posterior: la inmovilidad de dios como el modo más perfecto de existencia⁴¹⁷. Un aspecto que será decisivo en los sistemas de Platón y Aristóteles.

Más próximo aún al pensamiento de Jenófanes —y sin pretender establecer una conexión causal, aunque con la aspiración de resaltar una hipótesis sobre la dinámica de un campo epistémico en una dirección descuidada—, es significativo el modo de referirse Parménides a la diosa y de expresar su función cósmica. Ya hemos indicado que en el *Poema* la diosa es la condición de posibilidad de la verdad. Y no obstante, este aspecto decisivo epistemológicamente no permite saber nada de la realidad de la diosa. Pero si la diosa hace posible el conocimiento humano de la verdad es porque está en *un lugar* que indirectamente nos señala su *modo de ser*. Aquí es donde nos parece posible detectar una relación de espacios epistémicos, ya que, como lo indica K. von Fritz, “el hecho de que Jenófanes diga de su dios lo que Parménides dice del *eon*, a saber, que no se mueve sino que permanece donde está, no prueba nada”⁴¹⁸; de la misma manera que la gran semejanza material del vocabulario de Aristóteles con el de Platón tampoco prueba nada. Pero sí manifiesta una dirección en el proceso de la reflexión filosófica sobre el ámbito de la divinidad que Parménides no caracterice a su diosa con ningún adjetivo que permita relacionarla con cualquier representación tradicional; incluso se podría pensar en una voluntad explícita de anular cualquier posibilidad de identificación precisa de la diosa. De ahí el contraste entre la riqueza simbólica que envuelve el proceso de “iniciación” del proemio del *Poema* y la sobriedad verbal en el momento de establecer referencias que pudieran precisar la realidad de la divinidad. La palabra se retrae ante el temor de contaminarse de representaciones inaceptables.

Sin embargo Parménides “localiza” a la diosa: en el centro (*mésôî*) del universo, donde gobierna todas las cosas (fr. XII). Más que de un lugar físico exacto —¿dónde situaría Parménides el centro del universo?— se trata de tematizar el eje de la necesidad del universo. Parménides no inscribe a la diosa en un espacio preciso, sino en un modo de existencia que determina la coherencia óptica del todo: un lugar, el único, que permite comprender su omnipresencia y su gobierno total. Por eso puede la diosa decir *la* verdad. Un lugar sería incompatible, inadecuado, con la verdad. De ahí la imposibilidad de los humanos de conocer la verdad sin ayuda de la divinidad: los lugares se multiplican incesantemente parcializando en cada momento la perspectiva; los

⁴¹⁷ Cf. O. Gigon, *Los orígenes...*, 210.

⁴¹⁸ “Nous, Noein...”, 32, n. 30. Cf. C. Eggers Lan y V.E. Juliá, *Los filós. Pres.*, 281, n. 8.

humanos no tienen centro, no están en el eje de la necesidad. El centro es la condición de posibilidad de todos los lugares; ésta es la omnipresencia inmaterial del centro.

Parecería que Parménides ya forma parte de esa ambigüedad filosófica ante la divinidad que Platón y Aristóteles intentan conjurar con la ayuda de un vocabulario especializado. El ámbito de lo divino forma parte de las preocupaciones filosóficas, pero hay una resistencia a las precisiones verbales que podrían contaminarlo de representaciones inadecuadas. Heráclito constituye uno de los momentos culminantes de esta tensión del pensamiento entre la posibilidad de expresar diferencialmente la realidad divina y la necesidad de distanciarse verbalmente del ámbito tradicional de las representaciones. El fr. 32 de Heráclito está construido en el horizonte de este forcejeo: “Lo Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus”⁴¹⁹. La realidad suprema, que gobierna el universo (frs. 33, 41, 114...), entra explicativamente en la ambigüedad de las representaciones; y se contamina del horizonte verbal del cual quiere distinguirse. Un proceso de ruptura y de prolongación de reflejos que no puede ser atribuido a la imprecisión del pensamiento de Heráclito a propósito de la divinidad, sino a la inevitable condición pública de la palabra que arrastra al pensamiento a una competencia con otros discursos cuyo poder no reside tanto en el enfrentamiento directo como en la inercia de los significados que desvían el deseo de saber hacia la coherencia fijada por verdades incuestionables⁴²⁰. La palabra se inscribe en la línea divisoria de la experiencia y de la inexperiencia: puede señalar la realidad o hacerla pasar desapercibida (fr. 1 de Heráclito).

Jenófanes gesta un nuevo espacio epistémico que gira alrededor de una realidad que atrae el pensamiento fuera de sus posibilidades ancestrales; pero el pensamiento parece encontrar un soporte en delimitaciones verbales precisas: uno, siempre(-existente), sin movimiento. Estos tres aspectos, que configuran la coherencia inmanente de la (nueva) realidad divina, se prolongan y precisan en el modo como es presentada su relación con el mundo. El fr. 25 afirma: “Sin fatiga, lo sacude todo (*pánta*) con la fuerza de su pensamiento”. Aunque la expresión *nóou phrenè* nos obligue posteriormente a ajustar nuestra traducción, por el momento seguimos el camino trazado por otras traducciones para atenernos al aspecto que unifica nuestras preocupaciones en este apartado: la relación y la diferencia de dios con el mundo.

Sólo la omnipresencia divina, ese *estar* en el lugar indefinido que la continuidad temporal (*aiei*) precisa como un no-lugar, permite “sacudir” (*kradainei*) el mundo como un *todo*. Una presencia puntual haría imposible una relación totalizante —como es el caso de los mortales: la “historicidad” humana, la progresión de su saber, es la necesidad inmanente de un modo de

⁴¹⁹ Para este fragmento, cf. G.S. Kirk, *Heraclitus...*, 392 ss.

⁴²⁰ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 617 ss.

estar en el mundo—. Al mismo tiempo, esta relación con el todo es posible porque dios es *uno*; la multiplicidad de dioses dividiría la totalidad en territorialidades de funciones y poderes: así ocurre en la representación mítica (por ejemplo en la *Iliada*, canto XV, y a lo largo de la *Teogonía*). El mundo deja de ser percibido como una regionalización de múltiples poderes divinos para ser representado como un todo ordenado por la “sacudida” que le impone un solo dios. Pero este alejamiento de la divinidad de las territorialidades tradicionales, esta propuesta de relacionar a dios con el todo, parece implicar la necesidad de aceptar a dios “frente al cosmos”, como “absolutamente distinto de él”⁴²¹.

Así podemos percibir el tejido de una coherencia, regida por esa anticipación del principio de identidad formulada con el término *epiprépei*, que se anuda en la expresión *heis theós*. Una realidad que está fuera del cosmos, sin espacialidad, con una temporalidad continua e interminable que la excluye de la cronología, y que por su unidad puede “sacudir” el todo.

b. Sólo pensamiento

Heráclito lo afirma categóricamente: “La estancia humana no posee pensamientos, la divina los posee” (fr. 78). La distinción entre dos modos de *estar*, entre dos estancias, es tajante: el *étos* humano, su modo de ser, le impide poseer el conocimiento; el *étos* divino tiene el conocimiento. De ahí la necesidad formulada en el fr. 41: “ser sabio es una cosa: conocer el pensamiento que gobierna todas las cosas a través de todo”. La sabiduría humana sólo se realiza en un horizonte: aproximándose, penetrando, en los pensamientos divinos; el hombre debe hacerse un poco divino, ser *entheos*. Esta es la única posibilidad de tener pensamientos. Si no, el hombre estará ausente de la realidad (frs. 1, 2, 17, 19, 34...). Por eso, lógicamente, O. Gigon afirma que, en Heráclito, *epistasthai gnómên* (fr. 41) es el equivalente de *gnómên ekhein* (fr. 78)⁴²². Ya que sólo ese pensamiento divino que gobierna todas las cosas puede ser el fundamento de un pensamiento universal, común a todos los hombres (frs. 2, 13, 15, 50, 114...).

Una dinámica semejante la encontramos en Parménides al establecer una clara división entre la estancia de los mortales y la estancia divina. *Pánt’astê* (I, 3) indica la multiplicidad del saber humano, la errancia de la opinión, cuyo único resultado es la acumulación de una incontrolable contingencia. *Dó* (I, 25) es la estancia de la diosa, el centro del universo (fr. XII), un modo de existir en la necesidad. De un lado la opinión, del otro la verdad. La única posibilidad de superar esta dicotomía es que el hombre se inicie, se des-humanice, para acercarse al modo de ser divino, a la estancia de la necesidad, y siga el eje del

⁴²¹ O. Gigon, *Los orígenes...*, 211.

⁴²² O. Gigon, *op. cit.*, 266.

pensamiento que surge del centro. El hombre tiene pensamientos, pero descentrados, polimorfos, territoriales; sólo en el eje de la palabra divina poseerá el pensamiento de la verdad.

La tematización de la divinidad como problema para la filosofía cuestiona al mismo tiempo las posibilidades de ese nuevo pensamiento humano. La escuela de Mileto no especifica el ámbito de la divinidad —así queda incluida, indiferenciadamente, en el amplio discurso sobre la *phýsis*—. Desde el momento en que “lo divino” —por permanecer en un horizonte preciso pero indefinido— es focalizado como realidad específica y empieza a ser circunscrito como uno, a-temporal, inmóvil, ordenador del todo..., el problema que surge es el de su naturaleza. Una naturaleza señalada, explícita o implícitamente, como pensamiento, pero que inmediatamente debe ser contorneada contrastivamente con la única experiencia que tiene el hombre de esa actividad, la suya propia. En este espacio se inscribe la problematización del pensamiento humano por Heráclito y Parménides, prolongada a nivel de sistema en Platón y Aristóteles.

El modo de existir, de *estar*, de dios es propio de su *ser*: sólo pensamiento. La expresión *nóou phrení* ha retenido la atención de K. von Fritz⁴²³, ya que a través de ella se puede comprender el esfuerzo de Jenófanes por precisar la “naturaleza” de dios, su relación con el todo y su diferencia con el pensamiento humano. Tal y como lo indica K. von Fritz, *phrên*, “contrariamente a *noos*, siempre está asociado con el potencial o real comienzo de una acción”, y “contrariamente a *thymós*, nunca es usado cuando una pasión o emoción es ciega”. *Phrên* es la acción del pensamiento en una orden. Así, el fr. 25 diría escuetamente que dios, sin esfuerzo, sacude todas las cosas con el *phrên* de su *noos*. El pensamiento de dios impulsa el movimiento de la totalidad de las cosas con un “plan”, en una dirección...; nada escapa a este orden... ni el color de la miel (fr. 38). De ahí que K. von Fritz prolongue el fr. 25 en la perífrasis interpretativa siguiente: “He shakes the world by the active will (or impulse) proceeding from his all-pervading insight”⁴²⁴. Por su *phrên*, el pensamiento divino domina la totalidad, ese *pánton* que escapa al conocimiento humano (fr. 34). La *posición* de dios tiene como horizonte la totalidad. Un modo de presencia imposible para el hombre —ya que contrariamente a Heráclito, Parménides o Platón, Jenófanes no acepta que el hombre pueda ser *entheos*, que pueda acceder a la estancia divina.

Esto no quiere decir que el hombre no tenga pensamientos (*noêmata*); los tiene, pero diferentes de los de dios (y así se prolonga esta perspectiva categóricamente en el fr. 78 de Heráclito). Los pensamientos humanos son posicionales, limitados a una estancia intramundana fragmentada (frs. 34, 35 y

⁴²³ “Nous, Noein...”, 33-35. Ver las indicaciones de G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Philos.*, 171, n.2.

⁴²⁴ “Nous, Noein...”, 34.

36)⁴²⁵. Dos horizontes de realidad diferenciados por una línea interminable que separa los dos modos de estar con sus dos modos de ser. El pensamiento de dios no es hipotético, ni conjetural: su pensamiento es *phrên*, directivo del universo, necesario. La “idea de progreso” (fr. 18) es imposible en dios; surge necesariamente en el contraste entre un conocimiento conjetural, que no puede presentarse el todo, y un pensamiento que gobierna el todo, un pensamiento que es la posibilidad del todo como orden.

En esta perspectiva, el significado del fr. 24: “Todo él ve, todo él piensa, todo él escucha”, es claro. Tal y como lo indica O. Gigon, el énfasis está puesto en “todo”; una totalidad que no implica —que excluye de su coherencia óptica (*epiprépei*)— la distinción de órganos especializados⁴²⁶. Es cierto que la tradición anterior presenta el pensamiento como actividad ejercida a través de los sentidos (G.S. Kirk, J.E. Raven, K. von Fritz); y parece que así es aceptado básicamente por Jenófanes. Pero cuando se trata de hablar de la divinidad, Jenófanes amplifica la actividad de estos sentidos (*todo él ve...*) hasta diluir sus diferencias, hasta anular el parcelamiento cognoscitivo que cada uno de estos órganos implica. Sólo queda la unidad —quizá irreductible al modo de pensar humano, inconcebible— donde las diferencias se anulan, pero cuyo pensamiento tiene la fuerza de proyectar el orden del cosmos haciéndolo realidad. Pocos años después, Heráclito expresará esta disolución de las diferencias como unidad de los contrarios: “Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre...” (fr. 67)⁴²⁷. El “todo” del fr. 24 de Jenófanes es una unidad indivisible, aunque la única manera de hacerla patente sea utilizando un vocabulario y estirando sus significados hasta el punto de anular la coherencia que contiene. Quizá pueda así el pensamiento desprenderse de sus hábitos de representación.

Pero, ¿es representable el dios de Jenófanes? ¿No se situaría en un límite de las representaciones hacia donde las perífrasis verbales nos conducen hasta dejarnos frente a una exigencia del pensamiento que se evade de cualquier intento de alinearla en una forma de decir? *Heis theós* dice poco aunque contenga el imperativo de pensar mucho.

6. PERÌ PHÝSEÔS

En el momento de examinar las diferentes opiniones de sus predecesores a propósito del movimiento y el reposo de la Tierra, Aristóteles, escuetamente, inscribe a Jenófanes en un espacio impreciso que equivale a una condena filosófica: “algunos (...) dicen que la parte inferior de la Tierra es infinita,

⁴²⁵ Ver en este trabajo III, 4, b y c.

⁴²⁶ O. Gigon, *Los orígenes...*, 206 ss.; G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Phil.*, 170-1; W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, I, 374; C. Corbato, “Studi Senofanei”, *Annali Triestini*, 1952, 65.

⁴²⁷ Cf. C. Ramnoux, *Héraclite...*, 130-134, 306-308 y 377-381.

afirmando que está enraizada en el infinito, como por ejemplo lo dijo Jenófanes de Colofón para *evitarse las molestias de buscar la causa* [del movimiento]...⁴²⁸.

Es cierto que el eje que parece dominar los fragmentos atribuidos a Jenófanes es la problemática “teológico-religiosa”, y que sus opiniones físicas son, en parte, poco novedosas, formuladas aparentemente como simples prolongaciones de los datos inmediatos de la experiencia⁴²⁹ o como repetición de sus predecesores. Se podría pensar incluso que Jenófanes no escribió un tratado *Sobre la naturaleza* porque —como lo indica W. Jaeger— es difícil imaginar que un teólogo dialéctico como él pudiera interesarse en esa problemática⁴³⁰. Desde una supuesta pereza para buscar las causas del movimiento hasta la hipotética dificultad para conjugar un pensamiento “teológico” con unas preocupaciones *físicas* se despliega un amplio recorrido hermenéutico del orden del saber que excluye a Jenófanes de determinados esfuerzos comprensivos, no obstante encontrarse éstos explícitamente formulados en los fragmentos. Es muy posible que Jenófanes no escribiera un tratado específico rotulado *Sobre la naturaleza*, y que la atribución de un trabajo con este título correspondiera a la aspiración de los gramáticos posteriores de catalogar temáticamente una palabra dispersa en múltiples testimonios: así ocurre con casi todos los presocráticos. Pero no por ello se puede descartar en Jenófanes un intento comprensivo de la *phýsis*, como tampoco se le puede negar que buscara la causa del movimiento argumentando que deseaba evitarse las molestias de una investigación de este género. No obstante, nada de cuanto se manifiesta a la vista de los mortales (fr. 36) es ajeno al peregrinaje hermenéutico de Jenófanes. Pero este esfuerzo comprensivo está determinado por la intersección de dos ejes complementarios: la presión óptica que implica la (nueva) presencia de un dios único, que con el *phrên* de su pensamiento domina todas las cosas, y la imposibilidad del pensamiento humano de dominar la totalidad, que recorta epistemológicamente sus aspiraciones teóricas. Ahí se configura una nueva presencia mutua de la *phýsis* y del hombre, una posición para hacerse presente humanamente ante el todo. Parecería que el gran esfuerzo *físico* de Jenófanes no reside en el análisis de los detalles, en la innovación de las observaciones particulares, sino en un juego arduo y sutil de redistribución de las posiciones del saber. Su enfrentamiento no es con las cosas, sino con las posiciones. Una hermenéutica posicional.

La reflexión de Jenófanes se estira hacia una dimensión ignorada hasta el momento: *heis theós*; y con esta nueva envergadura de su preocupación comprensiva fuerza su pensamiento a pensar la *phýsis* desde una ángulo

⁴²⁸ *Del cielo*, II, 13, 294a 21-24.

⁴²⁹ H. Fränkel, “Xenophanesst.,” II, 14 (= *Wege...*, 338).

⁴³⁰ *The Theology...*, 40 y 52.

diferente. Así se imponen dos aspectos —en un encadenamiento de preguntas y respuestas— cuya presencia mutua era imposible para los físicos anteriores. Uno de estos aspectos es la inquietud por la relación entre un dios único —en nada semejante a los mortales— y la totalidad de las cosas, al mismo tiempo que se formula la posibilidad de respuesta (verosímil): el pensamiento divino es la causa del movimiento de todas las cosas. La presencia de un dios único, sólo pensamiento, inmóvil, siempre-existente, hace surgir la pregunta por la causa del movimiento de esa totalidad física cuyas partes nacen, crecen y desaparecen. La pregunta se instala, como lugar forzado del pensamiento, en la distancia contrastiva que existe entre dos dimensiones asimétricas de la realidad: un dios inmóvil y una totalidad móvil. La respuesta está contenida en la misma tensión de las naturalezas que hacen surgir la pregunta: el desnivel de realidad entre el dios único y la *phýsis* en el espacio de una relación invisible, no-física: la fuerza del pensamiento divino actúa sobre la totalidad “sacudiéndola”.

Discontinuidad óptica y continuidad causal constituyen los parámetros interpretativos que fundamentan el pensamiento físico de Jenófanes y que se extienden como soportes de su crítica de las representaciones de su tiempo: tradiciones, instituciones políticas, prácticas religiosas... La discontinuidad de los espacios de realidad hace surgir una pregunta sobre sus relaciones como asidero de la inteligencia ante diferencias irreconciliables; pero la misma naturaleza de la divinidad contiene la respuesta, el hilo de continuidad por donde puede circular la comprensión: el pensamiento divino es fuerza que causa el movimiento de la totalidad de las cosas. Así se introduce en el conocimiento de la *phýsis* una causalidad no-física, *noética*, que le sirve de soporte óptico y de fundamento epistemológico. La *phýsis*, en cuanto causalidad fundativa de las cosas, es precedida por una causalidad más fundamental, de naturaleza diferente. De alguna manera, la *phýsis* pierde su preeminencia causal, aunque conserve su dignidad de fundamento de las partes que la componen. Y el pensamiento humano prolongará sus inquietudes más allá de la *phýsis* porque desde ese momento ha perdido su autosuficiencia: epistemológicamente tendrá una precedencia interminable. Las reflexiones de Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Platón o Aristóteles prolongan ese espacio epistémico que toma consistencia como tensión entre una discontinuidad óptica y una continuidad causal. La realidad pierde la uniformidad jónica y el pensamiento se esforzará por hacer comprensible lo discontinuo.

El otro aspecto que se introduce con la nueva envergadura que Jenófanes le da al pensamiento —aspecto paralelo al anterior y que incide en las posibilidades de su formulación— es la aparición de una nueva actitud en el diálogo interpretativo hombre-mundo. L. Robin circunscribe acertadamente esta dimensión al preguntarse si Jenófanes pretende realmente ofrecer una teoría meteorológica *objetiva* o si se sitúa en el dintel de la transformación de

una teoría general de la *phýsis* en una cosmología probable⁴³¹. El conocimiento de la *phýsis* queda comprimido por el horizonte señalado en el fr. 35: “He aquí lo que me ha parecido más semejante a la verdad”. La palabra *física* nunca podrá desprenderse del lastre de la vero-similitud; de ahí la creciente desconfianza sobre este espacio del saber. La vero-similitud se transformará en apariencia, y el hombre buscará la verdad emparentándose con la divinidad. Con Jenófanes el discurso *físico* pierde la aspiración totalizante y el privilegio de verdad con que se había iniciado en la escuela de Mileto.

Parecería que la *física* de Jenófanes adolece de un desequilibrio que nos conduce al desconcierto. Por un lado hay una osadía hermenéutica que le permite superar los esquemas tradicionales del pensamiento de Mileto; así postula un dios-pensamiento como causa del movimiento de la *phýsis*, al mismo tiempo que da las bases para un conocimiento “probabilista”. Ambos aspectos son suficientes para reconocerle una originalidad histórica en este campo del saber. Pero, por otro lado, cuando se trata de presentar la descripción de fenómenos concretos, este gran crítico de la inercia de las tradiciones parece contentarse con recoger y divulgar las opiniones de filósofos anteriores. Ante este contraste no vemos sino una posibilidad de explicación.

En el interior de la verosimilitud con que envuelve su propio pensamiento, Jenófanes tiene unas convicciones fundamentales —que no obstante quedan sometidas a la necesidad de modificación y perfeccionamiento (fr. 18)—. Desde estas posiciones básicas despliega una estrategia interpretativa que se enfrenta a otras posiciones, a otras miradas, a otros discursos. Allí donde la inercia es más deformante en su aparente evidencia, Jenófanes arremete con ironía y violencia para descomponer esas “mentiras semejantes a la realidad” —como dirían las musas de Hesíodo—. Este es el caso con las tradiciones que se apoyan en Homero o en Hesíodo, con las costumbres políticas que se refugian en el consenso de la repetición, con las prácticas religiosas encubiertas por la inercia de las representaciones... Frente a las opiniones sobre la *phýsis* expresadas por los filósofos, Jenófanes opera en dos niveles diferentes. En lo que concierne a la causa del movimiento y la lógica del conocimiento humano hay una clara divergencia, pero indirecta. En lo que concierne a la descripción de fenómenos o procesos particulares, Jenófanes recoge opiniones de filósofos anteriores o contemporáneos. Hay una coincidencia de saberes: Jenófanes piensa con ellos —quizás porque en el margen de verosimilitud de todo pensamiento, las opiniones que asume como propias le parecen las más probables. ¿Si no cómo aceptar que un crítico tan obstinado en aspectos tan delicados como el culto, la política o los mitos silenciara el más mínimo desacuerdo con otras opiniones sobre la *phýsis* cuando su concepción del origen del movimiento y su probabilismo epistemológico constituyen un giro

⁴³¹ *La pensée grecque...*, 101.

decisivo? Quizás sobre los fenómenos particulares se limitó a exponer las explicaciones de mayor verosimilitud para la coherencia de su pensamiento.

No obstante, este aparente desequilibrio entre, por un lado, la osadía de sus posiciones fundamentales, su persistente crítica de la inercia del pensamiento, su intransigencia ante las deformaciones de las representaciones, y, por otro lado, su aceptación casi pasiva de las opiniones *físicas* de otros filósofos, su conformismo ante los datos inmediatos de la experiencia, que hacen pensar en una física poco elaborada, sin originalidad; este desequilibrio entre un pensamiento incómodo ante evidencias incuestionadas y la actitud a-crítica, sumisa, que ese mismo pensamiento parece adoptar cuando se trata de explicaciones de fenómenos físicos, introduce un elemento que puede ayudarnos a precisar la posición de Jenófanes ante sí mismo, y no en la historia de la filosofía como es habitualmente juzgado.

Desde nuestra modernidad, o incluso ya desde el *tempo* del pensamiento elaborado por Aristóteles, la novedad o la solución de un problema son factores determinantes de la “historicidad” de un nombre, de su inclusión en un orden del pensamiento. Se trata de una medida del pensar, y se acepta como la única posible. ¿Le es adecuada? Probablemente lo sea para su vertiente pública, pero no lo es para el diálogo comprensivo del pensamiento consigo mismo. Y es en este ámbito de la intimidad del pensar, en ese silencio que envuelve al pensamiento, donde se hace filosofía, aunque sea en el espacio público donde se *cuenta* la filosofía como patrimonio de un grupo humano. A Jenófanes no le preocupa ni la novedad ni su lugar en la temporalidad de la lógica de las problemáticas; le preocupa su pensamiento. Pero no por hostigarse intimamente con sus inquietudes dejó de hacer público su pensamiento; pocos filósofos han practicado como él la comunidad del saber. Quizás esta publicidad fuera inevitable, como el reverso de un pensamiento convencido en la intimidad de sus esperanzas de la fragilidad de su saber. Quizás su infatigable polémica, ese continuo desbordamiento de sus preocupaciones en conflicto público, surgiera como necesidad desde una situación radical: el saber puede ser ocultado, pero las preocupaciones nunca pueden ser silenciadas. Jenófanes hace públicas las inquietudes de su pensamiento, no su saber. Entonces tendríamos que leer sus fragmentos con una perspectiva diferente y asumir sus críticas en una dinámica particular: un diálogo cuya arista invisible es la fragilidad del pensamiento.

La crítica no es sólo una pugna con otros discursos, también es, y fundamentalmente, discernimiento de las propias posibilidades de pensar, un ejercicio ascético de sí mismo, una manera —quizás la única— de sentir el pensamiento como propio. Jenófanes critica porque se critica, discierne en las representaciones comunes porque está purificando su propia historia; y se enfrenta a las creencias más sólidamente establecidas porque se reconoce en el largo recorrido que lo ha alejado de ellas. Su crítica es el soporte de un encaminamiento interior, no una finalidad. Así, su aceptación de otras explicaciones de los fenómenos físicos, aunque en este momento de nuestra

historia nos pueda parecer una repetición inaceptable, sólo representa una coincidencia de pensamientos, un compromiso con un saber que no da lugar para inquietar el pensamiento. Que estas opiniones asumidas sean “simplistas”, “erróneas”, “poco originales”, “desconcertantes”..., es posible, y hasta cierto. Pero estas constataciones no invalidan la coherencia interrogativa de un pensamiento, su quehacer comprensivo; juzgan su aporte en la linealidad histórica de un campo del saber. Y ambos aspectos deben ser tenidos en cuenta.

a. Origen del movimiento

El discurso jenofaniano sobre el dios único que se percibe a través de los claros-oscuros de los fragmentos está construido en tres vertientes complementarias. Una de ellas gira alrededor de la “naturaleza” de esa realidad única —ya lo hemos indicado—. Otra vertiente está constituida por su incidencia en la práctica religiosa —así hemos intentado presentarlo en nuestra lectura del fr. I—. La tercera vertiente, la que nos ocupa por el momento, se configura en la delimitación de las relaciones de la realidad divina y de la realidad física. Ya hemos indicado algunos aspectos de esta relación: dios produce el movimiento del todo con la fuerza de su pensamiento. No obstante, esta relación está caracterizada por un término preciso: *kradaínei* (fr. 25). Y es alrededor de este término que más de un autor ha hecho girar su interpretación de la “naturaleza” del dios de Jenófanes y, consiguientemente, el orden de sus relaciones con las cosas.

Al considerar este término, O. Gigon afirma que de ahí podemos deducir “no sólo que Dios se halla situado frente al cosmos y es absolutamente distinto de él, sino también que su gobierno es todavía descrito a base de imágenes mitológicas para las que la sacudida de la tierra es una de las más importantes manifestaciones de la presencia divina”⁴³². G.S. Kirk y J.E. Raven indican que *kradaínei* “sólo puede significar ‘sacude’, lo cual sugiere que Jenófanes tiene en mente *Iliada*, I, 530, donde Zeus sacude el vasto Olimpo con una inclinación de su cabeza. Existen otras indicaciones de que el dios de Jenófanes es más homérico (en sentido negativo) de lo que parece”⁴³³. También W. Jaeger abunda en esta dirección, refiriéndose explícitamente a *Iliada*, I, 530⁴³⁴. Lo mismo ocurre en la breve alusión de W.K.C. Guthrie a la presencia de *kradaínei* en el fr. 25 de Jenófanes: la asociación con el famoso texto homérico parece inevitable⁴³⁵. En este horizonte, la semejanza expresiva parece forzar a la reducción del campo semántico de los elementos que los términos en cuestión relacionan. C. Eggers Lan y V. E. Juliá aportan, en nota, una precisión que parece circunscribir acertadamente el espacio, o el momento, de la

⁴³² *Los orígenes...*, 211.

⁴³³ *The Pres. Philos.*, 170, n. 2.

⁴³⁴ *The Theology...*, 47 y 212-3, n. 37.

⁴³⁵ *A History...*, I, 374. Cf. D. Babut, “Sur la ‘théologie’...”, 412 ss.

reflexión de Jenófanes sobre la actividad de su dios a través del término *kradaínei*: “Lejos del primer motor inmóvil de Aristóteles, que mueve pasivamente, sólo en tanto es amado, pero también de los dioses mitológicos, que intervienen en minucias de la vida humana, el dios de Jenófanes hace vibrar (o ‘estremecerse’) todo, con sólo pensarlo”⁴³⁶.

Es cierto que el término *kradaínei* conserva en Jenófanes una resonancia arcaica —no tanto por la *función* que le atribuye a la divinidad como por el *modo* en que es concebida esa función—. En un contexto cultural donde no existe el espacio representativo para una creación *ex nihilo*⁴³⁷, las relaciones entre dios y el mundo físico son circunscritas a un espacio específico, el mismo que desde el origen de la filosofía constituye el ámbito fundamental de su reflexión: el movimiento. La problemática se inicia explícitamente con Jenófanes al mismo tiempo que le confiere una dirección precisa: *en* dios reside la posibilidad del movimiento de la *phýsis* como totalidad. No se trata únicamente de que dios pueda mover el mundo, o de que obre sobre él en un momento determinado —aspecto que pasará a un segundo plano de las preocupaciones filosóficas—, sino de que dios es la *condición de posibilidad* del movimiento del *todo*. Es en este espacio, y con estos parámetros condicionantes, que se va a desplegar el esfuerzo comprensivo de filósofos posteriores (especialmente Heráclito, Anaxágoras, Platón y Aristóteles). No tanto para modificar la función de dios en relación con el todo —aspecto que permanecerá como un eje inmodificable a lo largo del pensamiento griego (si exceptuamos a los sofistas): dios es la condición de posibilidad del movimiento de la *phýsis*— como para precisar el *modo* como dios ejerce esa función. Si tenemos en cuenta estas dos dimensiones de la problemática (la función cósmica de dios y el modo de ejercer esa función) quizás podamos comprender el carácter innovador y el lastre arcaico concentrados en el término *kradaínei*, considerándolo como un punto de concentración y de difusión de significados.

Dios “sacude” (“hace vibrar”, “estremece”: *kradaínei*) todas las cosas (*pánta*). El término hace pensar en el gesto de Zeus, que con un simple movimiento de su cabeza hace vibrar el Olimpo (*Iliada*, 1, 530). En este caso el término es *elélíxen*, aunque el significado pueda ser semejante al de *kradaínei*. No obstante, los dos polos de la acción, sintetizados en un caso con *elélíxen* y en otro caso con *kradaínei*, son totalmente diferentes: ni el dios de Jenófanes es el Zeus de la *Iliada* ni el *pánta* de Jenófanes es el territorio en el que ejerce su acción “el hijo de Kronos”. Ni el sujeto que ejerce la acción, ni el objeto de la acción, ni el verbo que expresa la acción son los mismos. ¿Por qué entonces esa (casi) constante referencia al texto de la *Iliada*: por qué esa continua “marcha atrás” de un pensamiento, obligándolo a reflejarse en un espacio epistémico al que ya no pertenece —sobre todo cuando explícitamente insiste en alejarse de

⁴³⁶ *Los filós. pres.*, 297, n. 25.

⁴³⁷ Cf. J. Pépin, *Téologie cosmique...*

él con sus críticas al antropocentrismo? ¿No habría una inercia histórica, un arrastre involuntario de des-preocupación del pensamiento, que reduce a Jenófanes a un discurso *insignificante*? ¿Por qué “homerizar” a Jenófanes? Quizás porque es la única manera de hacerlo comprensible: por retrogradación del horizonte de su pensamiento, ya que parece totalmente “inconcebible” otra manera de pensar la divinidad⁴³⁸. El paralelismo con los frs. XXII, XIII y XIV de Anaxágoras, en lo que a la función cósmica de dios se refiere, es mucho más claro y significativo para la historia de las ideas —y sin embargo, la posibilidad de una relación histórica entre ambos pensamientos es sometida a la rigidez del silencio. Así, J. Zafiropulo establece una filiación directa entre el Aire de Anaxímenes —“que es dios”— y el Nous de Anaxágoras, sin mencionar la semejanza de su espacio de reflexión con el dios de Jenófanes⁴³⁹.

A diferencia del “hijo de Kronos”, el dios de Jenófanes no sacude las cosas con un movimiento de su cabeza, sino con la fuerza de su pensamiento, o como lo indican C. Eggers Lan y V.E. Juliá: mueve todo “con sólo pensarlo”. La diferencia expresiva puede parecer mínima, pero en ella se inscribe toda la distancia que separa dos espacios representativos de lo divino, e indirectamente el proceso de su elaboración. En la *Iliada*, la divinidad está circunscrita con referencias antropomórficas: un modo de aceptar la realidad de lo suprahumano. El pensamiento puede “comprender una situación”, “planificar” la acción, “visualizar” los acontecimientos...⁴⁴⁰, pero no puede ejecutar una acción sin órganos. Y los dioses participan de esta inevitable prolongación orgánica del pensamiento para realizarse en una acción concreta, material; aunque esa dependencia orgánica del pensamiento en la acción sea sublimada, purificada, aunque llegue a ser tan tenue que pueda deslindar una diferencia de naturalezas entre dioses y hombres, nunca llega a desaparecer totalmente. De ahí que exista una relación directa entre la ligera inclinación de la cabeza de Zeus y la sacudida del Olimpo, aunque haya, es cierto, una desproporción material ente la causa —los cabellos de Zeus apenas se desplazan un momento en su frente— y el efecto —el Olimpo es sacudido en toda su amplitud—. Esta desproporción es el lugar del poder que expresa la diferencia de naturalezas entre dioses y hombres. Pero un poder concentrado, “materializado”, ya sea en un movimiento de cabeza o en la violencia del rayo. El simbolismo depende directamente de las imágenes concretas.

En Jenófanes, dios “sacude” todas las cosas con la fuerza de su pensamiento. El pensamiento se descubre como fuerza realizante, incluso para engendrar un mundo de mentiras que los hombres aceptan como realidades. ¿No ha ocurrido así con los relatos de Homero y Hesíodo (frs. II-12)? Cuando

⁴³⁸ G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Phil.*, 172.

⁴³⁹ *Anaxagore de Clazomène*, París, Belles Lettres, 1948; cf. W. Jaeger, *The Theology...*, 162.

⁴⁴⁰ Cf. K. Von Fritz, “Nous and Noein in the Homeric Poems”, *Class. Philology*, 38 (1943), 79-93.

el pensamiento es la realidad de dios, cuando la desproporción entre la naturaleza divina y la humana se convierte en fisura insuperable, cuando dios no es semejante ni en cuerpo ni en pensamiento a los mortales, el pensamiento se desprende de su soporte orgánico, se constituye en otro plano de realidad autosuficiente, y puede realizar la acción sin mediación, con sólo pensarla. Una acción sin espacio, sin desplazarse de un lado a otro (fr. 26). Por eso la sacudida que dios produce en la totalidad de las cosas no implica trabajo, esfuerzo, cansancio: *pónoi* (fr. 25)⁴⁴¹ —término ligado especialmente al ejercicio físico, por ejemplo agrícola o artesanal.

Zeus hace vibrar el vasto Olimpo en un *momento* determinado: se trata de una irritación pasajera. Ante las dudas de Tetis, Zeus muestra el carácter irrevocable de su decisión haciendo gala de su poder absoluto. Pero la actividad de Zeus se dispersa en múltiples funciones⁴⁴² —de ahí un simbolismo polimorfo—: su función no es “sacudir” el Olimpo, aunque pueda hacerlo; menos aún “hacer vibrar” todas las cosas. De hecho, el gran reparto del mundo, de todas las cosas (*pánta*) en tres zonas de realidad (*timê*) entre Zeus, Poseidón y Hades corresponde a una época de división de la soberanía que explica la oposición del segundo a la intervención del primero en *su timê*⁴⁴³. Se trata de zonas de realidad identificadas con la función vital de cada dios (a Zeus le corresponde el cielo, a Poseidón el mar y a Hades el infierno; la Tierra y el Olimpo son propiedad común⁴⁴⁴). En Jenófanes, la única función de dios es “sacudir” el todo (ese *pánta* distribuido en la *Iliada* entre varios dioses). No se le reconoce otra actividad. Se trata de una función que relaciona a dios con las cosas de manera totalizante; la zona de realidad de la función de dios es la totalidad. Este aspecto puntea el horizonte de una problemática donde coinciden una ruptura con el pensamiento anterior y los límites de una perspectiva.

Jenófanes elabora una “teología” —sin nombre— cuyo centro de realidad es un dios único sólo pensamiento. Pero al concentrar explícitamente la función vital de ese pensamiento en la producción del movimiento de todas las cosas, la “teología” jenofaniana no llega a desprenderse totalmente de una problemática *física*: el origen del movimiento de la *phýsis*. La “teología” de Jenófanes habla de una realidad autónoma, diferente del resto de las cosas; pero el “espacio teológico” es inseparable, solidario, de un ámbito de problematizaciones *físicas*. El pensamiento divino no se repliega en sí mismo, no se piensa, como será precisado por Aristóteles al circunscribir la actividad perfecta, y por lo

⁴⁴¹ Cf. J.-P. Vernant, “Travail et nature dans la Grèce ancienne”, *Mythe et pensée...*, II, 16.

⁴⁴² Cf. A.B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge Univ. Press, 1914; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1973; J.-P. Vernant, “La société des dieux” en *Mythe et pensée...*, I, 103 ss.

⁴⁴³ *Iliada*, XV, 174-210.

⁴⁴⁴ La idea es, no obstante, confusa por la continua identificación de Zeus y el Olimpo. Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et société...*, 103 ss.

tanto la única, de dios, su vida⁴⁴⁵. El pensamiento del dios de Jenófanes no tiene interioridad, su actividad es desplegada y polarizada inmediatamente — podríamos decir: inevitablemente— por una problemática que ocupa el pensamiento humano del filósofo. No obstante reconocer una alteridad “óntica” a dios, el horizonte epistemológico de Jenófanes —el *tempo* de su pensamiento— hace pivotar la vida de esa realidad hacia una actividad totalmente diferente de su inmanencia. Como si la vida de dios sólo estuviera concebida alrededor de la función concentrada en el término *kradaínei*. En su actividad, dios se vacía de interioridad, aunque conserve su autonomía óntica y representativa.

Dios es sólo pensamiento, pero un pensamiento que no puede sino pensar la totalidad de las cosas. Una transcendencia necesaria para pensar la totalidad, pero que no es concebida sino como fuerza desencadenadora del movimiento de esa totalidad. Jenófanes condena el antropomorfismo, y así construye una linde infranqueable para su discurso sobre la divinidad; sin embargo, indirectamente, limita el horizonte del pensamiento de dios a las expectativas contenidas en la problemática del pensamiento humano. No se trata de una transgresión de los límites que el propio Jenófanes traza al orden de las representaciones, sino de una superposición de espacios epistémicos; de tal forma que el pensamiento de dios queda encajado en las posibilidades de la problemática humana (no de sus representaciones). La vida de dios, su actividad como pensamiento, está concebida en los límites de la respuesta a la problemática que su misma existencia gesta en el pensamiento humano: desde el momento en que se postula una realidad inmóvil y otra móvil, la pregunta y la respuesta sobre el movimiento y su posibilidad se inscriben en el juego de las diferencias, al mismo tiempo que absorben el análisis en los parámetros de esa relación: dios es la condición de posibilidad del movimiento de lo que se mueve. Dios es pensado, aceptado, como diferente, pero como si el horizonte de su pensamiento tuviera que coincidir con el espacio de las preguntas humanas, permanecer en una cierta contigüidad con las inquietudes humanas para que éstas tengan una posibilidad de respuesta.

Podríamos pensar que no puede ser de otra manera en el horizonte de las expectativas comprensivas de los antiguos griegos, que la reflexión sobre la divinidad contiene menos incógnitas que esperanzas de respuestas, si no fuera por la poderosa presencia de los trabajos de Platón y de Aristóteles. Con ambos autores la vida divina —en Aristóteles considerada explícitamente como pensamiento— se desprende totalmente del horizonte epistemológico humano. No sólo se desarticula la superposición de espacios epistémicos, sino que dios (lo Uno o el Acto simple) se precisa como una coincidencia tan perfecta consigo mismo que excluye cualquier posibilidad de actividad *voluntaria* exterior a su propia realidad.

⁴⁴⁵ *Metaf.*, XII, 7 y 9.

No se trata de juzgar a Jenófanes con una contrastación negativa, sino de aproximarnos a su espacio de pensamiento situándolo, así sea esquemáticamente, en la tensión de los extremos: uno de ellos Homero, el otro Platón y Aristóteles. Jenófanes es diferente de ambos espacios, aunque en nuestra reflexión parezcan comprimirlo como un simple momento de un amplio discurso con una lógica inmanente y autónoma. De hecho, el contraste permite deslindarlo históricamente —con los artificios de una retrospectiva que arranca de una época muy precisa: la nuestra—, trazar el perímetro específico de su problematización. Ya hemos indicado algunas diferencias radicales con Homero; y sin embargo aún tendremos que insistir en un eje de semejanzas. Al mismo tiempo, en la constitución de ese espacio diferencial con Homero, y con el pensamiento mítico en general, pero también con la filosofía jónica, Jenófanes desencadena una problemática que en sus giros llegará a producir una diferenciación de sus elementos internos; así ocurre con los grandes sistemas de Platón y Aristóteles. Una continua confluencia de continuidades y rupturas —para desesperación de los planteamientos lineales y de las lógicas unívocas— en cuyo epicentro situamos a Jenófanes. Una vez más se pone en evidencia que Jenófanes se inscribe en la historia, pero que no piensa en función de una linealidad del pensamiento concebida como una secuencia de acontecimientos. Jenófanes constituye una nueva estratificación del pensamiento; y las capas de continuidad se entremezclan con las rupturas violentas. Se trata de una nueva totalidad, y como tal única; pero no necesariamente novedosa en cada uno de sus componentes.

No obstante la *funcionalización* de la vida de dios, esa reducción del pensamiento divino a la actividad concentrada en el término *kradainei* (pero somos conscientes de que nuestro juicio restrictivo está contaminado por las elaboraciones posteriores del mismo tema), Jenófanes está haciendo surgir un espacio de problematización inexistente hasta el momento: la condición de posibilidad del movimiento en su origen. No tanto su origen temporal o espacial como la condición de posibilidad para que el movimiento se originara. Una inquietud anclada en el movimiento, pero prolongada hacia su exterioridad al situarse en el límite de su origen; una pregunta que surge del movimiento, pero que supera los límites de su realidad al despojarlo, por la misma pregunta, de la autosuficiencia de contener su posibilidad. Como si para Jenófanes la pregunta por el movimiento —cuando se trata de comprender su origen como posibilidad, y entonces todo lo que está y puede estar en movimiento es considerado como totalidad unificada en el origen de su posibilidad— no pudiera tener respuesta *en* el movimiento. La posibilidad del movimiento no es de la naturaleza del movimiento. Parecería que Jenófanes tantea, tenuemente, cierto, y de manera indirecta, esa diferencia radical (óptica) entre una realidad y su posibilidad que hará fortuna con Platón y, especialmente, con Aristóteles, quien le dará una tematización explícita a través de los términos Acto y Potencia. Ya que, en definitiva, la distinción implícita que parece soportar la

pregunta y la respuesta de Jenófanes sobre el origen del movimiento, la misma posibilidad de que surja, en espiral, el cuestionamiento y éste se desnude en la respuesta propuesta, es la diferencia (óptica, antes del término) entre una realidad, en este caso el *pánta* en movimiento, que no contiene en sí misma su condición de posibilidad, y otra realidad, en este caso un pensamiento inmóvil, que contiene en sí misma su condición de posibilidad. Una realidad que no existe por sí misma (la realidad del movimiento) y otra realidad que sí existe por sí misma (dios, fuera del movimiento); un desnivel óptico. De ahí que Jenófanes deba explicar *cómo es posible* el movimiento, sin que tenga que explicar cómo es posible dios.

La pregunta de Jenófanes sobre el movimiento en su origen, en la posibilidad de su aparición como existencia, surge desde el momento en que, de alguna manera, se disocia su realidad de su posibilidad. Su realidad está precedida por su posibilidad; no en el espacio o en el tiempo, sino en su ser. De ahí que la respuesta a su cuestionamiento no implique una dimensión temporal o espacial: se ciñe a precisar la posibilidad de su realidad. Esta posibilidad se expresa como *kradaínei*, pero en cuanto acción de una realidad que, “lógicamente”, está fuera del espacio donde se inscribe su pregunta; un pensamiento inmóvil y eterno. La *phýsis* es considerada entonces como una *dýnamis* global frente a una realidad que actúa sobre ella imprimiéndole el movimiento. *Kradaínei* expresa un modo de acción, pero también circunscribe un espacio donde se opera la pérdida de autosuficiencia de la *phýsis*. El movimiento le viene a la *phýsis* desde fuera; la *phýsis* no es la causa originante de su movimiento. *Kradaínei* constituye el desplazamiento de la autosuficiencia a un nuevo nivel de realidad: el dios único, una realidad que contiene en sí misma la posibilidad de su propia existencia. La voluntad del Uno en Heráclito (fr. 33), cuyo poder se despliega como ley sobre todas las cosas (fr. 114); la diosa de Parménides, que desde el centro del universo gobierna todas las cosas dirigiendo el nacimiento y la unión (fr. XII); el Nous de Anaxágoras, que ordena la rotación de todas las cosas (frs. XII-XIV); el *Demiourgos* de Platón (*Timeo*) y el Motor inmóvil de Aristóteles (*Física*), se inscriben en la prolongación de esta pérdida de autosuficiencia de la *phýsis*.

Tal como lo indica J.-P. Vernant, apoyándose en el *Sobre Meliso*, Jenófanes y Gorgias, 997a 27: “*Periékkhein*, envolver (con los valores espaciales que este término implica), *kubernân* (con sus resonancias políticas), tales son los dos aspectos en adelante solidarios del poder *cratein* que define, según Jenófanes, lo divino como tal⁴⁴⁶. Y en esta nueva concentración de atributos de poder, gobierno y orden en una realidad que se sitúa frente a la *phýsis* y que actúa sobre ella como totalidad, Jenófanes no sólo rompe con el orden simbólico mítico, también se separa radicalmente de los pensadores de la *phýsis* que lo preceden. En la escuela de Mileto esos atributos, que designan las funciones

⁴⁴⁶ *Mythe et pensée...*, I, 193-4.

fundamentales del orden de las cosas, son asumidos por los elementos o principios fundamentales de la *phýsis*: el Agua, el Apeiron o el Aire. Con Jenófanes, el poder, el gobierno y el orden se disocian de los elementos, pierden su dimensión física y se separan de la totalidad de las cosas para concentrarse en un principio transcendente.

No obstante, en el interior de su ruptura con los esquemas míticos o con las perspectivas *físicas* anteriores, la innovación de Jenófanes está comprimida en un horizonte de problematización precisa que impone unos límites determinados a su reflexión “teológica”. La misma problematización del movimiento y el ámbito de respuesta trazan un perímetro preciso —aunque probablemente indirecto e involuntario: se trata de las posibilidades de un espacio epistémico— a sus reflexiones “teológicas”. Una “teología” fuertemente lastrada por unas preocupaciones *físicas* fundamentales. Y es en estos límites donde detectamos una resonancia “arcaica”, la permanencia de un esquema mítico que Jenófanes recoge por encima de las indicaciones de los *físicos*, probablemente porque éstos no habían abordado esa problemática. Al precisar la *función* de dios por medio del término *kradatnei*, Jenófanes se aparta de los esquemas interpretativos que le habían precedido, pero este término contiene, al mismo tiempo, el *modo* como está representada dicha función. Contrariamente a la indicación de O. Gigon, no pensamos que con *kradatnei* se describa en Jenófanes la relación de dios con el mundo utilizando imágenes míticas⁴⁴⁷: ni la divinidad ni el mundo, pero tampoco el término en sí mismo, son mitológicos. Y sin embargo, no obstante la ausencia de imágenes míticas, Jenófanes utiliza un esquema mítico para explicar cómo actúa dios sobre el mundo. Un orden mítico sin imágenes míticas: la acción de dios es concebida en una dinámica “mecanicista”; o en otros términos: en una relación de causa eficiente; dios es situado como el productor de una “mecánica”, como el desencadenador de un proceso. Es la manera mítica de explicar una presencia de la divinidad en el mundo.

Pero quizás juzgar a Jenófanes con esa connotación restrictiva que inficiona nuestra opinión sea excesivo. Ya que ese carácter “mecanicista”, esa tipificación de la acción de dios sobre el mundo a través de la causa eficiente, será una constante en los filósofos griegos que se preocupan por ese aspecto. El *Nous* de Anaxágoras es un *deus ex machina*; y el *Demiourgos* platónico es la concreción de una causa eficiente necesaria en un mundo divino lo bastante elaborado como para que haya una distribución lógica de funciones. El mismo Aristóteles trabajará con este esquema eficiente desde el *Sobre la filosofía* hasta su más acabada elaboración en la *Física*, VII y VIII. Sólo con su reflexión ontológica en el libro XII de la *Metafísica* aparecerá una concepción de las relaciones entre dios y la *phýsis* que permitirá la transición de la causa eficiente a la causa final. Hay una continuidad en la representación del *modo* como dios

⁴⁴⁷ *Los origenes...*, 211.

ejerce *su función* frente a la *phýsis* hasta Aristóteles. Sólo con este autor hay una ruptura en el *modo*: se pasa de la causa eficiente a la causa final. Así podríamos preguntarnos si el esquema mítico que persiste en Jenófanes al indicar el *modo* de acción de dios sobre el mundo no se debería más a la ausencia de una reflexión sobre la importancia de la causa final en el mundo físico (griego) que a la simple inercia de atavismos simbólicos.

b. Origen de las cosas

La problemática abarcada en este apartado puede ser introducida con una indicación de G. S. Kirk y J.E. Raven: “La idea de que todas las cosas, hombres incluidos, están compuestas de y originadas a partir del agua y de la tierra es ingenua y popular: la carne y los huesos pueden ser comparados con la tierra y las piedras, la sangre con el agua...”⁴⁴⁸. ¿Sería tan ingenuo Jenófanes como para no distanciarse de una imaginería que ya había superado el mito ampliamente en los relatos de Homero y, especialmente, de Hesíodo? Los fragmentos que se refieren a este aspecto son los siguientes⁴⁴⁹:

“Tierra y agua son todas las cosas que nacen y crecen” (fr. 29).

“Todos hemos nacido de tierra y agua” (fr. 33).

“De la tierra nacen todas las cosas y en la tierra terminan todas ellas” (fr. 27).

“Fuente de agua es el mar y fuente de viento; pues ni en las nubes (nacería la fuerza del viento que sopla) desde afuera sin el mar inmenso, ni las corrientes de los ríos ni el agua lluviosa del éter, sino que el gran mar es generador de nubes, vientos y ríos” (fr. 30).

Con estos fragmentos penetramos en un espacio preciso diferente de los considerados hasta el momento: entramos en el interior de la *phýsis*. La diferencia reside en que en los procesos inmanentes de la *phýsis* la presencia del dios único se aleja y su influencia explicativa o problematizante se atenúa hasta llegar a pasar desapercibido. La fuerza inquisitiva de Jenófanes, ese vigor problematizante que se despliega en la política, en el culto, las tradiciones, las justas atléticas, el conocimiento humano, el origen del movimiento..., se retrae cuando se trata de explicar el originamiento de las cosas concretas. Su pensamiento pierde agilidad, su palabra se hace convencional y su discurso parece una resignada compilación de datos donde se entremezclan las explicaciones de otros filósofos con la precipitación del desinterés. Parecería que este espacio del conocimiento no apasiona a ese espíritu inquieto. No obstante, en ese espacio sin inquietudes, hay una dinámica comprensiva que debe ser mencionada.

⁴⁴⁸ *The Pres. Philos.*, 176.

⁴⁴⁹ En estos fragmentos seguimos la traducción de la Biblioteca Clásica de Gredos (C. Eggers Lan y V.E. Juliá).

En la presentación de la Tierra y el Agua como principios *físicos* de donde se originan las cosas (incluida la especie humana, aspecto que ya hemos considerado⁴⁵⁰), podemos detectar la conjunción de dos grandes corrientes de pensamiento. Por un lado, la función de Okeanós como potencia generadora de todas las cosas y como garantía de su permanencia en la existencia. Esta perspectiva se encuentra en Homero⁴⁵¹, sometida a unos parámetros explicativos que comprimen los símbolos al ritmo de las reacciones humanas. En Jenófanes el Agua se ha despojado de su dimensión mítica: se trata de un elemento físico, sin perder nada de su carácter fundativo y conservador. La explicación de esta transición del Agua-mítica al Agua-física, que permite su utilización como elemento en Jenófanes, la encontramos en Tales. Con el primer filósofo, el Agua pierde sus dimensiones antropomórficas y se convierte en el principio físico de todas las cosas. El Agua-*phýsis* reemplaza las funciones de las divinidades cósmicas: genera, ordena y contiene⁴⁵². Por otro lado, la presencia de la Tierra como elemento fundativo de las cosas al lado del Agua, nos sitúa inmediatamente frente a la función cósmica reconocida a la Tierra (*Gaia*) en Hesíodo. En la *Teogonía*, la Tierra-Madre aparece, después de Caos, como la determinación fundamental, el eje de consistencia de las cosas, la superficie de referencia donde cada realidad inscribe su identidad⁴⁵³. Pero en Jenófanes, la Tierra se ha desprendido de su simbolismo antropomórfico de maternidad, de consejera permanente de los dioses que garantiza la estabilidad del universo.

Jenófanes habla *físicamente* del Agua y de la Tierra; y aunque la simple mención de ambos elementos pueda evocar símbolos míticos precisos (H. Diels, G.S. Kirk, y J.E. Raven, W.K.C. Guthrie, O. Gigon...), lo cierto es que en el colofoniense no existe ninguna huella de connotaciones antropomórficas. Entre el mito y Jenófanes se inscriben las reflexiones de los físicos, y es en esta línea de pensamiento que se sitúa nuestro filósofo. El mito y Jenófanes pueden utilizar los mismos términos, pero no hablan de lo mismo: es la diferencia entre la imagen y el principio, entre el *dráma* y el *lógos*. De ahí que sea sorprendente que al precisar la función del Agua en Jenófanes, G.S. Kirk y J.E. Raven nos remitan directamente a la función cósmica de Okeanós en Homero, sin hacer ninguna alusión a Tales⁴⁵⁴. Pero también es sorprendente que al considerar la confluencia del Agua y la Tierra como principios fundamentales de la cosmogonía de Jenófanes, tanto O. Gigon como W.K.C. Guthrie, siguiendo una

⁴⁵⁰ Cf. III, 4, c.

⁴⁵¹ *Iliada*, XIV, 200; XVIII, 607; XXI, 194.

⁴⁵² Para esta transición del simbolismo del agua del mito a la filosofía, cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 272-279; "Tales: la *phýsis* y el simbolismo mítico...", en *A partir de los griegos*, 79-92.

⁴⁵³ Cf. E. Will, *Aspects du culte de la légende de la Grande Mère dans le monde grec. Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, payot, 1958, 103 ss; J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 174 ss.

⁴⁵⁴ *The Pres. Phil.*, 176-7.

antigua tradición, piensen inmediatamente en el famoso grito de Menelao a los griegos: “¡Ojalá os convirtáis todos en tierra y agua!”⁴⁵⁵. ¿Por qué esa insistencia en pasar por encima de la sombra que precede a Jenófanes, esa presencia de las preocupaciones *físicas*, para encerrarlo en unos esquemas representativos, y no sólo en unos usos verbales, que él critica violentamente? Podemos poner en duda la originalidad de estos aspectos en Jenófanes, pero sin que ello implique una reducción forzada a esquemas interpretativos míticos.

El Agua y la Tierra son principios *físicos* del universo. Pero ante esta dualidad fundamental no podemos dejar de preguntarnos —como lo hace O. Gigon— si “no es extraño desde el punto de vista formal (...) que vuelva a ser dada de lado la unidad de principios alcanzada ya por los milesios”⁴⁵⁶. Es cierto, sería extraño, e incluso desconcertante para la concepción de un orden coherente en el universo, desdoblarse el principio fundamental del universo después de los esfuerzos sintéticos de los primeros físicos. No obstante, en nuestra línea interpretativa, el problema no tiene un soporte donde pueda tomar consistencia. En la física de los milesios, el principio no es sólo el fundamento material de donde se generan y crecen todas las cosas para volver a integrarse en él con la corrupción; también es la fuerza que garantiza la unidad de todas las cosas, el poder inmanente a cada realidad y envolvente de la totalidad que marca el orden. El principio *físico* debe ser uno en esta perspectiva. Las funciones cósmicas de Okeanós (como fundamento originario) y de Zeus (como principio ordenador) en Homero son absorbidas por el elemento primordial. Y desde el horizonte de Hesíodo, las funciones de Caos y Gaía (como substratos materiales de las cosas), de Eros (como fuerza de unión) y de Zeus (como poder ordenador y justiciero) son unificadas físicamente en un principio único. El principio *físico* (*arkhē*) no sólo es “materia” constituyente de las cosas, también envuelve, gobierna y domina la totalidad⁴⁵⁷.

Pero desde el momento en que la fuerza que ordena todas las cosas (*pánta*) envolviéndolas con su poder se separa de la *phýsis*, se desmaterializa como pensamiento para ser identificada con un dios único y transcendente, la dualidad de los principios *físicos* no plantea ningún problema —al contrario, facilita la comprensión del movimiento de las cosas en el interior de la *phýsis*, una vez que ésta ha sido sacudida como totalidad para que se inicie el movimiento—. A partir de esta escisión de los atributos concentrados en el principio *físico*, los elementos fundamentales constituyen el substrato material de las cosas, y la divinidad la garantía de orden con la fuerza de su pensamiento. Ya no basta con hablar de unidad de principio a nivel formal; ahora es necesario precisar si se trata del principio a nivel material o a nivel eficiente. ¿No ocurre algo semejante con Aristóteles?: el principio *físico* se

⁴⁵⁵ *Iliada*, VII, 99. Cf. O. Gigon, *Los orígenes...*, 174 ss.; W.K.C. Guthrie, *A History...*, I, 386-7.

⁴⁵⁶ *Los orígenes...*, 183.

⁴⁵⁷ Cf. H. Kahn, *Anaximander...*; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée...*, I, 185-206.

pluraliza, pero el principio eficiente concentra la unidad. Más próximos aún a Jenófanes, Empédocles y Anaxágoras configuran una cosmogonía donde el principio físico se dualiza o se diluye en una multiplicidad indefinida.

Desde esta perspectiva, la dualidad de principios de Jenófanes (Agua/Tierra) es comprendida en el interior de una concepción de la *phýsis* sobre-determinada por *un* principio inteligente. La explicación de estos dos principios fundamentales debe ser, pues, inscrita en el interior de una dinámica material, sin esperar encontrar en ellos la garantía de su propio orden. En esta comprensión podríamos responder a la inquietud de O. Gigon diciendo que “la unidad formal” le viene a estos principios *desde fuera*. Y entonces, en la designación de estos dos principios, encontramos una elección que no es totalmente arbitraria —así no sea totalmente original o satisfactoria—. En esta confluencia elemental del Agua y de la Tierra podemos detectar la preocupación por conjugar la dimensión dinámica, moviente, que permite a cada realidad diferenciarse continuamente de sí misma, y la dimensión determinante, delimitadora, que fija cada realidad en los límites de una cohesión consigo misma. La confluencia inherente y constante de una tendencia fluida, multiforme, y de una consistencia unificante, direccional, permitiría explicar la continua tensión entre la diferencia y la determinación en que se despliega el movimiento de cada realidad.

En esta mezcla dinámica de los elementos que componen la totalidad de las cosas, la descripción de la posición de la Tierra como cuerpo cósmico desconcierta. Frente a la gran intuición de Anaximandro, que propone un espacio geométrico equilibrado por fuerzas proporcionales⁴⁵⁸, Jenófanes recurre a una explicación desafortunada y contaminada de imágenes míticas, aunque sea presentada en un contexto *físico*. La Tierra, por su parte inferior, “se prolonga hasta el infinito” (fr. 28). Esta concepción evoca la posición del Tártaro en la *Teogonía* de Hesíodo⁴⁵⁹. La ausencia de otros testimonios complementarios sobre este aspecto obliga a pensar en una total negligencia interrogativa.

c. Los cuerpos celestes

De manera general, en este terreno Jenófanes asume la perspectiva de Anaxímenes⁴⁶⁰. Pero las pocas explicaciones fragmentadas que nos quedan son de una ingenuidad tan despojada de esfuerzo reflexivo, sobre todo frente a la coherencia de los pensadores de Mileto, que nuestro juicio global sobre Jenófanes corre el riesgo de verse lastrado por estas “deficiencias”.

Baste con citar los diferentes testimonios:

⁴⁵⁸ Cf. H. Kahn, *op. cit.*, *passim*; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée...*, I, 171 ss.

⁴⁵⁹ *Teogonía*, 720 ss. (*Iliada*, VIII, 16). Cf. G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Pres. Philos.*, 175-6.

⁴⁶⁰ Cf. O. Gigon, *Los orígenes...*, 187 ss.

PS. -Plutarco, *Strom.*, 4: “Jenófanes de Colofón (...) dice que el sol se forma por la aglomeración de pequeñas y numerosas chispas” (fr. A32).

Hipólito, *Ref.*, 1, 14, 3: “El sol se forma cada día a partir de chispas de fuego que se concentran, y la tierra es infinita, sin estar limitada por el aire o por el cielo. Hay numerosos soles y lunas, y todas las cosas son engendradas a partir de la tierra” (fr. A33).

Aecio, II, 13,4: “Jenófanes de Colofón dice que los astros nacen de nubes inflamadas de fuego, y que, tras apagarse cada día, vuelven a encenderse por la noche como carbones, pues el levante y el poniente son encendimientos y apagamientos” (fr.A38).

Aecio, II, 20,3: “Jenófanes dice que el sol existe a partir de nubes inflamadas de fuego. Teofrasto ha escrito, en la *Física*, que el sol se forma por aglomeración de pequeñas y numerosas chispas agrupadas por la evaporación húmeda” (fr. A40)⁴⁶¹.

Al considerar los fragmentos que circunscriben el horizonte de la cosmogonía de Jenófanes nos sentimos invitados a repetir la indicación, mitad amarga mitad decepcionada, de W.K.C. Guthrie: “The impression is irresistible that in these physical matters Xenophanes was not bothering his head very much”⁴⁶². Sí, Jenófanes no parece “romperse la cabeza” con los problemas *físicos* cuando se trata de comprender la constitución y el orden inmanente de las partes de la *phýsis*. Su ingenuidad es, más que mítica, negligente.

Y ante la envergadura de su pensamiento en otros aspectos, ante la agudeza interrogativa en otras dimensiones, no deja de producir desde su lejanía histórica un suspiro de insatisfacción. Es demasiado lo que excita su palabra para que llegue el momento en que nos dé tan poco, así sea en un ámbito determinado. Al frecuentarlo surgen unas expectativas proporcionales a sus inquietudes, y empezamos a otorgarnos el derecho de exigirle que responda a la coherencia de las esperanzas con las que lo envolvemos, a imponerle que sea *lógico* con la historia que veinticinco siglos después se ha trenzado con unas palabras separadas por enormes huecos de silencio involuntario. Y probablemente ahí resida la indignancia de nuestra perspectiva —aunque conservemos el derecho a nuestros juicios—: en exigirle a Jenófanes (también a los otros presocráticos) que se interese en todo lo que cualquier otro autor pudo mencionar, describir o problematizar antes que él o en su época. Y, además, que en ese interés totalizante su reflexión sea linealmente progresiva, que en

⁴⁶¹ Excepto en el texto de Hipólito, en todos los fragmentos seguimos la traducción de la Biblioteca Clásica de Gredos.

⁴⁶² *A History...*, I, 393, n. 1.

cada aspecto aporte algo novedoso: que nos satisfaga. En verdad hay una intransigencia hacia el pasado que sólo puede dar la deformación de creer que *hacemos* historia; una intransigencia que no aplicamos a nuestro propio pensamiento.

Quizás el halo de insatisfacción que acompaña el estudio de los fragmentos *físicos* de Jenófanes esté producido porque no aceptamos que su interés haya sido selectivo, que el conocimiento de otros pensadores sea frecuentemente indirecto, y, sobre todo, porque desligamos las palabras de un autor de la vida de la persona que convivió con ese pensamiento. Entonces sólo nos quedan términos sin soporte vital, sometidos a los imperativos de la lógica que les imponemos y a las presiones de las expectativas con que los entrecosemos.

CONCLUSIÓN

“Los hombres, buscando, con el tiempo descubren lo mejor” (fr. 18).

Concluir, dar por terminado este trabajo sobre Jenófanes, sería poner fin a un esfuerzo de vecindad. Esto nos parece imposible. La contaminación ha sido demasiado profunda, la frecuentación demasiado intensa, para que podamos trazar una línea de separación. Sobre todo porque estamos sometidos a una duda de la cual no descartamos la nostalgia: no estamos seguros de que si tuviéramos que volver a realizar este trabajo lo haríamos de la misma manera. Las palabras de Jenófanes serían materialmente las mismas: los fragmentos tienen una consistencia lítica, pero nos han forzado a seguir un peregrinaje azaroso. Y quizás el tiempo del recorrido ya ha envejecido nuestro propio discurso, obligándonos a buscar otras huellas para mejorar el pensamiento.

En nuestro intento de acercamiento al “ruido” jenofaniano hemos aprendido dos cosas simples y fundamentales. La primera, que el Jenófanes doxográfico dice muy poco para la amplitud de las preocupaciones que tuvo su pensamiento. Su peregrinaje no fue un azar, sino una estética de la existencia. La segunda, que la vero-similitud no es una posición teórica, sino una manera de sentirse pensando, vivir soportando el inacabamiento del pensamiento.

Jenófanes nos sobresalta más acá de las cronologías. Quizás porque entre los claros-oscuros de los fragmentos lo vemos materializarse como a ningún otro filósofo: cerca del fuego, recostado en un blando lecho, satisfecho de comer garbanzos y beber vino, preguntándole a su vecino: ¿quién eres, de dónde vienes, cuántos años tienes?

BIBLIOGRAFÍA

Todos los fragmentos son citados según la edición de H. Diels (revisada por W. Kranz): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublín, Zürich, Weidman, 1968.

I. SOBRE EL PENSAMIENTO GRIEGO

A. Aspectos generales

- Andrewes, A., *The Greek Tyrants*, Hutchinson University Library, Londres, 1974 [1956].
- Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979.
- Benveniste, E., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.
- Bunbury, E.H., *A History of Ancient Geography*, Nueva York, 1959.
- Burn, A.R., *Persia and the Greeks*, Londres, 1962.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, Cleveland, Nueva York, 1957 (varias ediciones).
- Cook, A.B., *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge, 1914.
- Cornford, F.M., *From Religion to Philosophy*, Nueva York, Harper and Row, 1957 [Ariel, 1984].
- Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1968-1974.
- Châtelet, F., *El nacimiento de la historia*, México, Siglo XX, 1979.
- Decharme, P., *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*, París, Picard, 1904.
- Derenne, E., *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et IVe siècles*, Liège, París, Champion, 1930.
- Des Places, E., *Syngeneia. La parente de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique*, París, Klincksieck, 1964.
- Detienne, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, Maspero, 1973 [Taurus].
- , *Dionysos mis à mort*, París, Gallimard, 1977 [Taurus].
- , *Il mito. Guida storica e critica*, Roma, Bari, Laterza, 1982.

- , *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.
- Diels, H., *Antike Technik*, Leipzig, 1924.
- Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, 1959 [Taurus].
- , *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief* Oxford, Clarendon Press, 1974 (reimpres.)
- Dreyer, J. L. E., *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, Dover, 1935.
- Dumézil, G., "Temps et mythes", *Recherches philosophiques*, V (1935-1936), 235-251.
- , *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard, 1982.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V.E., *Los filósofos presocráticos*. Introducción, traducción y notas, Biblioteca Clásica de Gredos, Madrid, vol. 1, 1981.
- Eggers Lan, C., Cordero, N.L., Oliveri, F.J., La Groce, E.: *Los filósofos presocráticos*. Introd., traduc. y notas, Biblioteca Clásica de Gredos, Madrid, vol. II, 1979.
- Ehrenberg, V., *From Solon to Socrates. Greek History and Civilization during the 6th and the 5th Centuries BC*, Londres, Methuen and Co. Ltd., 1975.
- Eliade, M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1974.
- Finley, M.I., *The Ancient Greeks. An Introduction to their Life and Thought*, The Viking Press, 1964.
- Frankfort, H. (ed.), *Before Philosophy*, Penguin Books, 1949.
- Furley, D.J. y Allen, R.E. (ed.), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I: *The Beginnings of Philosophy*, 1970; vol. II: *Eleatics and Pluralists*, 1975, Londres, Routledge & Kegan Paul. Gernet, L., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968 [Taurus].
- Gernet, L. y Boulanger, A., *Le génie grec dans la religion*, Paris, Albin Michel, 1970.
- Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1971.
- Glotz, G., *La cité grecque*, Paris, Albin Michel, 1968.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, University Press, 1971.
- Hodges, H., *Technology in the Ancient World*, Penguin Books, 1970.
- Hyland, D.A., *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*, Buenos Aires, El Ateneo, 1975.
- Jaeger, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957 (varias ediciones).
- , *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, 1968 [FCE].

- Jeanmaire, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1970.
- Kirk, G.S., *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Cambridge Univ. Press, 1974 (reimpres.).
- , *The Nature of Greek Myths*, Penguin Books, 1976 (2).
- , "Popper on Science and the Presocratics", *Mind*, 69 (1960), 318-339 (= *Studies in Presocratic Philosophy*, edit. por D. J.Furley y R.E. Allen, cap. VII).
- Kirk, G.S. y Raven, J.E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, 1962 [Gredos].
- Knauss, B., *La polis. Individuo y estado en Grecia antigua*, Madrid, Aguilar, 1979.
- Koller, H., "Theoros und Theoria", *Glotta*, 36 (1958), 273-286.
- Lorite Mena, J., *Du mythe à l'ontologie. Glissement des espaces humains*, Paris, Téqui, 1979.
- , *A partir de los griegos*, Bogotá, Ediciones Universidad de los Andes, 1983.
- Lloyd, G.E.R., *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, Londres, Chatto & Windus, 1970.
- Mondolfo, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán, 1955.
- , (E. Zeller), *La Filosofia dei Greci*, Florencia, La Nuova Italia, 1943.
- Mosterín, J., *Historia de la filosofía, 3: La filosofía griega prearistotélica*, Madrid, Alianza, 1984.
- Mourelatos, A.P.D. (ed.), *The Pre-Socratics*, Garden City, Nueva York, Doubleday Anchor, 1974.
- Pépin, J., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Belles Lettres, 1971.
- Pestazzoni, R., *La religion dans la Grèce antique*, Paris, Payot, 1953.
- Pohlenz, M., *La liberté grecque*, Paris, Payot, 1956.
- Robin, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1963.
- Rohde, E., *Psyche: The cult of souls and belief in immortality among the Greeks*, Londres, 1925.
- Schuhl, P.-M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1949.
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, Claassen und Goverts, 1948.
- Starr, C.C., *The Origins of Greek Civilization, 1.100-650 BC*, Londres, 1962.
- Tannery, P., *Pour une histoire de la science hellène*, Paris, Gauthier, Villars, 1930.
- Thomson, G., *Studies in Ancient Greek Society*, vol. 2, Londres, Lawrence & Wishart, 1955.
- Thomson, J. O., *History of Ancient Geography*, Cambridge, 1948.
- Vernant, J. -P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, vol. 1 y II, Paris, Maspero, 1974 [Ariel].

———, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1957 [Eudeba].
West, M. L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

B. Sobre Jenófanes

- Babut, D., “Xénophane critique des poètes”, *L’Antiquité Classique*, 43 (1974), 83-117.
- , “Sur la ‘théologie’ de Xénophane”, *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 4 (1974), 401-440.
- Bowra, C.M., “Xenophanes on Songs and Feasts”, *Problems in Greek Poetry*, Oxford, Clarendon Press, 1953, 1-14.
- , “Xenophanes and the Olympic Games”, en *Problems...*, 15-37.
- , “Xenophanes, Fr. 3”, *Classical Quarterly*, 1941, 119-126.
- Corbato, C., “Studi senofanei”, *Annali Triestini*, XXII, 1952.
- Decleva Caizzi, F., “Senofane e il problema della conoscenza”, *Rivista Filo. Class.*, 1974, 145-164.
- Deichgräber, K., “Xenophanes *Peri Physeôs*”, *Rheinisches Museum*, 87 (1938), 1-31.
- Fränkel, H., “Xenophanesstudien, I, II”, *Hermes*, 60 (1925), 174-192.
- Lumpi, A., “Die Philosophie des Xenophanes von Colophon”, *Philos. Lit. Anz. Dtsch.*, 1, 35-36.
- Marcovich, M., “Was Xenophanes in Paros (Greece), Pharos (Dalmatia) or Pharos (Egypt)?”, *Classical Philology*, 1959, 121.
- Marinone, N., *Lessico di Senofane*, Roma, (reimpresión: Hildesheim, Georg Olms, 1972).
- Reiche, H. T., “Empirical Aspects of Xenophanes’ Theology”, en *Essays in Ancient Greek Philosophy*, edit. por J. P. Anton y G. L. Kustas, Albany, State University of New York Press, 1971, 88-110.
- Rivier, A., “Sur les fragments 34 et 35 de Xénophane”, *Revue de Philosophie*, XXX (1956), 37-61.
- Steinmetz, P., “Xenophanesstudien”, *Rheinisches Museum*, 1966, 13- 73.
- Thesleff, H., *On dating Xenophanes*, Commentationes Humanarum Litterarum, XXIII, 3, Helsinki, 1957.
- Untersteiner, M., *Senofane. Testimonianze e Frammenti*, Introduz., traduz. e commento, Florencia, La Nuova Italia, 1956.
- Zeppi, S., *Ricerche su Senofane e Eraclito*, Roma, 1974.

C. *Sobre otros autores y aspectos particulares*

- Albertelli, P., "La dottrina parmenidea dell'essere", *Annali della scuola Normale Superiore di Pisa*, s. II, vol. IV, 1935, 327-334.
- Ashbaugh, A. F., *Cosmology as Philosophical Myth. A Reenactment of Plato's Timaeus*, University of Pittsburgh, 1974 (Dis).
- Bernadete, S., "Some Misquotations of Homer in Plato", *Phronesis*, 8 (1963), 173-178.
- Bottin, L., "Platone censore di Omero", *Bolletino dell'Instituto di filologia greca dell'Università di Padova*, 2 (1975), 60-79.
- Boulanger, L., "Sur les origines de l'orphisme", *Communication au Congrès International des Religions*, Paris, 1925.
- Bradden, D. W., "The Trittyes in Clisthenes' Reforms", *Trans. of the American Philol. Assoc.*, 1955, 22 sgs.
- Branwood, L., *A Word Index to Plato*, Leeds, Mancy and Son, 1976.
- Brès, Y., *La psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1949.
- Brugmann, C., "Die griechische eniautos", *Indogermanische Forschungen*, 15 (1903-4), 87-93.
- Burkert, W., *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Erlanger Beitrage, X, Nurenberg, 1962.
- Calvert, B., "Forms and Flux in Plato's *Cratylus*", *Phronesis*, 15 (1970), 26-47.
- Calogero, G., *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932.
- Carrive, P., "Encore la caverne ou 4=8", *Etudes Philosophiques*, 30 (1975) 387-397.
- Cosgrove, M. R., "The Kouros Motif in Parmenides: BI24", *Phronesis*, XIX (1974), 81-94.
- Courcelle, P., "L'âme au tombeau", en *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris, PUF, 1974.
- Cuissin, P., "L'origine et l'évolution de l'Epochè", *Revue des Etudes Grecques*, XLII (1929), 73-397.
- Chalmers, W.R., "Parmenides and the Beliefs of Mortals", *Phronesis*, V (1960), 6 sgs.
- Dal Pra, M., *Lo scetticismo greco*, Milán, 1950.
- Derrida, J., "La pharmacie de Platon", en *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- Des Places, E., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, Belles Lettres, t.XIV, 1970.
- Destopoulos, G., « La cite parfaite de Platon et l'esclavage. Sur République, 433d », *Revue des Etudes Grecques*, 83 (1970), 26-37.
- Detienne, M., *Homere, Hésiodo et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruselas, Latomus, t. LVII, 1962.
- , *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruselas, Latomus, 1963.

- , *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, Belles Lettres, 1963.
- , “Simonide de Ceos ou la sécularisation de la poésie”, *Revue des Etudes Grecques*, 1964, 405-419.
- , “En Grèce: géométrie, politique et société”, *Annales E.S.C.*, 1965, 425-441.
- Detienne, M. y Vernant, J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.
- Dirlmeier, F., “Der Satz des Anaximandros von Milet”, *Reinisches Museum*, 87 (1938), 376-382.
- Dumortier, J., “L’attelage ailé du Phèdre”, *Revue des Etudes Grecques*, 82 (1969), 346 sgs.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V. E., *Los filósofos de Mileto*, Buenos Aires, Cátedra, 1975.
- Eisenberg, P., “Sophrosune, Self and State. A Partial Defense of Plato”, *Apeiron*, IX, 2 (1975), 31-36.
- Elliot, R. K., “Socrates and Plato’s Cave”, *Kant Studien*, 58 (1967), 137-157.
- Ferguson, J., “Sun, Line and Cave Again”, *Classical Quarterly*, 13 (1963), 188-193.
- Festugière, A. J., *La révélation d’Hermès Trismégiste*, Paris, Etudes Bibliques, 1944-1954.
- , *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1967.
- Finley, J. H., “Politics and Early Tragedy”, *Harvard Studies in Classical Philology*, LXXI (1966), 1-13.
- Frutiger, P., *Les mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930.
- Gaudin, C., “Remarques sur la météorologie de Platon”, *Revue des Etudes Anciennes*, 72 (1970), 332-343.
- Gigon, O., *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna, Francke, 1947.
- Gobry, I., *Pythagore*, Paris, Seghers, 1973.
- Goldschmidt, V., *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970.
- Graf, F., *Eleusis und die orphische Dichtung. Athene in vorhellenistischer Zeit*, Berlín, Nueva York, 1974.
- Groningen, B. A., *Hésiode et Persès*, Amsterdam, 1957.
- Guthrie, W.K.C., *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el “movimiento órfico”*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.
- , “Aristotle as Historian”, *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957), 35-41 (= *Studies in Pres. Philos.*, ed. por D. J. Furley y R. E. Allen, vol. 1, 239-254).
- Heidegger, M., “La doctrina de Platón acerca de la verdad”, *Revista dominicana de filosofía*, 5 (1959), 58-89.

- Hölscher, U., "Der Logos bei Herakleitos", en *Festschrift K. Reinhardt*, Münster-Köln, 1952.
- Hussey, E., "Epistemology and Meaning in Heraclitus", en *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G.E. Owen*, ed. por M. Schofield and M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, 1982.
- Jacoby, F., *Hekataios*, en *R.E.*, col. 2700-2707.
- Joly, H., *Le renversement platonicien. Logos, Episteme, Polis*, París, Vrin, 1974.
- Kahn, Ch. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1960.
- Kirk, G.S., "Some Problems in Anaximander", *Classical Quarterly*, 5 (1955), 21-38 (= *Studies in Pres. Philos.*, 323-349).
- , *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962.
- , *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge University Press, 1975 (reimpres.).
- Kleingünther, A., "Prôtos Egrethes", *Philologus*, Suplem., XXVI, 1, Leipzig, 1933.
- Lain Entralgo, P., *La medicina hipocrática*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.
- Lambert, W.C., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960.
- Laroche, E., *Histoire de la racine. NEM- en grec ancien*, París, Klincksieck, 1949.
- Lebeck, A., "The Central Myth of Plato's *Phaedrus*", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 13 (1972), 267-290.
- Lendle, O., *Die "Pandorasage" bei Hesiod*, Würzburg, 1957.
- Lévêque, P. y P.Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, París, Belles Lettres, 1973.
- Lévy, I., *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, París, 1926.
- Linthorpe, I.M., *The Arts of Orpheus*, Berkeley, 1941.
- Lorite Mena, J., *Pourquoi la Métaphysique? La voie de la sagesse selon Aristote*, París, Téqui, 1976.
- , *El joven Aristóteles. Jalones de una inquietud realista*, Bogotá, Uniandes, 1980.
- , *El Parménides de Platón. Un diálogo de lo indecible*, Bogotá, Uniandes, FCE, 1985.
- , "Objetividad, deseo de verdad y hermenéutica", *Pensamiento*, vol. 40, 157 (1984), 3-32.
- , "La voz del mito", *III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1985, 29-57.
- Lledó, E., *La memoria del Logos*, Madrid, Taurus, 1984.
- Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus*, University of California Press, 1973.

- Mansfeld, J., *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, Van Gorcum, 1964.
- Martin-Deslias, N., *Le mythe de la caverne*, Paris, Nagel, 1959.
- Matthews, G., *Plato's Epistemology and Related Logical Problems*, Londres, Faber, Nueva York, Humanities Press, 1972.
- McGibbon, D.D., "The Fall of the Soul in Plato's *Phaedrus*", *Classical Quarterly*, 14 (1964), 56-63.
- Meritt, B.D., *The Athenian Year*, Berkeley, 1961.
- Moravcsik, J.M.E., "Learning as Recollection", en *Plato. A Recollection of Critical Essays*, ed. por G. Vlastos, vol. I: *Metaphysics and Epistemology*, Garden City, Nueva York, Doubleday and Anchor, 1971, 53-69.
- Moulinier, L., *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV s. avant J.C.*, Gap, Louis Jean, 1950.
- Mourelatos, A.P.D., *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image and Arguments in the Fragments*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1970.
- , (ed.), *The Pre-Socratics*, Garden City, Nueva York, Anchor Books, 1974.
- Motte, A., "Le pré sacré de Pan et des Nymphes dans le *Phèdre* de Platon", *L'Antiquité Classique*, 32 (1963), 460-476.
- Murdoch, I., *El fuego y el sol. Por qué desterró Platón a los artistas*, México, FCE, 1982.
- Nougayrol, J., "La religion babylonienne", en *Histoire des religions*, t. 1, Paris, Gallimard, 1970.
- Oswiecimski, S., "Thales: the ancient ideal of a scientist", *Charisteria T. Sinko*, Varsovia, 1951, 229-253.
- Paisse, J. M., "La métaphysique de l'âme humaine dans le *Phèdre* de Platon", *Bulletin de l'Association G. Bude*, 1972, 469-478.
- Payne, R., *Hübris. A Study of Pride*, Nueva York, 1960.
- Pépin, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, PUF, 1964.
- Philip, J.A., *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, University of Toronto Press, 1968 (reimp.).
- Picard, Ch., *Ephèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes d'Ionie du Nord*, Paris, 1922.
- Rachet, G., *La tragédie grecque*, Paris, Payot, 1973.
- Ramnoux, C., "Mythe et philosophie chez Anaximandre", *Laval Théol. et Philos.*, 14 (1958, 1960), 9-29.
- , "Sur quelques interprétations modernes de la pensée d'Anaximandre", *Revue de Métaphysique et de Morale*, III (1954), 233-252.
- , *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Belles Lettres, 1968.

- , *Parménide*, París, Edit. du Rocher, 1979.
- Rescher, N., “Cosmic evolution in Anaximander”, *Essays in Philosophical Analysis*, University of Pittsburgh Press, 1969, 3-32.
- Romilly, J. de, *La loi dans la pensée grecque*, París, Belles Lettres, 1971.
- Ross, W.D., *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford Classical Texts, 1974 [1955].
- Schaerer, R., *Epistemè et Tekhnè. Etudes sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, Mácon, Protat, 1930.
- , *L'Homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, París, Payot, 1958.
- , *Le héros, le sage et l'événement*, París, Aubier Montaigne, 1964.
- Schmidt, J., *Ethos. Beiträge zum antike Wertempfinden*, Berna, 1944.
- Séchan, L., *El mito de Prometeo*, Buenos Aires, Eudèba, 1960.
- Stanford, W.B., *Ambiguity in Greek Literature. Studies in Theory and Practice*, Oxford, 1939.
- Stokes, M.C., *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, D.C., Center for Hellenic Studies, 1971.
- Thesleff, H., *The Pythagorean Texts of Hellenistic Period*, Abo, 1965.
- Timparano-Cardini, M., *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, Florencia, La Nuova Italia, 1964.
- Untersteiner, M., *Parmenide. Testimonianze e Frammenti*, Florencia, La Nuova Italia, 19672.
- Venant, J.-P., “Image et apparence dans la theorie platonicienne de la *mimèsis*” *Journal de Psychologie*, 2 (1975), 133-160.
- Vemant, J.-P. y Vidal-Naquet, P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1974.
- Veyne, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, París, Seuil, 1983.
- Vidal-Naquet, P., “Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs”, *Revue de l'Histoire des Religions*, 157 (1960), 55-80.
- En colaboración con J.-P. Vernant: ver bajo este nombre.
- Vlastos, G., “Equality and Justice in Early Greek Cosmologies”, *Classical Philology*, 42 (1947), 156-178 (= *Studies in Pres. Philos.*, edit. Por D. J. Furley y R. E. Allen, vol. 1, 56 sgs.).
- , “Isonomia”, *American Journal of Philology*, 74 (1953), 337-366.
- , “Isonomia politike”, en *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, edit. por J. Mau y E.G. Schmidt, Berlín, 1964.
- Von Blumenthal, A., *Ion von Chios*, Stuttgart-Berlín, 1939.
- Von Fritz, K., “Nous and Noein in the Homeric Poems”, *Classical Philology*, 38 (1943), 79-93.

- , “Nous, Noein and Their Derivatives in Presocratic Philosophy” (excluding Anaxagoras), *Classical Philology*, 40 (1945), 223-242; 41 (1946), 12-34 (= *The Pre-Socratics*, edit. por A.P.D. Mourelatos, 23-85).
- Wahl, J., *Etude sur le Parménide de Platon*, Paris, Vrin, 1953.
- Walcot, P., *Hesiod and the Near East*, University of Wales Press, Cardiff, 1966.
- Wasserstein, A., “Thales’ Determination of the Diameter of Sun and Moon”, *Journal of Hellenic Studies*, 1955, 114-116.
- Will, E., *Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec. Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1958.
- Zafiropulo, J., *Anaxagore de Clazomène*, Paris, Belles Lettres, 1948.

II. PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

- Ackoff, R.L., “Towards a System of Systems Concepts”, *Management of Science*, 17 (1971) n. II.
- Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.
- Aron, J.P. y Kempf, R., *Le pénis et la démoralisation de l' Occident*, Paris, Grasset, 1978.
- Attali, J., *La figure de Fraser*, Paris, Fayard, 1984.
- Collingwood, R.G., *Idea de la Historia*, México, FCE, 1980.
- Easlea, B., *La liberación social y los objetivos de la ciencia*, Madrid, Siglo XXI, 1977.
- Feyerabend, P.K., *Contra el método*, Barcelona, Ariel, 1974.
- Foucault, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966 [Siglo XXI].
- , *Histoire de la sexualité*, vol. II: *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- Gusdorf, G., *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953.
- , *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, vol.1, Paris, Payot, 1967.
- Heidegger, M., *Holzwege*, trad. fr.: *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962 [Losada].
- , *Lettre sur l'humanisme*, edic. bilingüe, Paris, Aubier Montaigne, 1964.
- Horowitz, I.L., *Philosophy, Science and the Sociology of Knowledge*, Springfield, Thomas, 1961.
- Jankélévitch, W., *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1963.

- Kuhn, Th.S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971.
- Lakatos, I., *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza, 1983.
- Morin, E., *La méthode*, vol. 1: *La nature de la nature*, París, 1977 [Cátedra].
———, *Science avec Conscience*, París, Fayard, 1982.
- Popper, K. R., "Back to Presocratics", *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S. 59 (1958-1959), 1-24 (= *Conjectures and Refutations*, Londres, 1963 = *Studies in Pres. Philos.*, ed. por D. J. Furley y R. E. Allen, cap. VI).
- Toulmin, S., *La comprensión humana*, 1: *El uso colectivo y la evolución de conceptos*, Madrid, Alianza, 1977.
- Tumer, V. W., "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de passage", *The Proceedings of the American Ethnological Society*, 1964, 4-20.
- Wartofsky, M. W., *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1983.